INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO



TREMPER LONGMAN III
RAYMOND B. DILLARD

INTRODUCCIÓN AL ANTIGUO TESTAMENTO

TREMPER LONGMAN III
RAYMOND B. DILLARD

© 2007 - Libros Desafío

CONTENIDO

PREFACIO
ABREVIATURAS

1. INTRODUCCIÓN
2. GÉNESIS
3. ÉXODO
4. LEVÍTICO
5. NÚMEROS
6. DEUTERONOMIO
7. JOSUÉ
8. JUECES
9. RUT
10. SAMUEL
11. REYES
12. CRÓNICAS
13. ESDRAS - NEHEMÍAS
14. ESTER
15. JOB
16. SALMOS
17. PROVERBIOS
18. ECLESIASTÉS
19. CANTAR DE LOS CANTARES
20. ISAÍAS
21. JEREMÍAS
22. LAMENTACIONES
23. EZEQUIEL
24. DANIEL
25. OSEAS
26. JOEL
27. AMÓS
28. ABDÍAS
29. JONÁS
30. MIQUEAS
31. NAHÚM
32. HABACUC
33. SOFONÍAS
34. HAGEO

35. ZACARÍAS
36. MALAQUÍAS

NOTAS

PREFACIO

En un sentido, me parece que fue tan solo ayer que Ray Dillard y yo nos encontrábamos trabajando lado a lado para terminar la primera edición de esta ***Introducción al Antiguo Testamento.*** En otro sentido, ya han pasado varios años desde la primera edición y una segunda se hace necesaria.

El prefacio a la primera edición describe la gran alegría y gran tristeza que sentí cuando fue publicada la primera ***Introducción.*** La tristeza se debía a la reciente muerte de mi mentor, colega y amigo, Ray Dillard, quien nunca pudo ver el libro salir de la prensa. La experiencia de haber estado trabajando en la segunda edición en los últimos dos años, me ha servido para recordar nuevamente la gran mente y habilidad de comunicador que tenía Ray. Aun sentimos la pérdida de un amigo íntimo. ¡También sentimos su ausencia en la tarea de revisar este libro!

Desde que participé en la redacción de la primera edición, me he tenido que trasladar del Seminario Teológico Westminster en Filadelfia, a Westmont College en Santa Bárbara, California. Pese a ello, aun tengo la oportunidad de enseñar cursos en varios seminarios en los Estados Unidos y Canadá, y ocasionalmente en el extranjero. Para cambiar de ritmo, disfruto de la experiencia docente a nivel universitario, pero me alegra que pueda continuar enseñando a niveles superiores, particularmente dado el hecho que este libro se dirige principalmente a seminaristas.

Cuando Ray y yo escribíamos la primera edición, sus tres hijos y los tres míos aun vivían en casa. Ahora los seis ya son adultos y han salido del hogar, para luchar por lograr sus propios sueños de la vida. Me siento muy orgulloso de mis tres hijos, Tremper, Tim y Andrew, así como de mi nuera Jill, esposa de Tremper, y de mi primera nieta, Gabrielle. Estoy seguro que Ray se sentiría muy orgulloso de sus hijos. Así como la primera edición, esta segunda sigue dedicada a mi esposa, Alice, y a la viuda de Ray, Ann.

Tremper Longman III
Profesor de Estudios Bíblicos en la cátedra Robert H. Gundry
Westmont College

ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
AnBiB	Analecta Biblica
ANET	*Ancient Near Eastern Texts*, 3rd ed., ed. J. B. Pritchard (Princeton, 1969)
ANETS	Ancient Near Eastern Texts and Studies
AS	Assyriological Studies (Oriental Institute of the University of Chicago)
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ATANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten and Neuen Testaments*
ATD	*Das Alte Testament Deutsch*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAR	*Biblical Archaeological Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BBB	Bonner biblische Beiträge
BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	*Biblica*
BibRes	*Biblical Research*
BibSac	*Bibliotheca Sacra*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BN	*Biblische Notizen*
BS	Bibliotheca Sacra
BSC	Bible Student's Commentary

BST	Basel Studies of Theology
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBOTS	Coniectanea Biblica Old Testament Series
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CC	Continental Commentaries
CEB	Commentaire Evangélique de la Bible
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CTR	*Criswell Theological Review*
CurrTM	*Currents in Theology and Missions*
DH	Deuteronomic (or Deuteronomistic) History
DOTHB	*Dictionary of the Old Testament: Historical Books,* IVP Bible Dictionary Series
DOTP	*Dictionary of the Old Testament: Pentateuch,* IVP Bible Dictionary Series
DSB	Daily Study Bible
EBC	Expositor's Bible Commentary
EphTL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETRel	*Études Théologiques et Religieuses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvTh	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository Times*
FCI	Foundations of Contemporary Interpretation Series
FOTL	Forms of Old Testament Literature Series
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTS	Frankfurter theologische Studien
GraceTJ	*Grace Theological Journal*
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HS	*Hebrew Studies*

HSM	Harvard Semitic Monograph Series
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IB	*Interpreter's Bible*
ICC	International Critical Commentary
IDBSup	*Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
Interp	*Interpretation* (journal)
Interp	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IOT	*Introduction to the Old Testament* R. K. Harrison (Eerdmans, 1969) E. J. Young (Eerdmans, 1958)
IOTS	*Introduction to the Old Testament as Scripture,* B. S. Childs
ITC	International Theological Commentary
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBR	*Journal of Bibles and Religion*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNWSL	*Journal of North West Semitic Languages*
JPS	Jewish Publication Society
JR	*Journal of Religion*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplements
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KAT	*Kommentar zum Alten Testament*
LTQ	*Lexington Theological Quarterly*
LXX	La Septuaginta
MGWJ	*Monatsschrifl für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
MT	Masoretic Text
NAC	New American Commentary
NCB	New Century Bible
NIB	New Interpreter's Bible
NIBCOT	New International Bible Commentary, Old Testament

NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIVAC	The NIV Application Commentary
OSt	*Ostkirchliche Studien*
OTE	*Old Testament Essays* (Journal of the Old Testament Society of South Africa)
OTI	*The Old Testament: An Introduction,* R. Rendtorff
OTL	Old Testament Library Commentary Series
OTM	Old Testament Message Series
OTS	Oudtestamentische Studien
OTSWA	*Oud Testamentiase Werkgemeenschap in Suid-Afrika*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PTR	*Princeton Theological Review*
RB	*Révue Biblique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevQ	*Revue de Qumran*
RSciRel	*Recherches de Science Religieuse*
RTP	*Review of Theology and Philosophy*
RTR	*Reformed Theological Review*
RvExp	*Review and Expositor*
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SCM	Studies in the Christian Movement
SHBC	Smith and Helwys Bibie Commentary
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SOTI	*A Survey of Old Testament Introduction,* G. L. Archer
SPCK	Society for the Propagation of Christian Knowledge
SSN	Studia semitica Neerlandica
ST	*Studia Theologica*
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
TBC	Torch Bible Commentaries
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*
TJ	*Trinity Journal*
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	*Vetus Testamentum* Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	*Westminster Theological Journal*
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

1

INTRODUCCIÓN

Orientación

Bibliografía

B. W. **Anderson,** *Understanding the Old Testament* (Prentice-Hall, 1975); G. I. **Archer,** *A Survey of Old Testament Introduction* (SOTI; Moody, 1964); W. **Brueggemann,** *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination* (Westminster John Knox, 2003); B. S. **Childs,** *The Book of Exodus* (Westminster, 1974); ídem, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (IOTS; Fortress, 1979); P. C. **Craigie,** *The Old Testament Its Background, Growth, and Content* (Abingdon, 1986); J. G. **Eichhorn,** *Einleitung in das Alte Testament*, 3 vols. (Leipzig, 1780-83); O. **Eissfeldt,** *The Old Testament. An Introduction* (OTI; Oxford, 1965); R. H. **Gundry,** *Jesus the Word according to John the Sectarian: A Paleofundamentalist Manifesto for Contemporary Evangelicalism, Especially Its Elites, in North America* (Eerdmans, 2001); R. K. **Harrison,** *Introduction to the Old Testament* (IOT; Eerdmans, 1969); O. **Kaiser,** *Introduction to the Old Testament* (Oxford, 1975); Y. **Kaufmann,** *The Religion of Israel* (The University of Chicago Press, 1960); A. L. **Laffey,** *An Introduction to the Old Testament; a Feminist Perspective* (Fortress, 1988); W. S. **LaSor,** D. A. **Hubbard,** and F. W. **Bush,** *Old Testament Survey* (OTS; 2da. ed.; Eerdmans, 1982); R. **Rendtorff,** *The Old Testament; an Introduction* (OTI; Fortress, 1986); A **Rivetus,** *Isagoge, seu introductio generalis, ad scripturam sacram veteris et novi testamenti* (Leiden, 1627); J. A. **Soggin,** *Introduction to the Old Testament* (Westminster, 1976); M. **Sternberg,** *The Poetics of Biblical Narrative* (Indiana University Press, 1985); E. J. **Young,** *An Introduction to the Old Testament* (IOT; Eerdmans, 1949).

El género

El género introductorio ocupa un lugar bien establecido en el campo de los estudios del Antiguo Testamento. Es uno de los primeros volúmenes con los que se encuentran quienes estudian en serio la Biblia en su intento por entender el texto. Su título mismo connota la índole preliminar de su contenido. Como comentó E. J. Young, la palabra proviene del latín *introducere* que significa «conducir a» o «introducir» **(**1949**,** 15**).**

La finalidad de esta introducción, pues, como todas las introducciones, es familiarizar al lector con información que es importante para poder leer los libros del Antiguo Testamento con la debida comprensión. En términos más contemporáneos, nuestra meta es proporcionar al estudiante recursos que necesita para lograr una capacidad de lectura[1].

Se han escrito muchas introducciones a lo largo de la historia de los estudios bíblicos. Se puede encontrar la historia de este género en otras partes (Young 1945, 15-37, y Childs 1979, 27-47); no la vamos a repetir aquí. Con todo, repasaremos algunos de los principales puntos de transición para que el lector tenga idea de la evolución del género y para ofrecer un marco para esta obra.

Los padres de la iglesia no escribieron lo que hoy día llamaríamos introducciones al Antiguo Testamento, pero sí trataron aspectos que más adelante serían objeto de libros que llevan ese nombre. Así, por ejemplo, Jerónimo, Agustín, Orígenes y otros escribieron acerca de la autoría, estilo literario, carácter canónico, texto y aspectos teológicos. Sus comentarios, sin embargo, se encuentran en textos dispersos y no en un solo volumen.

Childs y Young no están de acuerdo en cuanto a la fecha de la primera introducción verdaderamente moderna al Antiguo Testamento. Young se la atribuye a Michael Walther (1636) debido a que en su introducción distingue entre asuntos de carácter especial y general (véase más adelante). Childs, por otra parte, la sitúa más tarde con J. G. Eichhorn, cuyos tres volúmenes de *Einleitung* se publicaron entre 1780 y 1783. La diferencia refleja el desacuerdo teológico que existe entre Young quien, como conservador, reconoce la obra de Walther, que dio mucha importancia a la inspiración, y Childs, crítico (aunque moderado), que no es sino hasta que surge el método crítico que encuentra la primera «Introducción crítica histórica verdaderamente moderna» (1979, 35).

En el siglo veinte, la introducción siguió evolucionando en sintonía con el desarrollo de la disciplina como un todo. Así, después de que Wellhausen introdujera la hipótesis documental, todas las introducciones subsiguientes tuvieron que tomar en cuenta su teoría (véase «Antecedentes Históricos». Lo mismo se puede decir de desarrollos posteriores, incluyendo la crítica de formas y la crítica de la tradición.

Si bien las introducciones principales concuerdan en aceptar la metodología

crítica, se encuentran diferencias entre ellas. Se pueden observar dichas diferencias en una muestra de las introducciones que se siguen utilizando. La introducción de Eissfeldt representa la crítica alemana clásica. Gran parte de su trabajo está dedicado a reconstruir la historia de la composición de las secciones individuales de la Biblia. Aunque su trabajo es idiosincrásico en detalle, Eissfeldt presta minuciosa atención a un análisis de las fuentes del Pentateuco. En la tradición crítica, Rendthorff adopta un enfoque algo diferente por cuanto sigue los pasos de Noth y von Rad para ofrecer un análisis más histórico del Pentateuco. B. S. Childs, por otro lado, agrupa muchos de estos puntos del desarrollo histórico de los libros individuales para delinear la función canónica de los libros.

Los párrafos precedentes describen los rasgos generales de los principales estudios del Antiguo Testamento. En concreto, describen los desarrollos de los estudios críticos protestantes del Antiguo Testamento en Europa, el Reino Unido y los Estados Unidos de América. La erudición protestante constituyó la corriente principal por cuanto, desde las primeras décadas del siglo diecinueve, este enfoque del texto prevaleció en las iglesias principales y virtualmente en todos los puestos académicos. La mayor parte de los eruditos católicos y judíos que escribían y enseñaban en esa época aceptaban muchos de los principios que desarrollaron esos eruditos protestantes.

Sin embargo, subsistía siempre un grupo pequeño pero decidido de eruditos protestantes conservadores, activos en ese campo, que publicaban introducciones al Antiguo Testamento. Las cuatro obras más significativas son las de Young, Archer, Harrison y LaSor-Hubbard-Bush. Difieren en cuanto a extensión, áreas de interés y, teología, aunque todos ellos son conservadores en su enfoque del texto. Una característica de la erudición conservadora representada en estos volúmenes es un interés apologético. Esta preocupación está menos presente en el volumen de LaSor-Hubbard-Bush, pero los eruditos conservadores han considerado necesario orientar gran parte de sus análisis a combatir el método histórico-crítico y en particular el análisis de las fuentes del Pentateuco.

Finalidad de esta obra

Lo dicho hasta ahora proporciona un trasfondo paira una descripción de las finalidades y propósitos de esta obra. Los comentarios que siguen ofrecen una guía respecto al plan de esta introducción y establecen el fundamento para el enfoque que se adopta. Subrayamos la dirección de esta introducción y también algunas de las formas en que difiere de introducciones típicas.

Perspectiva teológica

En primer lugar, esta introducción representa un enfoque protestante y evangélico en cuanto al texto. Esta orientación teológica resultará de inmediato obvia en la exposición de varios temas críticos. Una doctrina evangélica de la Escritura, sin

embargo, no da respuesta a todos los puntos hermenéuticos e interpretativos ni tampoco nos impide que aprendamos de la tradición de la crítica histórica. En realidad, nuestra introducción nos ofrecerá ejemplo tras ejemplo de dependencia respecto a los trabajos previos de eruditos, tanto en el campo evangélico como en el crítico. Muchos de los puntos que han dividido a los eruditos evangélicos y críticos siguen siendo tan discutidos hoy como en el pasado, aunque parece que estamos entrando en una nueva época de comunicación y respeto mutuo, por lo que todos podemos sentirnos agradecidos. Esta introducción diferirá de muchas de las conclusiones bien arraigadas de los estudios críticos, pero lo hará con respeto y no con rencor. Concordamos también con R. H. Gundry cuando advierte que los eruditos evangélicos algunas veces a manera sencillamente carente de crítica, siguen los pasos de la erudición no evangélica con la intención de encontrar aceptación. Haremos el mejor esfuerzo posible por evitar dicha tentación.

¿Qué significa escribir una introducción desde una perspectiva evangélica? Entre otras cosas, significa tratar el texto como la iglesia lo ha recibido. Sin negar la posibilidad de fuentes diversas ni la historia del desarrollo de libros bíblicos concretos, el punto focal de esta introducción se centrará de manera clara en la forma acabada del texto canónico. Este enfoque armoniza con intereses recientes en la teología canónica y el estudio literario de la Biblia. Las semejanzas, sin embargo, aunque bien vistas, son hasta cierto punto superficiales, ya que la mayor parte de los eruditos críticos que asumen un enfoque sincrónico en cuanto al texto se limitan a dejar de momento entre paréntesis aspectos diacrónicos. Childs es un buen ejemplo. Tiene cuidado de nunca descartar la crítica histórica típica, aunque en su introducción y en otros textos minimiza estas preocupaciones con el fin de poner de relieve el papel canónico que desempeña la Biblia en la teología y en la iglesia. Su comentario de Éxodo (1974) es un ejemplo destacado de sus preocupaciones tanto sincrónicas como diacrónicas. Ambas están presentes, aunque no integradas.

Alcance

Se suele dividir la introducción al Antiguo Testamento en dos áreas: introducción general y especial. La primera se ocupa de temas que abarcan todo el testamento, aspectos como texto y canon. La segunda trata de libros individuales. Nuestra introducción se centrará en la especial y se desarrollará libro por libro. El orden que se adopta es el que aceptan los lectores de la Biblia en castellano. Difiere de una serie de introducciones que siguen el orden de la Biblia Hebrea en la tradición masorética (por ejemplo, las introducciones de Young y Childs).

La mayor parte de las introducciones mencionadas antes se concentran en aspectos históricos en torno a un libro bíblico. Esta orientación diacrónica pasa por encima de la divisoria conservadora-crítica. Son aspectos típicos tales como quién escribió el libro y cuándo, la historia del desarrollo del texto y los antecedentes

históricos de su contenido. Se trata de problemas importantes que también se analizarán aquí cuando resulte necesario. Sin embargo, hay otros temas igualmente importantes que ayudan a introducir al lector a los libros del Antiguo Testamento. Por ejemplo, el género literario, la forma y el estilo de un libro son claves esenciales para interpretación adecuada. Además, aunque un libro dado de la Biblia puede haber sido elaborado en forma separada del resto del canon, su significado ahora radica en el contexto de los otros libros del Antiguo Testamento y, para los cristianos, del Nuevo Testamento. En consecuencia, examinaremos con cierta amplitud el mensaje teológico del libro dentro de su contexto canónico más amplio. En conclusión, los siguientes tres elementos generales conformarán el análisis en cada capítulo: antecedentes históricos, análisis literario y mensaje teológico.

A estas alturas nuestros lectores pueden estarse preguntando cómo pretendemos abarcar estos temas y al mismo tiempo mantener la introducción dentro de una extensión razonable. Consideramos importante limitar dicha extensión si el libro ha de utilizarse en las aulas. Una de las áreas tendrá menos cobertura que la que se le da en otras introducciones y es la historia de la investigación. Excepto en algunas áreas críticas, como análisis de fuentes del Pentateuco (e incluso en este caso el análisis es breve), solo incluiremos los puntos más destacados en la investigación y mencionaremos solo a eruditos representativos en lugar de intentar una descripción exhaustiva de la erudición precedente. Claro que tendremos cuidado de dar crédito a aquellos cuya investigación nos ha ilustrado. Además, las bibliografías incluyen referencias a las obras que pueden conducir a los eruditos interesados a la historia de la investigación acerca de cualquier libro concreto. Con respecto a las bibliografías, se advertirá que se otorga un lugar destacado a libros y artículos escritos en inglés. En parte, esto apunta a que ya es cosa del pasado el período de tiempo en que la erudición alemana se veía como la vanguardia en este campo. Pero, lo que es más significativo, es parte de nuestro intento de adecuar estas bibliografías para el seminarista angloparlante. En las bibliografías solo se agregan referencias en otras lenguas cuando son cruciales para el análisis.

Los temas principales

Como dijimos, cada capítulo se ocupa de los antecedentes históricos, análisis literario y mensaje teológico del libro que se analiza. El resto de este capítulo preliminar se dedica a elaborar estos tres temas. Lo que sigue permitirá que los lectores entiendan la orientación de los autores y también permitirá que éstos puedan referirse a estas formulaciones más generales.

Si bien estos tres temas se exponen por separado, debe tenerse presente que operan en una forma totalmente integrada en el texto bíblico (Sternberg). La historia tiene significado teológico; la teología se basa en eventos históricos. Los textos que narran esta historia teológica o teología con historia se consideran con razón como arte

literario.

Antecedentes históricos

Bibliografía

R. **Alter,** *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, 1981); M. Z. **Brettler,** *The Creation of History in Ancient Israel* (London: Routledge, 1995); D. **Damrosch,** *The Narrative Covenant: Transformation of Genre in the Growth of Biblical Literature* (Harper & Row, 1987); P. R. **Davies,** *In Search of* «Ancient Israel» (Sheffield: JSOT Press, 1992); B. **Halpern,** *The First Historians* (Harper & Row, 1988); D. M. **Howard** Jr. *An Introduction to the Old Testament Historical Books* (Moody, 1993); K. A. **Kitchen,** *On the Reliability of the Old Testament* (Eerdmans, 2003); N. P. **Lemch***e, Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Sheffield: JSOT Press, 1988); B. O. **Long,** *I Kings with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9; Eerdmans, 1984); V. P. **Long,** *The Art of Biblical History* (Zondervan, 1994); ídem (ed.), *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (Eisenbrauns, 1999); A. R. **Millard,** J. K. **Hoffmeier,** y D. W. **Baker,** eds., *Faith, Tradition, and History* (Eisenbrauns, 1994); I. **Provan,** «Ideologies, Literary and Critical», *JBL* 114 (1995): 585-606; I. **Provan,** V. P. **Long,** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); G. W. **Ramsey,** *The Quest for the Historical Israel* (John Knox, 1981); T. L. **Thomson,** *Early History from the Israelite People from the Written and Archeological Sources* (Leiden: Brill, 1992); J. **van Seters,** *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Westminster/John Knox, 1992); ídem, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Westminster John Knox, 1994); K. W. **Whitelam,** *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (Routledge: Londres, 1996).

Advertencias

Incluso lectores nuevos de la Biblia han oído la advertencia de que hay que leer la Biblia «en su contexto» y no tratar los pasajes en forma aislada. Sin embargo, muchos entienden que el contexto es solo literario y luego olvidan leer la Biblia en su contexto histórico, es decir, la época en que se escribió y acerca de la cual presenta narraciones.

Una causa de ello es la interpretación equivocada que describe a la Biblia como un libro atemporal. La Biblia es un libro atemporal solo en el sentido de que ha venido impactando a todas las generaciones. Los libros de la Biblia también están enmarcados

en una cultura. Se escribieron para personas de la antigüedad en una lengua y cultura y con convenciones literarias que entendían.

Como lectores modernos, estamos alejados de los eventos que indujeron a escribir los libros. Por ello, aun cuando la autoridad de la Biblia se centra en el texto y no en los eventos que narra, sigue teniendo suma importancia leer la Biblia a la luz de la época de la que procede.

Como tales, los libros de la Biblia tienen cuidado en señalar su edad relativa. No todos los libros se pueden fechar con precisión, pero, con pocas excepciones, cada libro informa al lector de la época en que se escribió y describe eventos de índole histórica.

Si bien la ignorancia del contexto histórico de la Biblia amenaza la correcta comprensión de la misma, el lector se enfrenta con otro peligro importante. Se trata de la imposición de valores occidentales, contemporáneos, en los escritos históricos del Antiguo Testamento.

Tiene, pues gran importancia que no solo describamos el valor de un enfoque histórico para el Antiguo Testamento, sino que también analicemos la naturaleza de la historiografía del Antiguo Testamento.

¿Qué es historia?

En primer lugar, es importante distinguir entre historia e historiografía. Aquella se refiere a los eventos que han ocurrido en el pasado, y ésta a escribir acerca de los eventos. Preguntar si un libro es histórico o no resulta complejo. Podría referirse a la intención de un autor o a su éxito en lograr lo que pretendía.

En este libro, cuando identificamos el género literario de un libro como histórico, lo que afirmamos es que la intención del autor es de anticuario. Debemos, sin embargo, ir más allá. Un libro puede pretender ser histórico, pero no ser un libro de texto de historia en el sentido moderno de la palabra. En otros términos, la historia difiere de una representación del pasado grabada en imágenes por cuanto involucra a un historiador, a alguien que debe interpretar estos eventos para su público de la época. En realidad, como lo ha indicado Howard, «Solo es ‘historia’ el relato que trata de presentar el pasado en forma coherente» y «todo escrito histórico ofrece por necesidad una ‘perspectiva’, es incluso ‘subjetivo’, en el sentido de que debe su forma a la actividad de su autor en seleccionar y comunicar el material» (1993, 30). La subjetividad implicada en la narración histórica no invalida la intención histórica, como alegan algunos escépticos; antes bien, el intérprete del historiador bíblico debe tomar en cuenta la perspectiva que tiene éste del pasado.

La historia bíblica sí tiene un interés de anticuario. El autor (o autores) del Pentateuco creían que Dios creó de hecho el universo en el pasado, que Abraham emigró desde Mesopotamia a Palestina, que Moisés dividió el Mar Rojo, que David

subió al trono de Israel, que el reino se dividió bajo el hijo de Salomón, que los babilonios derrotaron a los israelitas, que Esdras y Nehemías lideraron una reforma en la comunidad postexílica. Sin embargo, la historicidad de estos hechos se presume por cuanto se afirman y no se demuestran. La preocupación del texto no es demostrar la historia, sino más bien inculcar en el lector la importancia teológica de estos actos. En el texto bíblico la historia y la teología están íntimamente conectadas.

En realidad, la historia bíblica no es historia objetiva, es decir, historia sin interpretación, sino más bien historia narrada con un propósito divino. Por esta razón, los comentaristas se han referido a la historia bíblica como «historia teológica», «historia profética» e «historia de la alianza». Esta última es especialmente sugerente, porque la alianza es la metáfora primordial para la relación divino-humana que se utiliza en la Biblia, y la Biblia describe esta relación desde la época de Adán y Eva (Génesis) hasta el momento de la consumación (Apocalipsis).

Además, debemos analizar la relación entre historia y ficción, sobre todo a la luz de los trabajos de eruditos como Alter (1981), quienes tienden a confundirlas. Alter menciona el artificio literario de los libros históricos de la Biblia y los llama «historia ficticia» o «ficción histórica». Como lo señala Long (1994, 66), sin embargo, «la categoría de ficción aplicada a la historiografía bíblica es posible pero engañadora, dado que, después de todo, un relato de algo no es literalmente ese algo. Más bien la ficción es un género que no lo limita cualquier ‘algo’». Propone el adjetivo «artística» en lugar de «ficticia» para describir el «intento creativo, aunque limitado, de describir e interpretar eventos o secuencias de eventos significativos del pasado»[2].

Este tema conduce al aspecto de la historicidad. ¿Es importante que los eventos ocurrieran de hecho en el espacio y en el tiempo en el pasado? Ramsey formula la pregunta de manera perspicaz: «Si Jericó no fue arrasada ¿es en vano nuestra fe?» (1981; véase el análisis en Long 1994, 83 ss.).

La forma en que se formula la pregunta induce a una respuesta simplista. La destrucción de Jericó no tiene relación directa con nuestra fe en Cristo. Con todo, de una manera indirecta, la pregunta es crucial. Plantea sin duda el tema de la base epistemológica de nuestra fe. Muchas personas, incluso modernas, concordarán con Pablo cuando afirma: «si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación no sirve para nada, como tampoco la fe de ustedes» (1 Co. 15:14, el versículo con cuya formulación Ramsey hace la pregunta). Nuestro conocimiento de la resurrección proviene de la Biblia, que pretende ser la Palabra de Dios y por ello reivindica ser confiable. Los Evangelios se presentan como relatos históricos, aunque teológicos y artísticos, de la resurrección. El libro de Josué, como uno de los ejemplos de un libro histórico del Antiguo Testamento, también se presenta como un relato de intervenciones pasadas de Dios para salvar a su pueblo. Sobre esta base, aparte de sensibilidades y deseos modernos arbitrarios, ¿aceptaríamos la enseñanza de los Evangelios y rechazaríamos la

enseñanza de Josué? Así pues, tener sospecha de la historicidad fáctica de la destrucción de Jericó o rechazarla sí constituye de hecho un obstáculo para la fe. La historicidad de los libros históricos del Antiguo Testamento es importante porque «la Biblia alega muchas veces, de manera explícita o implícita, la realidad de los eventos que narra. En el nivel más fundamental, en el centro mismo de las creencias cristianas, está el hecho de que Cristo sí murió de hecho por los pecados de la humanidad y luego resucitó de la tumba en una gran victoria sobre la muerte. Esto constituye el fundamento y la base de nuestra fe» (Howard 1993, 35).

Historia y lo sobrenatural

Al analizar el tema de la historia y la Biblia, un punto crucial es la presencia de eventos sobrenaturales. Esto hace aflorar de inmediato el papel de lo que presupone el intérprete.

En el Antiguo Testamento se mencionan una zarza que arde pero no se consume, un asno que habla, muertos que vuelven a la vida, mares que se dividen, el sol que se detiene a mitad del firmamento, y mucho más. Si un intérprete aborda al Antiguo Testamento como lo haría con cualquier otro libro, es decir, si considera que fue escrito desde una posición humana, acerca de asuntos humanos, se justifica el escepticismo. Un segundo intérprete, sin embargo, que acepta la realidad de Dios y que cree que Dios es la voz final y orientadora de la Biblia, no tendrá dificultad en aceptar los eventos sobrenaturales de la Biblia.

Ahí, claro está, es donde se atasca el diálogo entre los eruditos conservadores y los críticos. Sin embargo, los conservadores deberían evitar la tendencia a considerar en demasía a la Biblia como historia. En la interpretación de ciertos libros, deben abordarse preguntas legítimas en cuanto a su género. ¿Por qué hay diferencias entre la narración de los mismos eventos en Samuel-Reyes en comparación con Crónicas? ¿Cuál es la médula histórica de la historia de Job? ¿Es Jonás historia o parábola? Estos aspectos se abordarán en capítulos posteriores.

El reto del minimalismo

La década de 1990 fue testigo de un creciente escepticismo acerca de la posibilidad de poder reconstruir la realidad histórica a partir de la Biblia Hebrea. Pese a las diferencias entre autores como Davies, Thompson, Whitelam y Lemche y otros, han llegado a ser considerados como parte de una escuela de pensamiento que se conoce comúnmente como *minimalismo.* El nombre se originó luego de que concluyeran que en el texto se puede encontrar solo un mínimo de memoria histórica. De hecho, Whitelam (1996, 69) llegó a proclamar «la muerte de la ‘historia bíblica’».

En esencia, el argumento de ellos es el siguiente: dado que el texto bíblico no es un trabajo objetivo de historia, debe recibir apoyo de parte de la evidencia extrabíblica antes de que se consideren verdaderas sus afirmaciones históricas. Considerando que la

evidencia directa y específica es muy escasa y, en muchos casos, no es realista esperar encontrar dicha evidencia, el valor del texto bíblico como fuente histórica queda limitado drásticamente. Los minimalistas incluso ponen en tela de juicio la exigua evidencia directa que sí poseemos (la estela de Merneptah, el epígrafe de David, y así sucesivamente). Pareciera que los minimalistas tienen el propósito de desacreditar el texto como historia confiable. Más bien, según la opinión de ellos, proponen una forma más objetiva de reconstruir la historia de Palestina, esto es, por medio de la arqueología, ignorando los obvios problemas hermenéuticos e ideológicos inherentes en esa disciplina científica (véase más adelante).

El masivo escepticismo de los minimalistas difícilmente podría justificarse y ha recibido duras críticas (véase Provan, Long y Longman). Aun así, sus críticas pueden llevarnos a una perspectiva más sofisticada de la naturaleza de la historiografía bíblica, tema al cual nos dedicamos a continuación.

La naturaleza de la historiografía bíblica

La historia bíblica no es un relato objetivo de eventos puramente humanos. Es un relato apasionado de intervenciones de Dios en la historia en cuanto actúa en el mundo para salvar a su pueblo. En consecuencia, es «historia teológica», «profética», «de alianza». Esta historia se caracteriza por los siguientes rasgos:

Selectividad. Ninguna historia lo puede contar todo acerca del tema que la ocupa. Tomaría más tiempo escribir acerca de un evento que experimentarlo si la meta del historiador fuera ser exhaustivo. Así pues, escribir historia implica selectividad. ¿Qué se incluirá y qué se excluirá?

Se puede ilustrar este punto con una mirada a los relatos sinópticos del reinado de David en Samuel-Reyes y en Crónicas. En el primero, se encuentra un largo relato del pecado de David con Betsabé y del papel posterior que desempeña la mujer en la transición del reinado a Salomón (2 S. 11-12; 1 R. 1-2), pero en Crónicas ni se menciona a esa mujer (excepto en la genealogía en 1 Cr. 3:5).

Pero la selectividad no nace solo de la necesidad de espacio, sino que también forma parte de la función e intención del historiógrafo. El historiador bíblico no está interesado en cada uno de los aspectos del pasado, sino que se centra en la comunidad de Israel (a menudo representada por su rey). Y aunque los intereses de la comunidad a menudo encuentran expresión en la vida política y militar del pueblo de Dios, los libros históricos del Antiguo Testamento no se interesan en la política por la política misma, sino solo en cómo las acciones políticas y militares impactan la relación de Israel con Dios.

Una de las claves para una interpretación adecuada de los libros históricos bíblicos es descubrir la intención de los escritores y cómo afecta esto su principio de selectividad. Estos aspectos se abordarán en los capítulos siguientes al estudiar libros

concretos, pero podemos ilustrar nuestro punto en forma rápida, aunque no exhaustiva, mediante la comparación de Samuel-Reyes y Crónicas. Samuel-Reyes enfatiza los pecados de los reyes tanto de Israel como de Judá, sobre todo su repudio de la ley de centralización. Se insiste en el papel de los profetas, así como en el castigo diferido por parte de Dios. Nuestros últimos capítulos en Samuel y Reyes sugerirán que la evidencia indica para este libro una fecha exílica y que su intención fue responder a la pregunta: «¿Por qué nosotros, el pueblo escogido por Dios, estamos en el exilio?» Así, por ejemplo, encaja en el propósito de este historiador incluir el relato de Betsabé, que pone de relieve los pecados de David. Por otra parte, Crónicas se centra solo en Judá, minimiza los pecados de los reyes, y se interroga acerca de la continuidad histórica de Judá respecto al pasado. Se enfatiza la información acerca del templo. Habiendo descubierto que la composición de esta obra histórica data del período de restauración, vemos que su principio de selectividad nace de dos interrogantes: «¿Qué debemos hacer ahora que estamos de regreso en el país?» y «¿Qué conexión tenemos con Israel en el pasado?»

Énfasis. Esta característica está estrechamente conectada con la anterior. No todos los actos de Dios, no todo lo que le ocurrió a Israel, tenía la misma importancia para los historiadores bíblicos. Se enfatizan algunos eventos y no otros. Así pues, el énfasis con frecuencia sustenta la intención del libro en una forma semejante a como lo hace el principio de selectividad. Por ejemplo, el énfasis en el templo en Crónicas en contraste con Samuel nace, por lo menos en parte, del hecho de que en esa época se estaba reconstruyendo el templo. Por ello, mediante el empleo del énfasis y con el uso de analogías respecto al pasado, el Cronista muestra la continuidad entre el pueblo de Dios al final de período del Antiguo Testamento y el pueblo de Dios en la época de Moisés y David.

Pero a veces el énfasis tiene otros fines más didácticos. De las muchas ciudades que fueron destruidas en tiempo de la conquista, destacan dos en el relato en cuanto a énfasis: Jericó y Hai. Se enfatizan éstas porque son las primeras y también porque son un paradigma de la forma adecuada de librar una guerra santa. La lección de Jericó (Jos. 6) es que la obediencia al Señor conduce a la victoria militar, en tanto que la lección de Hai (Jos. 7) es que la desobediencia, incluso de una sola persona, frenará la conquista.

Orden. La mayor parte de la historia bíblica sigue un orden más o menos cronológico. En gran parte relata la historia de Israel bajo el reinado de sus distintos reyes. Sin embargo, la cronología no es una camisa de fuerza, como se puede constatar en una serie de pasajes del relato. De vez en cuanto tienen precedencia otros intereses, a menudo temáticos.

Por ejemplo, 1 Samuel 16:14-23 relata el servicio inicial de David ante Saúl como músico cuyo don calmaba al alma atormentada de aquél. El capítulo siguiente

introduce por segunda vez a David como el vencedor de Goliat. El problema con la segunda historia es que cuando David es presentado a Saúl, el rey no lo reconoce (17:58); esto sería extraño si ya había servido en la corte de Saúl por un cierto tiempo. Una posible explicación de esta anomalía es que el texto no se centra en informar de manera cronológica, sino que pretende ofrecer una presentación doble de David, quien de joven ya había manifestado los dones que más adelante lo harían famoso como el dulce cantor de salmos de Israel, así como el poderoso guerrero del Señor.

Aplicación. Ya hemos comentado que los historiadores bíblicos no tratan de ser imparciales. No eran historiadores modernos en busca de los hechos desnudos de la historia. Por el contrario, eran profetas que ofrecían la Palabra de Dios a su pueblo. Eran los vehículos de la interpretación que daba Dios a sus propias intervenciones santas.

De hecho, no es engañoso ver a los historiadores de Israel como predicadores. Sus textos son los eventos. Los aplican con celo a la congregación de Israel. Estos textos son una magnífica integración de historia, literatura, moralidad y teología.

Historia bíblica y arqueología

Bibliografía

W. F. **Albright,** «The Impact of Archaeology on Biblical Research—1966» en *New Directions in Biblical Archaeology,* ed. D. N. Freedman y J. Greenfield (Doubleday, 1969): 1-14; W. G. **Dever,** «Archaeological Method in Israel: A Continuing Revolution», *BA* 43 (1980): 40-48; ídem. «Retrospects and Prospects in Biblical and Syro-Palestinian Archaeology», *BA* 45 (1982): 103-8; I. **Finkelstein** and N. A. **Silberman,** *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of lts Sacred Texts* (Free Press, 2001); K. A. **Kitchen,** *On the Reliability of the Old Testament* (Eerdmans, 2003); G. E. **Wright,** «Archaeological Method in Palestine—An American Interpretation», *Eretz Israel* 9 (1969): 125-29; ídem. «The Phenomenon of America Archaeology in the Near East», en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck,* ed. J. A. Sanders (Doubleday, 1970), 3-40.

Como la Biblia tiene una intención histórica, afirma hechos sucedidos en el pasado. La arqueología es el campo de estudio que investiga los vestigios materiales de una cultura para reconstruir su historia. Por ello dos fuentes, el texto bíblico y los vestigios materiales que el estudio arqueológico recupera, reivindican el pasado.

Se discute mucho acerca de la relación entre estos dos objetos de estudio.

Algunos alegarían que la arqueología es la sirvienta de los estudios bíblicos. Aquella es silenciosa de manera que, para que los restos hablen, debemos acudir a textos como la Biblia. Otros objetan con vigor en contra de un papel subordinado de dicha disciplina (Dever), incluso rechazando la etiqueta de arqueología bíblica a favor de arqueología sirio-palestina por ser más neutral (aunque recientemente Dever ha revocado su postura). Incluso en la actualidad algunos arguyen que la arqueología es la única guía verdadera para poder reconstruir la historia de la antigüedad, ya que fuentes como el Antiguo Testamento están cargadas de una ideología (véase anteriormente acerca del minimalismo y también Finkelstein y Silberman, quienes arguyen que la historia bíblica es mayormente un trabajo de la imaginación y que fue elaborado durante el reino del rey Josías en el siglo VII).

Esta obra no es una historia bíblica, (para lo cual véase Provan, Long y Longman, 2003; y Kitchen 2003) pero debemos abordar por unos instantes los aspectos hermenéuticos implicados en la arqueología con el fin de determinar su valor en conexión con la historiografía bíblica. El tema de hecho es muy complejo, y los interesados en el mismo deberían acudir a otras fuentes para seguirlo estudiando (véase la bibliografía). Sin embargo, para nuestros fines, podemos señalar que la utilización de la arqueología conlleva más que simplemente excavar restos para contraponerlos a hechos bíblicos.

Ya hemos examinado algunos de los aspectos implicados del lado textual. Por ejemplo, en la Biblia no se nos ofrecen simplemente hechos descarnados. Por otra parte, debemos señalar que los restos arqueológicos también requieren interpretación. Esto conlleva los postulados del intérprete al igual que el intérprete de los textos comienza a partir de ciertos supuestos. De hecho, se puede defender que la arqueología es una disciplina más subjetiva precisamente porque los objetos son silenciosos (con la excepción de material textual extrabíblico, que también se ve sometido a los mismos planteamientos que la interpretación del texto bíblico) en contraposición al texto bíblico, que nos brinda interpretación de eventos.

En último término, resulta demasiado simplista esperar de la arqueología ya sea una verificación independiente de lo que la Biblia presenta, ya sea una refutación científica de lo mismo. En el análisis de la fecha del Éxodo se puede encontrar un ejemplo concreto de esto.

Análisis literario

Bibliografía

R. **Alter,** *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, 1981); ídem. «A Response to Critics», *JSOT* 27 (1983): 113-17; ídem. *The Art of Biblical Poetry* (Basic Books, 1985); A. **Berlin,** *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond, 1983); idem. *The Dynamics of*

Biblical Parallelism (Indiana University Press, *1985);* P. **Brooks,** *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative* (Vintage Books, 1984); G. B. **Caird,** *The Language and Imagery of the Bible* (Westminster, 1980); S. **Chatman,** *Story and Discourse* (Cornell University Press, 1978); N. **Frye,** *Anatomy of Criticism* (Princeton University Press, 1957); ídem. *The Great Code* (London: Ark, 1982); S. A. **Geller,** *A Parallelism: Early Biblical Poetry* (HSM 20; Missoula: Scholars, 1979); J. **Kugel,** *The Idea of Biblical Poetry* (New Haven: Yale University Press, 1981); T. **Longman III,** «A Critique of Two Recent Metrical Systems», *Bib* 63 (1982): 230-54; ídem. «Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory and the Evangelical», WTJ 47 (1985): 46-67; ídem. *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (FCI 3; Zondervan, 1987); ídem. *How to Read the Psalms* (InterVarsity, 1988); ídem. «Storytellers and Poets in the Bible: Can Literary Artifice Be True?» en *Inerrancy and Hermeneutics*, ed. H. M. Conn (Baker, 1988), 137-49; T. **Longman III** y L. **Ryken,** eds. *A Complete Literary Guide to the Bible* (Zondervan, 1993); R. **Lowth,** *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1778, reimpresión London: T. Tegg and Son, 1835); M. **Minor,** *Literary-Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography* (Locust Hill, 1992); M. **O'Connor,** *Hebrew Verse Structure* (Eisenbrauns, 1980); G. R. **Osborne,** *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (InterVarsity, 1991); M. H. **Pope,** *Song of Songs* (AB 7C; Doubleday, 1977); M. A. **Powell,** *What is Narrative Criticism?* (Fortress, 1990); D. **Rhoads** y D. **Michie,** *Mark as Story: The Introduction to the Narrative as Gospel* (Fortress, 1982); L. **Ryken,** *How to Read the Bible as Literature* (Zondervan, 1984); L. **Ryken,** J. **Wilhoit** y T. **Longman III,** eds., *The Dictionary of Biblical Imagery* (InterVarsity, 1998); M. **Sternberg,** *The Poetics of Biblical Narrative* (Indiana University Press, 1985); D. **Stuart,** *Studies in Early Hebrew Meter* (Missoula: Scholars, 1976); P. **Trible,** *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Fortress, 1994); K. J. **Vanhoozer,** *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Zondervan, 1998); W. G. E. **Watson,** Classical Hebrew Poetry (JSOTS 26; Sheffield: JSOT, 1984).

Historias y poemas

El Antiguo Testamento contiene muy poco material técnico. Casi en su totalidad, su contenido puede describirse bajo dos rubros: historias y poemas. Sin duda que hay elementos como la lista de límites tribales en la segunda parte de Josué, o la descripción de los principales sacrificios en el primer capítulo de Levítico, las leyes en el Pentateuco y la genealogía al parecer interminable que da inicio al libro de Crónicas.

Incluso estos pasajes, sin embargo, están dentro del contexto de historias acerca del pasado de Israel y de las grandes intervenciones de Dios en medio del mismo. No encontramos nada que se parezca a nuestra historia moderna o libros de texto científicos y, sin duda alguna, nada que se parezca a un ensayo o confesión teológicos. Sorprendentemente, encontramos historias y poemas.

Las historias e incluso la poesía llegan a un segmento más amplio del pueblo de Dios que lo hubiera conseguido una forma más técnica y precisa de comunicación. Incluso los más jóvenes y menos educados pueden valorar y entender las historias de Sansón y Dalila, Ester o Rut. Además, las historias y los poemas no solo informan nuestro intelecto. También despiertan nuestras emociones, apelan a nuestra voluntad y estimulan nuestra imaginación en una forma que no podría lograrlo una teología sistemática moderna.

Como una porción tan grande del Antiguo Testamento se encuentra bajo la forma de historias y poemas, es importante plantear el aspecto de la interpretación antes de entrar a estudiar sus diversos componentes. Las culturas difieren en su método de contar historias y escribir poemas y, como intérpretes «foráneos», tenemos que identificar las normas convencionales que dirigieron a los autores bíblicos. Por ello ofrecemos un análisis del contar historias y escribir poesías en el antiguo Israel con la intención de elaborar una «estrategia de lectura» para la interpretación.

Las normas convencionales de la poesía del Antiguo Testamento

El lenguaje de la poesía es sumamente estilizado y suele ser fácil de distinguir de las historias en prosa. La poesía es un lenguaje artificial en el sentido de que no sigue las reglas normales para comunicarse.

Si bien la poesía tiene características propias, no existe un rasgo o conjunto de rasgos que la definan. En casos excepcionales, sobre todo en algunos de los profetas, resulta difícil determinar si el pasaje es poético o prosa muy estilizada.

Concisión. La característica principal de la poesía es la concisión o sobriedad. En tanto que la prosa se compone de frases y párrafos, los poetas utilizan cláusulas breves, agrupadas en varios niveles de repetición y estrofas. Por ello, los versos poéticos son muy breves. Esta característica resulta obvia en muchas traducciones españolas de la Biblia, porque el material poético tiene márgenes más anchos.

La poesía dice mucho en muy pocas palabras. Esta economía de lenguaje se presenta bajo diversas formas, de las que las dos más interesantes son (i) la supresión de conjunciones y otras partículas y (2) la gran frecuencia de imágenes. La segunda se analizará luego, y en cuanto a la primera, se comenta a continuación. Las conjunciones son palabras cortas pero importantes que muestran la relación entre una cláusula y otra. En poesía, sin embargo, se utilizan muy poco, y de forma intencional. Con frecuencia

se sobreentienden, como por ejemplo en el Salmo 23:1: «El Señor es mi pastor, nada me falta» (NVI). En el original no hay conjunciones, pero se sobreentiende una relación causa-efecto. *Como* el Señor es mi pastor, *por consiguiente* nada me falta.

La ausencia relativa de conjunciones en poesía contribuye a su concisión y requiere una lectura más lenta, más reflexiva.

Paralelismo. La mayor parte de la poesía hebrea contiene una cantidad elevada de repetición. La clase más frecuente de repetición se da en una línea de una poesía, aunque puede encontrarse a mayores distancias dentro del salmo (véase Sal 8:1, 9). La repetición, aunque a veces sinónima, rara vez es idéntica.

En la poesía casi siempre está presente. Es también un adorno lingüístico que se encuentra a veces en contextos de prosa. Por tanto, por sí solo no constituye un criterio suficiente para definir un texto como poético. Sin embargo, siempre que haya una alta proporción de versos paralelos podemos tener la seguridad de que estamos ante un pasaje poético. Los versos paralelos no son estrictamente idénticos; son similares, aunque diferentes. No es paralelismo «decir lo mismo utilizando palabras diferentes». Las palabras diferentes de la segunda parte del paralelismo desarrollan el pensamiento de la primera parte de una forma apreciable. Por ejemplo,

> Quiero alabarte, Señor, con todo el corazón,
> y contar todas tus maravillas (Sal. 9:1)

En la segunda parte (también llamada la segunda línea del paralelismo) de este paralelismo de dos líneas bastante típico, el salmista especifica la naturaleza de su alabanza. Responde a la pregunta, ¿Cómo alabaré a Dios? Alabaré al Señor dando testimonio de los grandes hechos de Dios en la historia.

La forma correcta de interpretar un verso paralelo, pues, es reflexionar sobre la relación entre sus partes. No se puede asumir nada con anticipación excepto que la segunda parte que sigue de alguna forma explicará o especificará el primer verso (Kugel; Alter; Berlin; Longman 1988).

El paralelismo es otra razón para ir despacio y meditar sobre la poesía. Toma algunos momentos de reflexión poder determinar la relación entre las líneas de un paralelismo y entre las líneas de un poema en el Antiguo Testamento.

Ritmo. El ritmo desempeña un papel importante en la mayor parte de la poesía del mundo. La poesía griega y latina funciona con esquemas métricos definidos. No sorprende, pues, que los primeros exegetas, formados en retórica clásica, trataran de identificar los cánones métricos de los poemas hebreos utilizando las categorías de la poesía clásica, (p. ej., Josefo, Agustín y Jerónimo).

La búsqueda de la clave para descifrar los misterios del ritmo hebreo ha

continuado desde entonces sin pausa. El obispo Lowth, en su obra magistral sobre poesía hebrea en el siglo dieciocho, consideraba que junto con el paralelismo el metro era una característica esencial de la poesía. No pudo descubrir, sin embargo, el tipo concreto de ritmo que se utilizaba en la poesía hebrea y atribuyó su fracaso a la distancia que lo separaba de la época de la composición.

La reticencia de Lowth no frenó a quienes lo siguieron. Por más de doscientos años diversos eruditos han pretendido haber descubierto por fin los cánones métricos que nos permiten escudriñar e incluso reconstruir poemas. Basta mirar el aparato crítico-textual para constatar con qué frecuencia se introducen correcciones *metri causa* («por razones de la métrica»).

La actitud de eruditos más recientes respecto al ritmo ha cambiado mucho. Cada vez más eruditos han llegado a la conclusión de que en la poesía hebrea no hay ritmo métrico (O'Connor 1980; Kugel 1981). Aunque algunos han seguido arguyendo a favor de esquemas métricos (Stuart 1976), este punto de vista no ha podido convencer a muchos eruditos (Longman 1982).

Imágenes. Aunque en toda la Biblia se encuentran imágenes, se dan con mayor frecuencia e intensidad en las porciones poéticas. Las imágenes contribuyen a la concisión de la poesía, porque permite que los autores comuniquen su mensaje con menos palabras.

El uso de símiles es una forma indirecta de hablar o escribir. A diferencia de la afirmación directa, la imagen compara algo o alguien con otra cosa u otra persona. Por ejemplo, léase Cantar de los Cantares 1:9:

> Tú y tus adornos, amada mía,
> me recuerdan a las yeguas enjaezadas
> de los carros del faraón.

En este versículo quien habla compara dos cosas: su amada y una yegua enjaezada a una de las cuadrigas del Faraón. La diferencia entre los dos objetos en la comparación atrae nuestra atención y nos hace pensar. El paso siguiente es identificar la comparación. En este caso concreto, se requieren ciertos antecedentes culturales para entender el impacto del cumplido. La investigación nos aclara que las cuadrigas de Egipto utilizaban sementales y no yeguas. La presencia de una yegua estimularía sexualmente a los sementales. Pope señala en su comentario (1977: 336-41) que Israel conocía una táctica bélica que utilizaba introducir una yegua en medio de las cuadrigas del enemigo para distraer su atención.

En resumen, pues, la poesía se caracteriza por una gran cantidad de imágenes (Caird). El empleo de imágenes es una razón más para leer despacio y meditar sobre un pasaje. Las imágenes despiertan nuestra imaginación. Es una forma de decir mucho

en pocas palabras. Las imágenes contribuyen también de manera importante a la trama emocional de un pasaje.[3]

Conclusión. Concisión, paralelismo e imágenes son las características más comunes de la poesía hebrea. Es necesario familiarizarse con estas normas convencionales para poder interpretar de manera adecuada el Antiguo Testamento. La poesía, sin embargo, no se lee aplicando una fórmula rígida. Los versos paralelos sufren muchas permutaciones, y aunque algunas imágenes son comunes, otras son exclusivas y deben estudiarse con cuidado en su contexto.

Además, si bien estos son los principales adornos poéticos, los poetas bíblicos utilizan muchos otros recursos. Consulte otros libros de referencia acerca de la poesía bíblica (Watson 1984; Longman 1988) para encontrar otros recursos que se presentan con menos frecuencia.

No es fácil leer poesía hebrea. Requiere tiempo y reflexión cuidadosa acerca de los versos, su relación y su significado. Vale la pena el esfuerzo. Después de todo, mucho del Antiguo Testamento tiene forma poética. De hecho, si se agrupara en un solo lugar toda la poesía, la recopilación sería más larga que el Nuevo Testamento.

Las normas convencionales de las historias del Antiguo Testamento

Aunque el Antiguo Testamento contiene una cantidad considerable de poesía, se escribió primordialmente en prosa. La prosa está más cercana que la poesía a la lengua normal con la que se conversa. Si bien las líneas y las estrofas son los materiales con los que se construye un poema bíblico, las cláusulas y los párrafos son la materia prima de la prosa. También se puede afirmar con certeza que la prosa, en su mayor parte, es menos «literaria» que la poesía. O sea, en la prosa hay menos preocupación por *cómo* se dice algo: el lenguaje no suele ser tan «elevado» o formal, y se utilizan menos metáforas u otros símiles.

Resulta una gran equivocación, sin embargo, establecer una marcada dicotomía entre la prosa y la poesía en la Biblia. Gran parte de los relatos del Antiguo Testamento están moldeados de manera literaria. En consecuencia, la prosa del Antiguo Testamento se parece a lo que llamamos las historias en la literatura y no sorprende, pues, que se puedan someter a análisis literario.

Análisis literario significa aplicar categorías y métodos de teoría literaria contemporánea para descubrir las normas convencionales de la literatura hebrea. Alter (1983, 113-17) comentaba que

> toda cultura, incluso cada época en una cultura particular, desarrolla códigos distintivos y a veces complejos para contar sus historias, que implican desde puntos de vista narrativos, procedimientos de descripción y caracterización, la cuestión del diálogo, hasta el ordenamiento del tiempo y la organización de la trama.

El enfoque literario estudia y hace explícitas las normas convencionales de la literatura bíblica con el fin de entender el mensaje que pretende transmitir. En las páginas siguientes, describiremos los rudimentos de un enfoque literario de la prosa hebrea. Este estudio debería complementarse con algunos de los estudios más completos que se han mencionado en la literatura.

Género. El concepto de género se refiere tanto a la prosa como a la poesía, aunque hemos reservado el análisis del mismo hasta ahora. El género es de importancia crucial, ya que la identificación del género de un texto por parte del lector orienta su estrategia de lectura (véase en Osborne 1991 y Longman 1997 estudios hermenéuticos que toman en serio el tema del género).

El estudio del género reconoce que hay muchos tipos diferentes de literatura. Los autores escogen un vehículo por medio del cual envían un mensaje al lector, y la elección del género indica al lector «cómo tomar» el mensaje. Un ejemplo común y claro es un texto que comienza «Érase una vez...» El autor que comienza su historia de esta forma, está enviando de forma premeditada una señal al lector por medio del empleo de una fórmula tradicional. Los lectores educados y los niños saben que no tienen que leer u oír la historia que sigue como un relato histórico exacto, sino como un cuento de hadas.

La Biblia, sin embargo, es un texto antiguo, alejado de nosotros no solo en el tiempo sino también por cultura. El género es solo una de las normas convencionales que, como mencionó Alter en la cita precedente, es específico de una cultura. Debemos estudiar cada libro bíblico para discernir su género y las implicaciones del mismo para su interpretación. En este capítulo introductorio, proponemos las directrices generales del estudio del género para la interpretación del Antiguo Testamento (véase Longman 1987, 76-83; 1988, 19-36 para más detalles). Cada uno de los capítulos siguientes acerca de libros individuales de la Biblia incluirá un análisis del género del libro.

¿Qué es un género? Género es un grupo de textos que tienen entre sí una o más características en común. Estos textos pueden ser similares en contenido, estructura, fraseología, función, estilo o tono.

Cuando los escritores elaboran su texto, escriben en un contexto literario. Es decir, no producen obras literarias que son totalmente nuevas, sin relación a nada que se haya hecho antes. Escriben en una tradición, que puede de hecho forzarse, pero

nunca romperse. Por ejemplo, las biografías varían bastante unas de otras, pero por definición son similares en contenido, o sea la vida de una persona. Las historias cortas pueden versar sobre diferentes temas, pero se parecen en su extensión relativa y carácter de ficción.

A fin de cuentas, sin embargo, debe admitirse que el género es una categoría flexible (Longman 1985). Esta flexibilidad se ve en dos niveles. En primer lugar, un texto puede pertenecer a géneros diferentes en el mismo nivel de abstracción. Un salmo como el 20 puede verse en la categoría ya sea de cánticos de la realeza o de himnos. El relato de Miqueas (1 R. 22:2; 2 Cr. 18) es a la vez autobiografía de reyes, reportaje de batalla y una historia acerca de la eficacia profética.

En segundo lugar, los géneros son flexibles ya que se dan en diferentes niveles de abstracción en cuanto al texto. Como los géneros se definen según características compartidas, hay diferentes niveles de género, dependiendo de la cantidad de similitudes con otros textos. Un género amplio incluirá muchos textos diferentes que comparten unos cuantos rasgos en común. Un género rígido incluirá unos cuantos textos con muchas características en común.

El Salmo 98 es ejemplo de ello. Encaja en el género de «poesía hebrea» debido a su paralelismo, concisión e imágenes. En otro nivel, se ubica en la categoría más estricta de «himno» debido a su tono de gozo ilimitado. En un nivel todavía más estricto, es un «himno guerrero divino» debido a que, de manera específica, exalta el poder de Dios como salvador en una situación militar.

La importancia del género en la interpretación. El estudio del género tiene implicaciones importantes para la interpretación (Longman 1985). Sin embargo, hay dos que destacan como las más significativas: el género como inductor de una estrategia de lectura y el género como contexto literario secundario.

De forma consciente o inconsciente. La identificación del género despierta expectativas por parte del lector. De hecho, pone en movimiento una estrategia total de lectura. Consideremos la segunda estrofa del Salmo 1:

> En cambio los malvados
> son como paja
> arrastrada por el viento.
> Por esto no se sostendrán los malvados en el juicio,
> ni los pecadores en la asamblea de los justos.

Por varias razones, de inmediato reconocemos estos versos como poesía. Esperamos encontrar imágenes y repeticiones.

En otro pasaje leemos: «En el año duodécimo del reinado de Acaz, rey de Judá,

Oseas hijo de Elá ascendió al trono de Israel, y reinó en Samaría nueve años» (2 R. 17:1). Esta vez nuestra reacción inmediata es que el pasaje es una narración histórica, y reconocemos que el autor pretende comunicar información histórica o cronológica.

Podríamos tener la misma reacción inicial ante las siguientes palabras de Jesús: «Dos hombres subieron al templo a orar; uno era fariseo y el otro recaudador de impuestos» (Lc. 18:10). Estas palabras, sin embargo, van precedidas de «Jesús les contó esta parábola». Estamos frente a una señal explícita de género que induce a una estrategia de lectura muy diferente de lo que adoptamos para el pasaje de 2 Reyes 17. La historia de Jesús es ficticia. De forma más específica, es una ficción didáctica, o sea, que quiere impartir una moraleja al oyente o lector.

Un segundo beneficio importante del estudio del género es que proporciona un contexto literario secundario. Así lo resume N. Frye (1957, 247-48):

> El propósito de la crítica por medio de géneros no es tanto clasificar como aclarar... tradiciones y afinidades, con lo cual se extraen un gran número de relaciones literarias que no se hubieran advertido de no haberse establecido el contexto de las mismas.

En otras palabras, la práctica misma de examinar un conjunto de textos relacionados por su género conducirá a iluminar cada texto individual. Este resultado es especialmente útil para textos individuales que en sí mismos son difíciles de entender pero que se pueden elucidar si se los compara con ejemplos más claros en el mismo género.

Es importante, pues, por razones diferentes identificar el género de un texto. La clasificación del género, al inducir a una estrategia de lectura y excluir expectativas y estándares falsos para juzgar un texto, representa una puerta de entrada al significado del texto.

Dinámica de la narración. El espacio no nos permite un análisis prolijo de la dinámica de la narración bíblica, pero esta breve introducción puede complementarse con una serie de estudios recientes (Alter, Longman, Berlin, Sternberg, Trible). Aquí nos ocuparemos solo de un pequeño grupo de temas escogidos, que se han seleccionado porque revelan normas convencionales culturales peculiares que brindan una idea en cuanto a la estrategia de lectura.

Narrador y **punto de vista.** La descripción del papel del narrador en una historia está estrechamente relacionada con el tema del punto de vista. El narrador desempeña un papel fundamental en moldear la reacción del lector ante el pasaje que está leyendo. El narrador logra la respuesta por medio de toda una serie de formas, desde presentar o excluir información hasta comentarios explícitos.

Las narraciones pueden dividirse en relatos en primera y tercera persona. En el primer caso, el narrador suele ser uno de los personajes de la historia y, en consecuencia, ofrece un punto de vista limitado. El relato en tercera persona se refiere a todos los personajes de manera impersonal, y bajo esta modalidad, el narrador puede desplegar omnisciencia y omnipresencia. Nótese que la mayor parte de las narraciones en la Biblia son relatos omniscientes en tercera persona (entre las excepciones están, por ejemplo, parte de Esdras-Nehemías, la autobiografía de Qohelet en Eclesiastés y los pasajes «nosotros» en Hechos). Rhoads y Michie (1982, 36) describen el punto el punto de vista del narrador en el evangelio de Marcos:

> El narrador no aparece en los eventos de la historia; habla en tercera persona, no está limitado por tiempo ni espacio en la presentación de la historia; es una presencia invisible implícita en todas las escenas, capaz de estar en todo lugar para «contar» la acción; despliega omnisciencia al narrar el pensamiento, sentimientos y experiencias sensoriales de muchos personajes; a menudo se aparta de la historia para ofrecer «apartes» directos al lector, explicando una costumbre o traduciendo una palabra o comentando acerca de la historia; y narra la historia desde un punto de vista ideológico que lo abarca todo.

Esta síntesis describe la mayor parte de la narración bíblica. La voz del narrador con frecuencia es la guía autoritativa en la historia, ofreciendo el punto de vista. El narrador orienta al lector en su análisis y respuesta ante los eventos y personajes de la historia.

Se ha señalado que los lectores reaccionan a un narrador omnisciente en tercera persona con sumisión inconsciente. Rhoads y Michie comentan: «Cuando el narrador es omnisciente e invisible, los lectores tienden a no estar conscientes de los sesgos, valores y visión conceptual del mundo del narrador» (1982, 39). La elección de un recurso literario persuasivo tan poderoso armoniza con la preocupación de la Biblia por proclamar un mensaje autoritativo.

Trama y **personajes.** La trama y los personajes están estrechamente relacionados y solo pueden separarse para fines de análisis. Henry James (citado en Chatman 1978, 112-13) relaciona ambos elementos preguntando: «¿Qué es la naturaleza sino la determinación del incidente? ¿Y qué es el incidente sino la ilustración del personaje?»

Las descripciones de la dinámica de la trama difieren entre los críticos literarios. La primera y más simple es de Aristóteles: describe una trama como compuesta de un comienzo, una sección intermedia y un final. Brooks (1984, 5) define la trama de la siguiente forma muy útil: «La trama es el principio de la interconexión e intención que no podemos establecer sin pasar por los elementos separados, o sea incidentes,

episodios y acciones, de un relato». Poythress (véase Longman 1987, 92) ofrece un análisis más elaborado de la narración que se puede representar de manera gráfica de la siguiente forma:

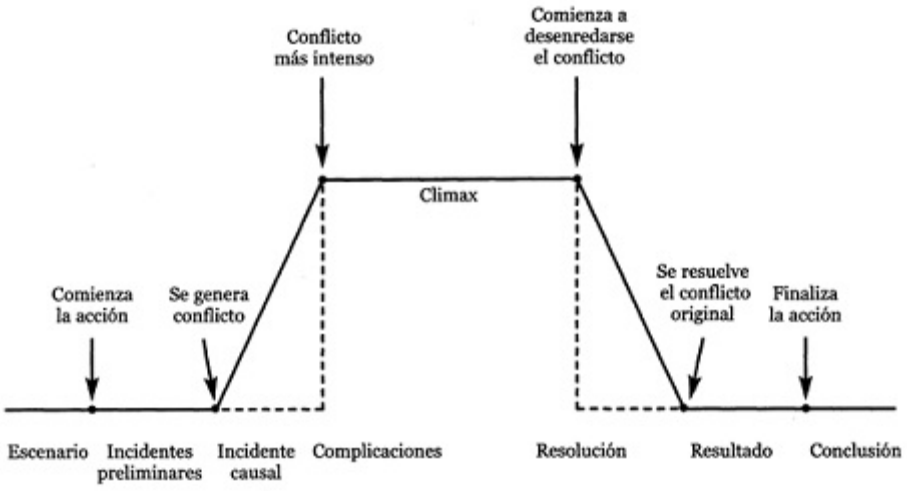
Como regla general, la trama avanza debido a un conflicto. El conflicto genera interés por su resolución. El comienzo de una historia, con su introducción de un conflicto, nos impele a ir avanzando a través de la sección intermedia hasta el final, cuando se resuelve el conflicto.

Al estudiar historias del Antiguo Testamento, un primer paso útil es hacer un análisis sencillo de la trama. Este estudio proporciona el marco para un análisis futuro.

Como se mencionó antes, los personajes constituyen la esencia de la trama. Algunos lectores de la Biblia vacilarán ante esto. ¿Deberíamos tratar a David, Salomón, Esdras, Ester, Jonás, incluso Jesús, como personajes? Esta posición parece equiparar a los personajes bíblicos con el Cid, Don Quijote, el Lazarillo de Tormes o el capitán Acab de Moby Dick y con ello reducirlos a seres ficticios.

Analizar a David como un personaje literario en un texto, sin embargo, no es negar que fuera un rey histórico o que los eventos relatados en los libros de Samuel y Reyes no sean exactos. Debemos admitir, sin embargo, que estamos ante un relato selectivo de la vida de David y podemos aceptar que vale la pena examinar de cerca cómo describe el texto a David y a otros. En otras palabras, debemos reconocer, pues, que estos relatos son moldeados, es decir, la Biblia ofrece relatos selectivos, enfatizados e interpretados de eventos históricos.

Figura 1
Análisis de la narración



Conclusión. Las narraciones en prosa del Antiguo Testamento son multifuncionales. La mayoría trata de ofrecer información históricamente correcta en tanto que conduce al lector a una comprensión teológica más profunda de la naturaleza de Dios y de su relación con su pueblo. Las historias, en su gran mayoría, son obras literarias cuidadosamente elaboradas. Hay diferencias entre, digamos, el relato de José y Levítico en cuanto a intención y sofisticación literaria, pero en la mayor parte de los lugares podemos discernir una conciencia de sí mismos no solo en lo que se dice sino también en cómo se dice. Un análisis literario, aunque solo sea parcial, ayuda a llegar a lo que quiere decir el autor en un libro o pasaje de la Escritura.

Mensaje teológico

Bibliografía

J. **Barr,** *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Fortress, 1999); R. **Beckwith,** *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (SPCK, 1987); W. **Brueggemann,** *Theology of the Old Testament* (Fortress, 1997); W. J. **Dumbrell,** *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Paternóster, 1984); J. Goldingay, Old Testament Theology: Israel's Gospel (InterVarsity, 2003); G. F. **Hasel,** *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Eerdmans, 1975); W. C. **Kaiser,** *Jr. Toward and Old Testament Theology* (Zondervan, 1978); M. G. **Kline,** *Images of the Spirit* (Baker, 1980); T. **Longman III,** *Reading the Bible with Heart and Mind* (NavPress, 1997); E. **Martens,** *God's Design* (Baker, 1981); T. E. **McComiskey,** *The Covenants of Promise: A Theology of Old Testament Covenants* (Baker, 1985); J. **Murray,** «Systematic Theology: Second Article», *WTJ* 26 (1963): 33-46; C. M. **Pate** et al., *The Story of Israel: A Biblical Theology* (InterVarsity, 2004); V. S. **Poythress,** *Symphonic Theology* (Zondervan, 1987); O. P. **Robertson,** *The Christ of the Covenants* (Presbyterian and Reformed, 1980); S. L. **Terrien,** *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (Harper & Row, 1978); W. **VanGemeren,** *The Progress of Redemption: The Story of Salvation From Creation to the New Jerusalem* (Zondervan, 1988); G. **Vos,** *Biblical Theology* (Eerdmans, 1948).

Cada uno de los capítulos siguientes concluye con una sección dedicada al mensaje teológico del libro. Como no es usual que una introducción incluya análisis prolijo de teología, permítasenos explicar. Como se dijo antes, creemos que la meta de la introducción al Antiguo Testamento es preparar a los estudiantes para que lean sus diversos libros con comprensión, es decir, proporcionar la clase de información básica preliminar que les permita salvar la brecha entre el tiempo presente y el contexto antiguo del Antiguo Testamento. En el estudio del Antiguo Testamento hay tres áreas

principales en que debe darse este salto: historia, literatura y teología.

En primer lugar, cada libro se escribió en un contexto histórico específico y se refiere a historia pasada y presente. Como los lectores modernos desconocen este contexto antiguo, las introducciones ofrecen esta clase de información como cosa común y corriente. Segundo, los diversos libros tienen formas literarias diferentes, y para el lector moderno, resulta difícil valorar estas formas literarias porque las pautas literarias convencionales de una cultura antigua difieren de las de las culturas modernas. Sin sugerir una separación radical de las tres categorías, sin embargo, resulta adecuado advertir que el propósito de la Biblia no es ni histórico ni literario; es teológico. Así pues, tercero, creemos que no solo es legítimo sino necesario introducir a los estudiantes a la función teológica de los diversos libros del Antiguo Testamento con el fin de que alcancen un nivel adecuado de competencia como lectores.

Es cierto que la clase de información que ofrecemos en esta tercera sección se puede encontrar en otras fuentes: monografías, artículos de revistas y sobre todo comentarios. Pero se trata de fuentes dispersas, de modo que es valioso recopilar en un solo volumen breves declaraciones del mensaje teológico de cada libro del Antiguo Testamento.

Otra manera de justificar la inclusión de la teología en una introducción al Antiguo Testamento es simplemente señalar que los aspectos históricos, literarios y teológicos están entrelazados y resulta provechoso tratarlos juntos. En todo caso, hace falta describir la clase concreta de enfoque teológico que se asume en esta introducción, y pasamos ya a ello.

Teología en el contexto del Antiguo Testamento

Teología aquí se refiere a exposiciones acerca de Dios, su naturaleza e, incluso más importante, su relación con sus criaturas. Formula la pregunta, ¿Qué dice un libro a quien lo lee acerca de Dios y de su relación con él?

El primer paso hacia un acercamiento adecuado al propósito teológico de un libro es averiguar el mensaje que se dirige al público de esa época, el público que escuchó o leyó por primera vez el libro. ¿Qué aprendieron acerca de Dios? Nuestra exposición se limitará y centrará en lo que hemos decidido que consisten los temas principales de un libro. Esta información se logra cuando los intérpretes se aíslan de su entorno contemporáneo y se imaginan como parte del ambiente antiguo del libro. Es obvio que esta lectura del texto conlleva acceder a la iluminación que arroja el Nuevo Testamento al Antiguo. Además, como señaló John Murray hace bastantes años, la teología bíblica se sitúa entre la exégesis y la teología sistemática. Es decir, los temas principales de los libros bíblicos se llegan a comprender mediante una cuidadosa exégesis de textos

bíblicos concretos. Además, este estudio de temas bíblicos proporciona los datos para la labor de la teología sistemática.

¿Un tema central para la teología del Antiguo Testamento?

¿Hay unidad en el mensaje del Antiguo Testamento o más bien una diversidad irreconciliable? (véase el reciente trabajo de Enns [2005])

Esta pregunta ha ocupado una posición central en los estudios teológicos recientes del Antiguo Testamento. De hecho, es una pregunta que también ha tenido una importancia determinante para la disciplina más amplia de teología bíblica.

Se han hecho muchos intentos, incluso en años recientes, de presentar la teología del Antiguo Testamento (Hasel). Entre los autores evangélicos recientes, esta tendencia con frecuencia ha asumido la forma del estudio de un tema central bajo el cual, se piensa, se puede explicar todo el mensaje del Antiguo Testamento. La promesa de Dios (Kaiser), su designio (Martens), el pacto (Robertson, McComiskey, Dumbrell) y la teofanía (Kline) se encuentran entre los temas más populares escogidos como centro de la teología del Antiguo Testamento.

Estos intentos, sin embargo, no han conseguido persuadir a la mayor parte de la comunidad erudita. No parece posible subordinar toda la revelación bíblica a un solo tema. La más recalcitrante es la literatura sapiencial. En consecuencia, los teólogos del Antiguo Testamento se han preguntado si hay en verdad un tema central. La respuesta más productiva a esta situación ha provenido de quienes argumentan que, si bien hay una unidad orgánica en la revelación bíblica, también hay una diversidad obvia. Poythress ha acuñado para este enfoque el término «perspectiva múltiple». Esta clase de enfoque en la teología bíblica está más de acuerdo con la naturaleza rica y sutil de la revelación bíblica.

La pregunta que se hace la teología bíblica es: ¿Cuál es el mensaje de la Biblia? Bajo este enfoque «perspectiva múltiple» se responde que la Biblia es acerca de Dios. El Antiguo Testamento en particular es un mensaje del Dios de Israel acerca del Dios de Israel. Sin embargo, no es acerca de Yahvé en abstracto. En el Antiguo Testamento hay muy poca, quizá ninguna, teología abstracta. No, el Antiguo Testamento es una revelación acerca de Yahvé en relación con el género humano, en concreto con su pueblo escogido. Además, esta relación no se describe, sino que se narra. Hay una dimensión histórica en la revelación bíblica. Por ello una teología bíblica adecuada debe tomar en cuenta tanto el tema de la Biblia, que es la relación divina-humana, como el hecho de que el mensaje de la Biblia se cuenta a través del tiempo.

Terrien ha escrito una teología con Yahvé como clave, pero se trata de un centro demasiado general. Decir que el Antiguo Testamento trata acerca de Dios, incluso decir que trata de Dios en relación con su pueblo, en realidad no informa. El enfoque de «perspectiva múltiple» en la teología bíblica toma en cuenta la naturaleza

polifacética de la relación de Dios con sus criaturas. Resalta, en particular, la variedad de metáforas que enfatizan diferentes aspectos de esa relación. Ninguna metáfora sola puede captar la riqueza de la naturaleza de Dios o la maravilla de su relación con sus criaturas. La compasión y amor de Dios por sus criaturas está detrás de la imagen de la relación madre-hijo (Sal. 131), así como la metáfora del matrimonio (Cantares). En la metáfora del pastor-ovejas se sugiere su capacidad para guiar con amor a su pueblo (Sal 23). La sabiduría de Dios se describe en la metáfora de la Sabiduría (Pr. 8-9). El poder y la autoridad de Dios sobre su pueblo se transmiten por medio de una serie de imágenes, incluyendo la de rey (la imagen pacto-tratado tiene su lugar aquí) y también el tema muy presente del guerrero divino.

Así pues, los estudios bíblico-teológicos más fructíferos son los que se centran en una de estas importantes metáforas de la relación y la siguen desde el comienzo de la revelación bíblica hasta su fin, desde el Génesis hasta Apocalipsis. Muchos años atrás Vos, el padre de la teología bíblica moderna, mostró cómo la revelación era un reflejo para la historia de la revelación. Así, del mismo modo que el plan redentor de Dios avanzó a través de los siglos, también se fue desarrollando la historia de la revelación.

El Antiguo Testamento desde la perspectiva del Nuevo Testamento

Cada uno de los capítulos siguientes contiene una sección titulada «Perspectiva novotestamentaria». En ella se siguen en el Nuevo Testamento uno o más temas principales del libro del Antiguo Testamento. Hay muchos puntos en torno a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que se presuponen aquí pero que otros han analizado en otras obras (Vos, VanGemeren, Longman 1997). Un texto básico que induce a ese acercamiento se encuentra en el evangelio de Lucas. En su aparición después de la resurrección a dos discípulos anónimos, Jesús comenta, de manera pertinente: «¡Qué torpes son ustedes... y qué tardos de corazón para creer todo lo que han dicho los profetas! ¿Acaso no tenía que sufrir el Cristo estas cosas antes de entrar en su gloria?» (Lc. 24:25-27). Luego de nuevo ante un círculo más amplio de discípulos Jesús dijo: «tenía que cumplirse todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (v. 44).

Robert Beckwith (1987, 111-15) ha mostrado de manera convincente que en ambos casos Cristo habla de todo el Antiguo Testamento. En otras palabras, el Antiguo Testamento no proporciona simplemente textos que anuncian el Mesías que ha de venir. Sus temas principales apuntan a la venida, sufrimiento y gloria de Cristo. Los autores tienen la esperanza de que nuestros lectores aprendan a valorar la naturaleza cristocéntrica del Antiguo Testamento.

2

GÉNESIS

El primer libro de la Biblia inicia de manera adecuada con la frase «En el principio». Esta frase (heb. *bereshit*) también se utiliza como título del libro en la tradición judía. De hecho, es un libro de comienzos u «orígenes», como lo sugiere su título en español Génesis (derivado de la Septuaginta [Gn. 2:4a como su fuente probable]). Aunque se cita pocas veces en otros lugares, el libro es básico para el resto de la Torá (los cinco primeros libros de la Biblia), para el Antiguo Testamento, e incluso para el Nuevo Testamento.

Estos cinco libros de la Torá forman parte de una unidad de historia, trama y tema que los une, al igual como su atribución tradicional a un solo autor, Moisés (véase más adelante). Por ello será imposible aislar por completo a Génesis de los otros cuatro libros en el análisis que sigue de la autoría, estilo y mensaje teológico.

Génesis abarca un período sumamente largo de tiempo, más largo quizá que el resto de la Biblia junta. Comienza en el lejano pasado de la creación, evento acerca de cuya fecha absoluta ni siquiera podemos conjeturar, a través de milenios hasta llegar a Abraham al final del capítulo 11. En ese momento la línea narrativa comienza a avanzar más despacio y se centra en cuatro generaciones de la familia de la promesa en su desplazamiento de Mesopotamia a la tierra prometida, para concluir el libro en Egipto. Así pues, tenemos un libro de fundamentos que abarca un período de tiempo de duración desconocida y que sigue al pueblo de Dios en su desplazamiento de un extremo del Oriente Próximo al otro.

Bibliografía

Comentarios

G. C. **Aalders**, *Genesis* (BSC; Zondervan, 1981); W. **Brueggemann**, *Genesis* (Interp.; John Knox, 1982); U. Cassuto, *Commentary on Genesis*, 2 vols. (Jerusalem: Magnes, 1964); G. W. **Coats**, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL1; Eerdmans, 1983); V. **Hamilton**, *Genesis 1-17* (NICOT; Eerdmans, 1990); ídem, *Genesis 18-50* (NICOT; Eerdmans, 1995); J.E. Hartley, *Genesis* (Hendrikson, 2000); D. **Kidner,** *Genesis* (TOTC; InterVarsity, 1967); K. A. **Matthews**, *Genesis 1:1-11:26* (NAC;

Broadman, 1996); R. W. **Moberley**, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (Fortress, 1992); M. **Noth**, *Exodus* (Westminster, 1962); O. P. **Robertson**, *Christ of the Covenants* (Baker, 1980); J. H. **Sailhamer**, «Genesis» en F. E. Gaebelein, ed. The Expositor's Bible Commentary (Zondervan, 1990); N. M. **Sarna**, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Jewish Publication Society, 1989); J. **Skinner**, *Genesis* (ICC; T. & T. Clark, 1910); E. A. **Speiser**, *Genesis* (AB 1; Doubleday, 1964); G. von **Rad**, *Genesis* (OTL; Westminster, 1961); B. K. **Waltke**, *Genesis* (Zondervan, 2001); J. H. **Walton**, *Genesis* (NIVAC; Zondervan, 2001); G. J. **Wenham**, *Genesis 1-15* (WBC1; Word, 1987); C. **Westermann**, *Genesis: A commentary* (Ausgsburg, 1984-86).

Monografías y artículos

T. D. **Alexander**, Abraham in the Negev: *A Source-Critical Study of Genesis 20:1-22:19* (Paternoster, 1997); O.T. **Allis**, *The Five Books of Moses* (Presbyterian and Reformed, 1943); R. **Alter**, *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, 1981); ídem. «Harold Bloom's 'J'», Commentary 90 (1990), 28-33; J. **Barton**, *Reading the Old Testament* (Westminster, 1984); H. **Blocher**, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* (InterVarsity, 1984); H. **Bloom**, (con D. Rosenberg) *The Book of J* (New York: Grove Weidenfeld, 1990); P. **Borgman**, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (InterVarsity Press, 2001); D. M. **Carr,** *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Westminster John Knox, 1996); U. **Cassuto**, *The Documentary Hypothesis* (Jerusalem: Magnes, 1961 [edición hebrea, 1941]); B. S. **Childs**, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (IOTS; Fortress, 1979); D. L. **Christiansen**, y M. **Narucki**, «The Mosaic Authorship of the Pentateuch», *JETS* 32 (1989): 465-72; D. J. **Clines**, *The Theme of the Pentateuch* (Sheffield, 1978); T. B. **Dozeman**, *God on the Mountain* (SBLMS; Missoula: Scholars, 1989); B. **Eichler**, «Nuzi and the Bible: A Retrospective», en *DUMU-E-DUBBA-A: Studies in Honor on Ake W. Sjoberg*, ed. H. **Behrens** et al. (Samuel Noah Kramer Fund, 1989), 107-19; J. A. **Emerton**, «An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative, Parte II», VT 38 (1988); J. P. **Fokkelman**, *Narrative Art in Genesis* (Assen and Amsterdam, 1975); R. E. **Friedman**, *The Bible with Sources Revealed* (Harper San Francisco, 2003); W. R. **Garr**, *In His Own Image and Likeness* (E. J. Brill, 2003); D. **Garrett**, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Bible* (Mentor, 203); J. **Goldingay**, *Old Testament Theology: Israel's Gospel* (InterVarsity Press, 2003); J. **Hoffmeier**, *Israel in Egypt* (Oxford, 1997); I. M. **Kikawada**, y A. **Quinn**, *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11* (Abingdon, 1985);

K. A. **Kitchen**, *Ancient Orient and Old Testament* (InterVarsity, 1967); ídem. *The Bible in Its World* (InterVarsity, 1978); H.-J. **Kraus**, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn, 1956); J. D. **Levenson**, *Creation and the Persistence of Evil* (Princeton University Press, 1988); T. **Longman III**, «Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical», *WTJ* 48 (1985): 46-67; ídem, *How to Read Genesis* (InterVarsity Press, 2005); A. A. **MacRae**, «Response» en *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, ed. E. D. Radmacher and R. D. Preus (Zondervan, 1984), 143-62; J. G. **McConville,** *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOTS 33; Sheffield. JSOT, 1984); S. E. **McEvenue**, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (Rome: Biblical Institute Press, 1971); A. R. **Millard**, y D. J. **Wiseman**, eds. *Essays on the Patriarchal Narratives* (InterVarsity, 1980); I. **Provan**, V. P. **Long** y T. **Longman III**, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); R**. Rendtorff**, *Die überlieferungsgeschichliche Problem des Pentateuch* (1977); J. W. **Rogerson**, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century; England and Germany* (Fortress, 1985); A. P. **Ross**, *Creation and Blessing: A guide to the Study and Exposition of Genesis* (Baker, 1988); W. H. **Schmidt**, «Playdoyer fur die Quellenscheidung», *BZ* 32 (1988): 1-14; M. **Selman**, «Comparative Customs and the Patriarchal Age», en *Essays on the Patriarchal Narratives*, ed. A. Millard y D. J. Wiseman (InterVarsity Press, 1980), 91-040; J. A. **Soggin**, *Introduction to the Old Testament* (IOT, Westminster John Knox, 3ra. ed., 1989); R. J. **Thompson**, *Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf* (Leiden: Brill, 1970); T. L. **Thompson**, *The Historicity of the Patriarch Narratives* (BZAW 133; 1974); J. H. **Tigay**, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (University of Pennsylvania Press, 1982); L. A. **Turner**, «Book of Genesis», DOTP (InterVarsity Press, 2003), 350-59; J. **Van Seters**, *Abraham in History and Tradition* (Yale University Press, 1975); ídem, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Westminster John Knox, 1992); B. K. **Waltke**, «Historical Grammatical Problems», en *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible, ed. E. D. Radmacher y R. D. Preus* (Zondervan, 1984), 69-130; G. J. **Wenham**, «The Date of Deuteronomy: Linchpin of Old Testament Criticism: Part II», *Themelios 11* (1985): 15-17; ídem. «Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism», JSOT 42 (1988): 3-18; R. N. **Whyhray**, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOTS 53; Sheffield: JSOT, 1987); M. J. **Williams**, *Deception in Genesis: An Investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon* (Peter Lang, 2001).

Antecedentes históricos

Composición y autoría

El tema de la autoría de Génesis está ineluctablemente entrelazado con el de la composición y origen de todo el Pentateuco. Por ello esta sección sobre la autoría será más extensa que las que se encuentran en otros capítulos, pero servirá como base para los capítulos siguientes. Además, esta cuestión requiere un tratamiento más completo, y por esta razón se prestará especial atención a la literatura secundaria.

Este tema ha dividido seriamente a estudiosos conservadores de otros. El punto focal del debate, que se definirá luego, es la autoría mosaica. Sin embargo, debate quizá sea una palabra demasiado fuerte, ya que los estudiosos no conservadores tranquilamente hacen caso omiso de los que siguen defendiendo el punto de vista tradicional sobre la autoría (Eissfeldt, *OTI*, 166). Para ser justos, también debe decirse que los cristianos conservadores se han mostrado demasiado propensos a distanciarse de la posibilidad de otras fuentes y demasiado cerrados ante cualquier evidencia de actividad post-mosaica significativa. La marcada división entre conservadores y otros se ha moderado en tiempos recientes gracias a un énfasis más marcado en la unidad temática del Pentateuco por parte de los críticos, en tanto que los conservadores se han mostrado menos vacilantes en cuanto a hablar de fuentes (Ross, Wenham). Con todo, debido a la naturaleza e importancia del tema, describiremos las posiciones tanto conservadora tradicional como crítica, trataremos de captar el estado actual de la discusión y sacaremos conclusiones finales.

Texto y tradición

En sentido estricto, la Torá es anónima. En ninguna parte estos cinco libros alegan explícita o implícitamente que Moisés sea su autor exclusivo (Aalders 1981, 5). Por otra parte, la temprana tradición judía y cristiana (véase Harrison, *IOT*, 497, quien cita a Eclesiástico 24:23, Filón, Josefo, la Misná y el Talmud) de manera unánime atribuyen a Moisés desde Génesis a Deuteronomio. ¿Sobre qué base?

Si bien nunca se establece de manera específica una conexión entre Moisés y la Torá actual (en la Torá), hay una serie de referencias a su actividad como escritor (Allis 1943, 1-18). Dios le ordena que registre ciertos eventos históricos (Éx. 17:14; Nm. 33:2) y leyes (Éx. 24:4; 34:27), así como un cántico (Dt. 31:22, véase Dt. 32). Si bien no se identifica a Moisés como el autor de gran parte de la Torá, el texto sí da testimonio del hecho de que era el receptor de revelación y testigo de acciones redentoras.

Según testimonio bíblico posterior, hubo un libro de la Ley que se asoció con el nombre de Moisés (Jos. 1:7, 8). Más adelante en la historia de Israel, los israelitas podían referirse a un «Libro de Moisés» (2 Cr. 25:4; Esd. 6:18; Neh. 13:1). Estos

pasajes proporcionan sólidos datos intrabíblicos en pro de una autoría mosaica, sin ser específicos en cuanto a su forma o alcance. Resulta claro también que Jesús y la iglesia primitiva relacionó gran parte, si no toda, de la Torá con Moisés (Mt. 19:7; 22:24; Mr. 7:10; 12:26; Jn. 1:17; 5:46; 7:23).

Esta evidencia ha conducido a la creencia de que Moisés escribió la Torá. Con todo, esta afirmación siempre se califica con la admisión de que ciertos pasajes se agregaron después de la muerte de Moisés. El más obvio de estos llamados pasajes post-mosaicos es Deuteronomio 34, el relato de la muerte de Moisés. Si bien algunos han atribuido incluso este capítulo a Moisés, la mayoría de los conservadores alegan que fue un agregado posterior, posiblemente por parte de Josué (Archer, *SOTI,* 83), aunque es más probable que fuera posterior. Otros pasajes que contienen indicios de orígenes post-mosaicos incluyen Génesis 11:31, que asocia a Ur de Abraham con los caldeos (tribu que dominó Mesopotamia meridional en el primer milenio), y Génesis 14:14, que menciona a Dan, una antigua ciudad que se conoció con este nombre solo mucho más tarde (véase también Gn. 32:32; 35:31; 40:15; Dt. 3:14; 34:1, 6, 10). Además de esos pasajes que fueron escritos con toda probabilidad después de la muerte de Moisés, también hay pasajes que resultan chocantes si se atribuyen a Moisés (los así llamados a-mosaicos). Por ejemplo, Números 12:3 se refiere a Moisés como el hombre más humilde que jamás haya vivido, afirmación que seguramente no hubiera hecho acerca de sí mismo el hombre más humilde del mundo.

Así pues, el punto de vista conservador siempre se ha atenuado, aunque de forma sutil, con la admisión de elementos no mosaicos en la Torá. Si bien en la mente de la mayoría, estas porciones no mosaicas son pocas y muy esporádicas, sí indican que hablar de Moisés como autor del Pentateuco no es lo mismo que decir que cada palabra sea resultado de su trabajo. Puesto que hay lo que parecen ser agregados posteriores, muchos conservadores hablan en términos de «autoría esencial» de Moisés. Esta expresión afirma con claridad que Moisés es el autor de la Torá, aunque también deja abierta la posibilidad de agregados canónicos posteriores.

De hecho, los elementos post-mosaicos y a-mosaicos podrían representar tan solo la punta del iceberg. Existe la posibilidad de descubrir una considerable cantidad de redacción tardía, la cual se podría extender hasta el último período de la historia del Antiguo Testamento.

Junto con esto, también debe admitirse que se han utilizado fuentes en la composición de la Torá. Rara vez se las cita de manera explícita (véase Nm. 21:14, el «Libro de las guerras del SEÑOR», que probablemente sea un documento post-conquista, y Éx. 24:7 «el libro del pacto»). Además, la fórmula Toledot podría indicar que se usaron muchas fuentes en Génesis (véase la discusión en «Estructura»). Pero ni el texto bíblico ni la doctrina tradicional de la Escritura se contradicen con una utilización amplia de fuentes por parte del autor bíblico.

Métodos histórico-críticos

El espacio solo nos permitirá una descripción general del método histórico-crítico en la cuestión de la composición del Pentateuco. En otras obras, como en Graus, Rogerson y R. J. Thompson se encuentran exposiciones detalladas del desarrollo del método y sus conclusiones.

Aunque fueron personas aisladas las que cuestionaron primero la coherencia literaria de Génesis hasta Deuteronomio, el más notable fue el filósofo Spinoza (1632-1677). Pronto lo siguió J. Astruc (1684-1766), físico que desarrolló un criterio sencillo para diferenciar dos fuentes que creyó que se utilizaron en la composición de Génesis. Con la diferenciación de esas fuentes sobre la base del empleo de los dos nombres para Dios (Elohim y Yahvé), Astruc trató de defender la autoría mosaica de Génesis. Su método, sin embargo, muy pronto se divorció de sus conclusiones por cuanto estudiosos durante el siglo siguiente (sobre todo Eichhorn, profesor en Gottingen desde 1788 hasta 1827) y más adelante siguieron buscando fuentes. En el período que finalizó en 1880 se habían desarrollado una serie de criterios con el fin de aislar cuatro fuentes básicas (y en este período siguieron este orden): la fuente Yahvista (J), la fuente Elohísta (E), la fuente sacerdotal (P) y la fuente deuteronómica (D). Ninguna de éstas estuvo directamente asociada con Moisés.

La década de 1880 fue determinante en el desarrollo del método histórico-crítico aplicado al Pentateuco porque en ella vio la luz la monumental obra de J. H. Wellhausen *Prolegomena zur Geschichte Israels* (publicada en 1883, en inglés en 1885). La obra de Wellhausen tuvo una influencia muy grande porque, por primera vez, pudo asociar la historia del desarrollo del Pentateuco con la historia del desarrollo de la religión israelita en una forma que convenció a la mayor parte de los principales estudiosos de Europa, Inglaterra y Estados Unidos de América, y al mismo tiempo empujó a sus críticos (sobre todo Hengstenberg y Delizsch) hasta los límites de la erudición. Incluso hoy, ante todas las críticas básicas de la hipótesis documental (véase más adelante), rechazarla es verse colocado en la esfera de los «ingenuos y arrogantes» (Childs, *IOTS* 127).

La expresión clásica de la hipótesis documental se puede asociar con el punto de vista de Wellhausen, aunque en la actualidad muy pocos estudiosos se considerarían como wellhausianos. Sin embargo, como es contra su posición que todos plantean su propia opinión, resulta útil describirla.

Wellhausen argumentaba, en línea con la erudición que lo precedió, que el Pentateuco se componía de cuatro fuentes básicas. Estas fuentes podían diferenciarse entre sí sobre la base de los criterios siguientes:

1. El empleo de nombres divinos diferentes, en particular Yahvé (J) y

Elohim (E).

2. La existencia de dobletes, o sea, la misma historia básica podían ser relatos repetidos (p. ej., las historias esposa-hermana, Gn. 12:10-20; 20:26) o incidentes separados con el mismo fin en el contexto narrativo (p. ej., los sueños de estrellas y gavillas de José, Gn. 37:5-11).

3. Diferencias de estilo, incluyendo el empleo de dos nombres diferentes para designar a la misma persona, tribu o lugar (Reuel/Jetro; Horeb/Sinaí; Jacob/Israel; Ismaelitas/Madianitas).

4. Diferentes teologías. Por ejemplo, J se suele caracterizar como descripción antropomórfica de Dios; D presenta una forma de retribución teológica; P está llena de preocupaciones sacerdotales y tiende a enfatizar la trascendencia de Dios. Se suele alegar que los puntos de vista diferentes en los documentos putativos muestran la progresión en la teología de Israel desde el animismo al henoteísmo y finalmente al monoteísmo. Además, los estudios críticos tradicionales ven una progresión cronológica entre las fuentes en cuanto a la forma de culto, p. ej., el punto de la centralización del culto. Según la crítica tradicional, J no habla de centralización (Éx. 20:24-26), D la exige (Dt. 12:1-26) y P la asume (Éx. 25-40, Nm. y Lv. 1-9).

Sobre la base de estos criterios, Wellhausen diferenció las siguientes fuentes (propuestas con fechas y descripciones):

J. En la época de Wellhausen, se reconocía que J era la fuente más antigua. Pero unos cuantos años antes de su obra E[1], ahora llamada P, se consideraba como la más antigua. La característica que condujo a que se la llamara así (Yahvista) es su empleo del nombre del pacto aplicado a Dios. La mayor parte de los críticos asignan a J la monarquía inicial, en el siglo décimo o noveno a.C. y, debido a sus referencias positivas a Judá en los textos como Génesis 49:8-12, creyeron que se había originado ahí. El estilo de J suele caracterizarse como «claro y directo, pero su sencillez es la de arte consumado» (Speiser 1964, xxvii). En su estilo y en su teología, J contrasta muy marcadamente con P. En tanto que P se centra en Dios, J se ocupa del ser humano y de la tierra. J utiliza antropomorfismos para describir a Dios; por ejemplo, Dios da forma al hombre con el barro de la tierra, y camina con Adán en el Jardín. J comienza en Génesis 2 (el así llamado segundo relato de la creación) y continúa por todo el libro de Números, aunque puede incluir unos pocos versículos de Deuteronomio. Se puede encontrar una lista completa de los pasajes asociados con J en Eissfeldt, *OTI*, 199-201. El crítico literario Harold Bloom ha ofrecido un análisis penetrante de J en una forma que se ha ganado una vasta audiencia. Su opinión de que J era una mujer, quizá incluso la nieta de David, es pura especulación (Alter 1990).

E. Si J está asociada con el nombre Yahvé para Dios, E se identifica por el

empleo del más genérico Elohim. Esta fuente data de un siglo después de J (porque presupone la división del reino, cf. Soggin IOT, 107) y se ubica en un marco septentrional (aunque Eissfeldt, *OTI*, 203, lo duda). Esta última opinión se deduce de lo que parece como un énfasis en asuntos septentrionales y personalidades septentrionales, como José. En teología, E se centra más en preocupaciones «religiosas y moralistas» (Harrison, *IOT*, 502). E es más fragmentada que J o P (y opiniones recientes le asignan cada vez más de E a J, véase luego). Se inicia con Génesis 15 y continúa hasta Números 32, aunque también se asignan a E algunos pasajes en Deuteronomio (véase la lista completa en Eissfeldt, *OTI*, 200-201).

D. Una de las contribuciones de Wellhausen fue revertir el orden de D y P (Rogerson 1985, 266). Así la tercera vena narrativa que identifica la crítica clásica de fuentes es D (Deuteronómica), asociada en la Torá sobre todo con el libro del que se deriva su nombre (véase en él un análisis detallado). La médula del libro de Deuteronomio se identifica a menudo como el documento que se encontró en el templo durante el reino de Josías (2 R 22-23, pero véase Wenham, 1985). Se ha debatido mucho acerca de la forma del documento encontrado en ese tiempo, pero en todo caso, casi todos los críticos datan a D en la época de Josías (finales del siglo séptimo). Si bien D rara vez incursiona en los primeros cuatro libros de la Torá, su influencia se siente mucho en gran parte del canon. Se explicará la teología de D en el capítulo sobre el libro de Deuteronomio.

P. P es quizá la más peculiar de las venas del Pentateuco. Sus preocupaciones son la cronología, la genealogía, el ritual, el culto y la ley, áreas que se asocian fácilmente con el sacerdocio, y de ahí su nombre, fuente sacerdotal.

A esta fuente tradicionalmente se le ha asignado una fecha tardía, hacia el siglo quinto o cuarto y está relacionada con el Exilio y después. P refleja el orden post-exílico del sacerdocio y también la preocupación en ese período por la obediencia a la ley. Esta fecha corresponde a la colección que ahora conforma P, ya que gran parte del material se cree que proviene de una época anterior. Un argumento que se utiliza para sustentar la fecha posterior de la fuente es el hecho de que P muestra influir solo en Crónicas, libro fechado lo más temprano en el siglo quinto (Eissfeldt, *IOT*, 208).

P está presente en todo Génesis hasta Números. Se asignan a P grandes porciones de estos libros, y también unos pocos versículos de Deuteronomio (véase Eissfeldt, *OTI*, 188-89). Puede encontrarse junto con otro material procedente de otras fuentes (como Gn. 1:1-2:4a=P y Gn. 4:2b-25=J) o se entrelaza con otras fuentes (véase el análisis tradicional del relato del diluvio a J y P).

En época reciente, McEvenue ha estudiado el estilo de P a la manera de la Nueva Crítica (lectura total). Ha argüido en contra de las valoraciones típicamente negativas

de la calidad literaria de P y de su contribución teológica.

Algunos estudiosos concluyen que P no fue en sí misma una fuente narrativa continua, sino más bien que «P» fue el redactor final del Pentateuco (véase Wenham, 1987, xxxii, con bibliografía).

Redactores. Hasta aquí hemos descrito las cuatro fuentes narrativas principales en la Torá. No se colocan simplemente una junto a otra, sino que se integran entre sí en forma creativa. Los responsables por la revisión de las fuentes suelen recibir el nombre de redactores o editores. Estos redactores fueron responsables por el crecimiento de la tradición, ya que ante todo se unieron J y E, luego D con JE y finalmente P con JED. El redactor más importante habría sido el último, ya que dio la forma definitiva distintiva de la Torá. Véase en Friedman (2003), su interesante investigación que ofrece una perspectiva contemporánea de la hipótesis documentaría.

Opiniones críticas alternativas

Las páginas anteriores han descrito la hipótesis documental tradicional. Como mencionaremos luego, hay una serie de variantes acerca del tema, y, de hecho, se han presentado interrogantes fundamentales en cuanto al método. Antes de evaluar la hipótesis documental, sin embargo, se describirán en forma breve tres opiniones críticas alternativas: (i) el método fragmentario, (2) el método subsidiario y (3) la crítica de formas e historia de las tradiciones.

Método fragmentario

La característica distintiva de la hipótesis documental (como una clase particular de análisis de fuentes) no es que postula fuentes para explicar la composición del Pentateuco, sino más bien que estas fuentes eran originalmente cuatro narraciones continuas independientes. El método fragmentario niega que las fuentes tuvieran una unidad independiente original. Los primeros estudiosos que describen este método de manera seria fueron A. Geddes, J. S. Vater y M. M. L. de Wete (finales del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, véase Rogerson 1985, 35, 154-57). La hipótesis documental conlleva una mayor responsabilidad de ofrecer pruebas; no solo debe identificar las fuentes para bloques individuales de material (fragmentos), sino que también debe mostrar que los fragmentos mismos pertenecieron originalmente a las cuatro narraciones continuas que la teoría propone.

Método subsidiario

Otros estudiosos opinaron que había un solo documento básico que posteriormente fue completado por un autor tardío, el cual había usado el documento básico, o por un redactor tardío que usó un solo documento (*Grundschrift*) como base y otro documento para completarlo. Según lo desarrolló Ewald (siglo diecinueve) y otros (incluyendo a Delitzsch), se entendió que E fue el documento básico y que J fue

el texto utilizado para completarlo en fecha posterior. Poco después, sin embargo, se dividió E en dos documentos separados (llamados luego E y P), lo cual condujo a más de un documento continuo. Algunos estudios recientes (Wenham, véase luego), sin embargo, han regresado a una forma de hipótesis subsidiaria, basada en el hecho de que, en estos días, rara vez se reconoce E como una fuente independiente.

Crítica de formas y crítica de las tradiciones

Bajo la influencia de estudios del folklore de su época, H. Gunkel modificó significativamente el curso del estudio del origen del Pentateuco por lo menos para una serie de estudiosos alemanes importantes (Longman 1985). En lugar de fuentes documentales (cuya existencia nunca cuestionó) Gunkel se centró en unidades de la crítica de formas, primordialmente sagas en el Pentateuco. Propuso su origen oral y su desarrollo a lo largo del tiempo. En la generación siguiente, su pensamiento influyó sobre todo a Noth, von Rad y Westermann, todos los cuales (como Gunkel) siguieron apoyando la hipótesis documental tradicional. Noth, sin embargo, se concentró en lo que consideró ser los seis temas básicos del Pentateuco:

1. Historia primeva
2. Historias patriarcales
3. Éxodo
4. Sinaí
5. Travesía por el desierto
6. Asentamiento

Noth arguyó que estos seis temas nacieron y se desarrollaron de manera independiente, y se unieron tan solo en una etapa posterior. Von Rad concordó y llamó la atención en cuanto a la ausencia del Sinaí en la tradición del Éxodo. Citó Deuteronomio 26:5-10 (una declaración inicial de fe que no menciona el Sinaí) como sólida evidencia de que estas dos tradiciones tenían una historia independiente de desarrollo.

Fue Rendtorff en la tradición alemana (*OTI*, 160-63, y 1977[4]), quien reconoció la incompatibilidad de los métodos de historia de las tradiciones y documental. En su obra describe cómo tradiciones independientes se agrupan en complejos individuales de tradición (tales como historias patriarcales diferentes, como Abraham, Isaac, Jacob y José). Luego estas se combinaron en complejos todavía mayores, la narración patriarcal, con inserciones que las unen. Después de esto, las narraciones pasaron a

formar parte de unidades todavía mayores por medio de una redacción teológica, y finalmente pasaron por una revisión deuteronómica y sacerdotal.

Rendtorff sin duda acierta en apartarse de un método documental que ve el texto actual como una conjunción torpe de documentos continuos diferentes. Su método toma en cuenta la fluidez de la narración en una forma que le es ajena al método crítico antiguo. Pero métodos literarios más recientes cuestionan el método más antiguo, y de hecho el método crítico-de tradiciones, a un nivel todavía más profundo.

Evaluación del método crítico

El método crítico en el Pentateuco siempre ha encontrado resistencia de parte de círculos tanto judíos como cristianos. En el siglo diecinueve se produjeron ataques incisivos contra el método sobre todo por parte de Henstenberg y Delitzsch (quien sostuvo un método modificado de fuentes), y en el siglo veinte por parte de O. T. Allis, U. Cassuto, K. Kitchen y G. J. Wenham, e incluso últimamente por Alexander. Todavía hoy se pueden leer todas estas obras con gran provecho, aunque sus críticas más acuciosas van dirigidas a Wellhausen, muchos de cuyos puntos de vista peculiares ya no son opciones válidas. Si bien la obra de estos estudiosos ha sido injustificadamente dejada de lado por parte de la corriente principal de erudición bíblica, satisface ver que sus argumentos están viendo de nuevo la luz (sin la debida atribución) en recientes críticas de estudios tradicionales del Pentateuco originadas dentro de círculos críticos (Whybray; Kikawada y Quinn). De hecho, en la actualidad la crítica tradicional de fuentes está desapareciendo en todos los círculos. La erudición de vanguardia está dedicando cada vez menos esfuerzo (aunque hay excepciones; véase Emerton) a la cuestión de las fuentes y cada vez más a la composición final del Pentateuco y de los libros individuales dentro del mismo. Esta tendencia, apartada del análisis documental, se atribuye a dos causas: (i) problemas con el método y (2) propuestas innovadoras e integrales al texto. Ambos están estrechamente relacionados. Los problemas han encaminado a los intérpretes hacia una lectura integral del texto, y una lectura integral del texto acentúa los problemas. Sin embargo, se describirán por separado ambos puntos.

Problemas

Años recientes han sido testigos de un aumento del escepticismo en relación con la hipótesis documental (Kikawada y Quinn; Whybray; Alexander). En primer lugar, hay dudas en cuanto a los criterios (enumerados antes) utilizados para separar las fuentes. Por ejemplo, el empleo de nombres divinos diferentes (en particular Elohim y Yahvé) puede deberse a práctica estilística más que a la presencia de fuentes. Una explicación alternativa la proponen Kikawada y Quinn (1985, 19), quienes afirman:

> Al analizar aspectos de la historia primitiva adecuados para la literatura sapiencial, utilizaría Elohim; al tratar de aspectos que enfatizan revelaciones específicas se inclinaría por introducir a

Yahvé.

Aunque sería imposible demostrar que cada caso de Elohim y Yahvé tengan esta clase de utilización intencional, sí levanta sospechas en cuanto a utilizarlos como criterio para separar fuentes (véase también Wenham en Millard y Wiseman 1980, 157-88, para una tercera alternativa). Además, el empleo de múltiples nombres para un dios en un solo texto es razonablemente común en textos extrabíblicos del Próximo Oriente.

Nadie puede negar la presencia de dobletes, historias similares o casi similares, en las narraciones pentateucas. Una lectura rápida de Génesis 12:10-20; 20; y 26 (¡de hecho un triplete!) es suficientemente convincente. En cada texto, un patriarca se protege en un país foráneo haciendo pasar a su esposa por hermana. La crítica tradicional asume un enfoque crítico de fuentes y asigna el primero y el último a J y la historia del medio a E (Speiser 1964, 91). Estudios recientes sobre estilos literarios semitas sugieren que tales repeticiones se utilizaban a propósito en la literatura para conseguir un cierto efecto. Los estudios de Alter muestran que estos dobletes de hecho son «elementos convencionales literarios empleados con un fin» y los llama «escenas tipo» (1981, 50). Alter define una escena tipo como una pauta narrativa que se encuentra comúnmente y en la que el autor pone de relieve semejanzas con el fin de atraer la atención del lector hacia la relación entre las dos historias. Alter contrasta esta solución literaria con la presencia de «pareados» frente a la hipótesis de las fuentes. Se contenta con poner de relieve la conexión literaria entre las historias. Quienes creían que Dios actúa con un propósito en la historia pueden ver su mano detrás del texto ya que da forma a los eventos él mismo (véase el análisis completo en Alter 1981, 47-62 y Moberly, 31-32).

Se puede discernir fácilmente la diferencia en estilo entre J con muchas historias y la más formal P, orientada hacia listas. Sin embargo, ¿se trata de una diferencia en autoría o una diferencia en temas? Y si se aceptara una diferencia en autoría (o más exactamente, el empleo de fuentes existentes para, por ejemplo, genealogías), ¿sobre qué bases debería asignarse a P una fecha más tardía que a J?

En cuanto a la presencia de dos nombres para algunos lugares, personas o cosas, la solución es muy igual a la de los dobletes. Se ha constatado el fenómeno en textos extrabíblicos que sin ninguna duda son de un solo autor (Harrison, *IOT*, 521-22; Kitchen 1967), y en algunos casos puede estar operando un impulso literario (Alter 1981, 131-47).

El último criterio es el de las diferencias teológicas. Prácticamente nadie en la actualidad acepta la idea de Wellhausen de que en las páginas del Antiguo Testamento se puede encontrar una evolución religiosa desde el animismo pasando por el henoteísmo hasta el monoteísmo. Sus supuestos hegelianos los reconocen muy bien y

los repudian los críticos contemporáneos. Además, Wellhausen actuaba bajo el deseo romántico de recuperar el pasado primitivo, ideal, y aplicó este concepto a su estudio de la Biblia.

La mentalidad actual es en gran parte diferente. Incluso en los círculos críticos que proceden directamente de Wellhausen, el centro de la atención ha pasado del análisis de fuentes hacia la forma final del texto. Además, muchas de las diferencias teológicas que se han utilizado para identificar fuentes pueden interpretarse en una forma diferente y encaminarse hacia otra dirección. Por ejemplo, para regresar al tema de la centralización del culto no cabe duda de que el Pentateuco menciona diferentes actitudes en cuanto al altar central. Es cierto que Éxodo 20 asume más de un lugar de culto, en tanto que Deuteronomio 12 exige centralización y los textos en Levítico y Números la suponen. Un examen minucioso de Deuteronomio 12, sin embargo, indica que lo que se pedía no era una centralización inmediata sino una centralización que se realizaría cuando Dios los «librará de sus enemigos que los rodean» (Dt. 12:10). Esta condición no se presentó hasta más tarde en el reinado de David (2 S. 7:1), y poco después se construyó el templo. Hasta ese entonces, la ley en Éxodo 20 estaba en vigor, regulando la construcción de múltiples altares. Las leyes en Levítico y Números imaginan el tiempo después de que se hubo construido el santuario central. (Véase en McConville una armonización alternativa).

Además de los criterios mismos, el método crítico también ha fracasado al no lograr consenso en la descripción de las fuentes. Al parecer está presente un elemento subjetivo que arroja dudas en cuanto a la base científica del método. Este fracaso en lograr consenso se manifiesta en la división ocasional de estratos de fuentes en niveles múltiples (véase J^1 y J^2 de Smend) que con frecuencia conduce a la aparición de nuevas siglas (por ejemplo, *L(aienquelle)* de Eissfeldt, *G(rundschirift)* de Noth, N (por nomádica) de Fohrer y S (por Seir) de Pfeiffer. Otro indicio del colapso de la hipótesis documental tradicional es la duda ampliamente manifestada de que E hubiera sido alguna vez una fuente independiente (Voz, Rudolph, Mowinckel, cf. Kaiser, *IOT*, 42 n. 18). Desacuerdos similares se encuentran también en asignar fechas a las fuentes. J se ha fechado en el período de Salomón por parte de von Rad, en tanto que Schmidt defendería el siglo séptimo, y van Seters (1992, 34) ha defendido recientemente una fecha exílica. Aunque la mayor parte de los estudiosos creen que P es post-exílica, Haran ha defendido que debe asociarse con reformas de Ezequías en el siglo octavo a.C.

Aunque desconcertantes, estos desacuerdos no refutan la existencia de fuentes. Arrojan dudas en cuanto a la posibilidad de distinguir con claridad las fuentes en la forma final del texto y estimulan a los intérpretes a concentrarse en ese nivel.

Métodos literarios recientes para el Pentateuco

En la década de 1970, pero sobre todo en las de 1980 y 1990, el interés por el

método literario respecto a la Biblia ha vuelto a captar la atención de los estudiosos (véase capítulo 1, «Análisis literario»). Este interés ha vuelto a enfatizar la calidad literaria de gran parte de la narrativa bíblica, y en particular los relatos del libro de Génesis (Fokkelman, Clips, Kikawada y Quinn, Wenham, Whybray y Borgman). El método literario con frecuencia omite puntos concernientes a los orígenes y referencias históricas, y con ello estos investigadores dejan de lado el tema de las fuentes literarias. Sus resultados, sin embargo, demuestran que el libro de Génesis tiene una unidad literaria que ofrece brillantez artística cuando se juzga según los cánones de su propia cultura semítica.

Esos estudios han tenido un efecto debilitador en la práctica de la crítica de fuentes. Aunque muchos consideran que el análisis de las fuentes puede ir de la mano con el método literario, otros reconocen que, de hecho, socava la posibilidad, o al menos la necesidad, de realizar análisis de fuentes. Si la historia de José, por ejemplo, presenta un nivel tal de coherencia y excelencia literaria tal como se encuentra en el texto, casi con certeza que no es el resultado de una unión mecánica de dos fuentes diversas. Una tendencia reciente hacia la crítica canónica (Childs) también señala la importancia del texto que tenemos frente a nosotros (no una forma previa del mismo) como el objeto exegéticamente relevante de estudio (véase en Barton 1984 la estrecha conexión entre el método literario y la crítica canónica).

Resumen y conclusiones

Entre los métodos críticos respecto a la cuestión de la composición del Pentateuco, ha predominado la hipótesis documental por más de doscientos años (desde Eichhorn). Se ha visto con enorme confianza como uno de los «resultados garantizados de la crítica» por más de un siglo (desde la obra de Wellhausen). De manera sorprendente, en la actualidad solo se sigue de una manera poco rígida cuando se reconocen los problemas, se ofrecen alternativas y la energía de los eruditos se gasta en otras direcciones. Es fácil predecir que la próxima década será testigo de una cierta defensa del método, pero que está vendrá a ser como los últimos estertores de un método que se ha dejado de ver como relevante.

Dozeman (1989, 1) tiene razón cuando describe el estado de la cuestión como «período creativo». Con esto, en parte quiere decir que es un período de transición a partir de la hipótesis documental clásica. Resulta difícil decir cuál será el nuevo consenso o ni siquiera si habrá consenso alguno, pero es seguro que la alternativa no será un regreso a una aceptación pre-crítica de la autoría de Moisés con solo mínimas excepciones (las así llamadas a-mosaicas y post-mosaicas) o algo como un método documental clásico. En la actualidad, parece que los eruditos críticos están inclinándose hacia la dirección de un método histórico-de tradiciones como se encuentra en Rendtorff y Dozeman. En todo caso, lo que ocupará la atención será cada vez más la forma final del texto. De hecho, la tesis de Dozeman acentúa un cuadro

positivo de la obra de los redactores finales de la tradición.

Por otro lado, la posición evangélica tradicional en cuanto a la cuestión de la composición del Pentateuco está sufriendo también un cambio sutil pero importante. Los estudiosos evangélicos reconocen que el Pentateuco contiene fuentes pre-mosaicas y también glosas post-mosaicas. En realidad, algunos están dispuestos a identificar las fuentes en el sentido de la más antigua hipótesis documental. Wenham (1987, xxxvii-xlv), por ejemplo, cree que P es una fuente antigua y que J es el editor-autor final (y de manera implícita acepta que J sea Moisés). Ross (1988, 35 n. 12), sin embargo, revierte las siglas, arguyendo que J es la fuente y P es Moisés.

Debería resultar claro que la evidencia es escurridiza. La mejor interpretación de los datos admite la presencia de fuentes e indicios de desarrollo sin definir de manera dogmática su alcance o fecha. Los fragmentos post-mosaicos y a-mosaicos contienen la presencia de glosas; subsiste la pregunta de hasta qué punto.

En última instancia, resulta posible afirmar la autoría mosaica sustancial del Pentateuco basada en la evidencia interna ocasional y el fuerte testimonio externo, aceptando al mismo tiempo fuentes anteriores y también glosas y elaboración posteriores. Armoniza con la evidencia permanecer abiertos y sin dogmatismos respecto a los detalles de la composición (por ejemplo, qué es pre-Moisés, Moisés, post-Moisés; véase en Christensen y Narucki 1989, en particular 468, algunas analogías útiles). En todo caso, lo que nos ocupa es la forma final del texto, ya que esto es lo que Dios ha dado a la iglesia como canon para su edificación.

Trasfondo del antiguo Oriente Próximo

Mientras que el trasfondo de toda la literatura del Antiguo Testamento proviene del antiguo Oriente Próximo, la relación con literatura similar en Mesopotamia, Canaán y Egipto ayuda a la interpretación de Génesis. Aunque éste no sea el lugar para explicar con mayor detalle este tema (véase Longman 2005), vale la pena ofrecer un estudio parcial para mostrar su importancia.

En primer lugar, el relato de la creación debería estudiarse tomando en cuenta el marco de referencia de textos del antiguo Oriente Próximo, en especial los de origen babilónico y ugarítico. De Babilonia nos vienen los textos de la creación, conocidos como *Enuma Elish*, que describe la victoria del dios Marduk sobre el monstruo marino Tiamat y que, del cuerpo muerto de ésta, aquél da forma al cielo y a la tierra. Luego, Marduk ejecuta a Qinqu, consorte de Tiamat y a partir de la sangre de éste y del barro de la tierra, forma al ser humano. El mito de Atrahasis aclara el propósito de la creación del ser humano. Éste debe provenir a partir de los dioses menores que trabajan como excavadores en las obras de irrigación. El mito ugarítico de Baal sirve

para ofrecernos un paralelo semítico occidental a esta historia. En esta historia, el dios principal Baal derrota al dios del mar Yam. Aunque la tablilla de arcilla está rota a esta altura, la mayoría de eruditos cree que la historia continúa con la creación de los cielos y la tierra. Cuando se lee Génesis 1-2 en el contexto de estos mitos, podemos claramente ver la polémica. La creación en Babilonia es producto de la actividad sexual y el conflicto entre los dioses, mientras que en Génesis Dios es soberano, autosuficiente y supremo. En el Oriente Próximo, la creación se lleva a cabo a partir de elementos ya existentes, mientras que en la Biblia la creación ocurre a partir de la nada (contra Levenson).

En segundo lugar, el relato del diluvio debería estudiarse según el contexto de los antiguos mitos diluviales, en particular el que ha sido grabado en la tablilla décimo quinta de la *Épica de Gilgamesh* (véase el trabajo reciente de Mitchell, 2004). El parecido entre estos dos relatos es abrumador. Por medio de un diluvio, la ira divina produce la destrucción de la tierra. Sin embargo, un ser humano y su familia escapan construyendo un arca, en la cual también incluyen los animales. Una vez que las aguas del diluvio logran menguar, el arca queda varada sobre una montaña. El héroe del diluvio, Utnapishtim, suelta tres aves una tras otra, para verificar si es seguro descender del arca. Lo primero que hace cuando desciende del arca es ofrecer un sacrificio. Sin embargo, los contrastes son igualmente convincentes, que relucen con mayor notoriedad en el conflicto entre los dioses y también en sus propios temores cuando las aguas empiezan a subir. De hecho, toda esta idea del diluvio se convierte en una mala idea para los dioses, ya que dependen de los seres humanos para que puedan recibir alimentos por medio de sacrificios. Cuando Utnapishtim ofrece su sacrificio, el texto dice que se reunieron alrededor «como moscas». Se debate la relación entre estos textos, en el que algunos creen que el texto bíblico es sencillamente una segunda versión del original babilónico. Pero, también se podría sugerir que tanto la versión babilónica como la bíblica descienden de una tradición común. Se puede proponer la hipótesis, para aquellos que creen en la cosmovisión bíblica, que la versión babilónica fue alterada para acomodarla a las religiones politeístas de su gente.

En tercer lugar, debemos leer los relatos patriarcales a la luz de textos casi contemporáneos que provienen de Mari y Nuzi, y que contienen costumbres sociales parecidas. Aunque en el pasado se han exagerado estas similitudes y a veces se las ha usado en forma incorrecta para asignar una fecha temprana a estos materiales, aun nos proveen información útil que expande nuestro conocimiento de dicho período de tiempo (Selman). Así mismo, nos ilustra que estudiemos el relato de José a la luz de lo que sabemos acerca de las costumbres egipcias (Hoffmeier).

Análisis literario

Estructura

El libro de Génesis es un pastel que puede cortarse en más de una forma, dependiendo de la perspectiva e intereses del lector. Quizá el recurso estructural más interesante es la así llamada fórmula Toledot, que presenta de manera clara la estructura que quiso el autor para la forma final del texto. La frase hebrea *'elleh toledot* se encuentra once veces (2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 36:9 [puede formar parte de la misma sección expresada en 36:1]; 37:2). La expresión se ha traducido en toda una serie de formas diferentes incluyendo «esas son las generaciones», «esta es la historia familiar» y «este es el relato». Le sigue a la frase un nombre personal, con excepción del primer caso, que menciona en su lugar «los cielos y la tierra». Luego de este primer caso, el relato se divide en las secciones siguientes: «estas son las generaciones de» Adán, Noé, hijos de Noé, Sem, Téraj, Ismael, Isaac, Esaú (en esta sección, 36:1 y 9, la fórmula se utiliza dos veces) seguida de diez episodios. La persona que se menciona no es necesariamente el personaje principal, sino el punto de partida de la sección que también concluye con su muerte. Este recurso, pues, le da al libro de Génesis un sentido de unidad que incluye las fuentes hipotéticas analizadas en la sección anterior. Los estudiosos críticos asocian la fórmula con P.

Un segundo método para la estructura de Génesis considera las transiciones del libro en función de contenido y estilo. En primer lugar, se puede dividir el libro en dos subsecciones: Génesis 1:1-11:32 y 12:1-50:26. La primera es la historia primitiva y abarca el tiempo entre la creación y la torre de Babel. Estos capítulos abarcan un período de tiempo de una extensión imposible de determinar en el pasado muy distante. La segunda parte de Génesis se caracteriza por una trama menos rápida y por centrarse en un hombre, Abraham, y su familia por cuatro generaciones. A estos capítulos con frecuencia se los llama los relatos patriarcales y siguen los movimientos del pueblo de la promesa desde el llamamiento de Abraham en Génesis 12:1 hasta la muerte de José al final del libro. Ambas divisiones de Génesis comienzan con una creación que tiene su inicio en la palabra de Dios. En Génesis 1:1, Dios produce la existencia del universo con el poder de su palabra; en Génesis 12:1 Dios llama a un pueblo especial con el poder de su palabra (Brueggemann, 105).

Se puede hacer otra subdivisión más dentro de la segunda parte de Génesis entre los relatos patriarcales y la historia de José. Los primeros son relatos breves, episódicos, de los eventos en las vidas de Abraham, Isaac y Jacob. La historia de José (Gn. 37; 39-50) es una trama continua, que cuenta primero cómo llegó a Egipto la familia de Abraham. La historia continúa en el libro del Éxodo (véase «Mensaje teológico»). Presenta la transición entre una familia de setenta a setenta y cinco personas que descendieron a Egipto y una nación que, cuatrocientos años después, se encuentra a las puertas del Éxodo.

El género del libro de Génesis

Nuestro punto focal en esta sección es el libro como un todo en su forma canónica actual. En primer lugar, este análisis no niega la obvia variedad dentro del libro, variedad que se observa a medida que el lector pasa del panorama temporal y alcance espacial amplios de los once primeros capítulos a los relatos patriarcales episódicos y luego por fin al carácter como de cuento del relato de José. Tampoco, en segundo lugar, se niegan la variedad de formas que componen el libro todo: genealogía (cap. 5), relato de batalla (cap. 14), testamento poético (cap. 49) y muchas otras.

A pesar de la variedad obvia en el libro, resulta útil reflexionar acerca del género del libro como un todo. Después de todo, contiene una unidad de trama narrativa que lleva al lector desde la creación del mundo hasta la permanencia en Egipto. Cuenta eventos pasados y lo hace con una estructura cronológica. Esa última frase suena como una definición de una obra de historia y en realidad esta etiqueta da sentido a los indicios sobre género que el lector encuentra en el libro.

Gran parte de libro, por ejemplo, se cuenta utilizando la así llamada forma verbal waw-consecutiva que es la característica básica de los relatos en la Biblia hebrea (Aalders, 45). Además, la frecuente fórmula *toledot* que estructura el libro indica también una motivación histórica del libro. Más aún, no hay cambios dramáticos de género entre el libro de Génesis y el resto del Pentateuco, y ninguno entre el Pentateuco y los así llamados libros históricos que nos inducirían a leerlo de cualquier otra forma que no sea historia. En realidad, si hablamos de la intención original del escritor (o escritores) bíblico, el estilo del libro da poco margen para discutir acerca de la conclusión obvia de que el autor quiso que se leyera como una obra de historia que cuenta lo que ha tenido lugar en el pasado muy distante.

Debemos subrayar que estamos describiendo la intención del libro en cuanto se puede discernir por el texto mismo. Es posible que un libro pretenda ser histórico, pero no lo logre. Sin embargo, una larga tradición de erudición en círculos tanto judíos como cristianos sustenta la opinión de que el relato quiere dar información acerca de eventos y personajes del pasado muy distante. Claro está, Génesis, al igual que todos los escritos históricos bíblicos, puede describirse como «historia teológica», en el sentido definido en el capítulo 1.

Solo en el siglo veinte se han propuesto seriamente géneros alternativos. (Véase en Van Seters 1992, 10-23 un relato detallado de actitudes críticas respecto a Génesis en el siglo veinte). Este es el caso, por ejemplo, de la opinión de Gunkel de que Génesis se compone primordialmente de sagas. Coats define la saga como «un relato tradicional, largo, en prosa, que tiene una estructura de episodios que se desarrolla en torno a temas u objetos estereotipados... Los episodios narran acciones o virtudes del pasado en cuanto contribuyen a la composición de la palabra del narrador presente» (1983, 319). Si bien esta definición no es esencialmente antagónica a la intención histórica en el texto, se suele asumir que tales sagas «tienden a consistir de agregados

en gran parte no históricos a un núcleo posiblemente histórico» (Moberly, 36). Otras etiquetas de género que se aplican a todo Génesis o a parte del mismo incluyen cuentos cortos, leyenda, fábula, etiología y mito (Coats, 5-10). Tales términos obviamente perjudican la intencionalidad histórica del libro. Se deben, sin embargo, más a la resistencia e incapacidad de intérpretes modernos para aceptar la realidad del mundo de Génesis que a una comprensión clara de la intención del texto.

Van Seters (1992) es un ejemplo de un crítico reciente que afirma la intencionalidad histórica de Génesis (o por lo menos del Yahvista) mediante una comparación con la historiografía griega. Desde luego que esto no quiere decir que crea que los eventos que narra el Yahvista de hecho ocurrieron en el espacio y el tiempo.

Los indicios de género del libro requieren que el lector reciba el libro como un intento de explicar el pasado de Israel, una obra histórica. (Véase en el capítulo 1 una descripción más completa de la historiografía bíblica). Se han multiplicado los debates acerca de la exactitud del relato. Los capítulos iniciales han hecho que la Biblia entre en conflicto con la ciencia (véase Blocher), en tanto que estudiosos bíblicos se han enfrentado con la evidencia extrabíblica que rodea a los materiales patriarcales (véase Selman, el más útil; y últimamente Provan, Long y Longman, 112-17).

La función de la historia que se contiene en Génesis es brindar un prólogo y base de la fundación de la nación de Israel y la entrega de la ley en el libro de Éxodo. Cuenta cómo Dios escogió a Abraham y guió a su familia como su pueblo especial.

Talento artístico literario en Génesis

Como consecuencia del nuevo interés en el talento artístico literario y en una lectura minuciosa de las Escrituras (véase «Análisis literario» en el capítulo 1), Génesis goza de un nuevo respeto. Los estudiosos citan las historias de Génesis como ejemplos destacados de prosa literaria bien elaborada en la Biblia. El espacio no nos permite un análisis extenso del estilo de Génesis, pero los lectores interesados pueden consultar los estudios útiles de Alter, Berlin, Fokkelman y Borgman. De hecho, es el reconocimiento del talento artístico de Génesis que ha conducido a los comentaristas a dejar de lado los estudios de fuentes y a un nuevo interés en el mensaje teológico total del libro.

Un ejemplo breve ilustrará el talento artístico literario profundo y penetrante del libro de Génesis. La lectura minuciosa que hace Fokkelman de la historia de la torre de Babel (Gn. 11:1-9) ha puesto de manifiesto su diseño complejo. Comienza su estudio tomando nota de juegos de palabras en todo este corto episodio. Ciertos grupos de palabras están agrupados por sus sonidos similares: «vamos a hacer ladrillos» (*nilbena le benim*); «cocerlos al fuego» (*nisrepa serepa*); «asfalto» y «mezcla» (*hemar/homer*); También hay aliteración entre «ladrillo» (*lebena*) y «en vez de piedras» (*leaben*). Estos

sonidos casi iguales le dan a la historia una cualidad rítmica que llama la atención del lector no solo respecto al contenido de las palabras sino a las palabras mismas. Otras palabras repetidas también suenan igual: «nombre» (*sem*), «allí/ese lugar» (*sam*), y «cielo» (s*amayim*). «El lugar» (*sam*) lo que los rebeldes utilizan como base para atacar al «cielo» (*samayim*) con el fin de hacerse un «nombre» (*sem*) para sí mismos. Dios, sin embargo, invierte la situación porque es «desde allí» (v. 8) que dispersa a los rebeldes y frustra sus planes. El cambio irónico de las intenciones perversas de los rebeldes se subraya en más de una forma con la selección artística de palabras. Fokkelman enumera las numerosas palabras y frases que aparecen en la historia con el núcleo de consonantes *lbn*, todas referentes a la rebelión humana contra Dios. Cuando viene Dios con juicio, les confunde (*nbl*) su lengua. El cambio de las consonantes muestra el cambio que el juicio de Dios produjo en los planes de los rebeldes. Este cambio también se refleja en el análisis que hace Fokkelman de la estructura quiásmica de la historia:

A 11:1
B 11:2
C 11:3a
D 11:3b
E 11:4a
F 11:4b
X 11:5a «Pero el SEÑOR bajó»
F' 11:5b
E' 11:5c
D' 11:6
C' 11:7
B' 11:8
A' 11:9

Unidad de idioma (A) y lugar (B) y comunicación frecuente (C) inducen a los hombres a que hagan planes e inventos (D) en especial para construir (E) una ciudad y una torre (F). La intervención de Dios es el momento crucial (X). Observa los edificios (F') que hacen las personas (E') y lanza un plan opuesto (D') a causa del cual se vuelve imposible la comunicación (C') y se rompe la unidad de lugar (B') y de idioma (A').

El análisis de Fokkelman de Génesis 11:1-9 muestra en pequeña escala lo que es verdad a gran escala: Génesis es una obra literaria elaborada de manera ingeniosa.

Mensaje teológico

El libro de Génesis, como primer libro de la Torá y en realidad como la obra inicial del canon, es un libro de fundamentos. Sirve como introducción a la ley mosaica y comienza la historia de la redención que ocupa el resto de la Biblia. Si bien la trama da unidad al libro, es mejor analizar el mensaje teológico mediante el examen de sus tres secciones principales.

Génesis 1-11: Desde la creación hasta la torre de Babel

Se puede describir a la Biblia como una sinfonía en cuatro movimientos, que va desde la creación hasta la caída, luego pasa a la redención y por fin a la re-creación. El libro de Génesis pone los fundamentos para el resto de la Biblia con la narración breve de los dos primeros movimientos, y dando comienzo al tercero. El cuarto movimiento es el tema de los dos últimos capítulos de la Biblia (Ap. 21-22), y resulta interesante advertir las imágenes penetrantes de la creación en esos capítulos (Ap. 21:1, 5; 22:1-6). El final de la historia es como el comienzo en cuanto se restablece una relación armoniosa y maravillosa con Dios.

Así pues, el libro de Génesis comienza con la creación. Resulta sorprendente observar, a la luz de las discusiones del último siglo y medio, lo poco que preocupa al texto el proceso de la creación. Se describe la creación de una forma tal que muestre que Dios es la única causa detrás de la creación del universo y del género humano. Génesis 1 y 2 revelan que Dios es el poderoso Creador y también que hombres y mujeres son sus criaturas dependientes. La descripción de la creación en estos capítulos, sin embargo, no nos permite ser dogmáticos en cuanto a aspectos como el período de tiempo y el orden del proceso creador de Dios. (cf. los debates entre quienes sostienen para Génesis 1 las hipótesis de veinticuatro horas, día-era o patrón). Por una parte, el pasaje sin duda excluye una interpretación mitológica o parabólica (contra Goldingay; 42-130 véase anteriormente el análisis de género). Por otro lado, el tema de Génesis 1 y 2 no es cómo creó Dios, sino que Dios creó la creación, y que la hizo a partir de algo no existente (*creatio ex nihilo*) en contraste con las creencias de otras religiones del Próximo Oriente (contra Levenson). También se enfatiza el hecho de que cuando Dios creó la creación, la declaró buena. El impacto de esta expresión puede verse cuando se recuerda que el libro de Génesis se escribió en una época en que la creación lo era todo menos buena; estaba llena de pecado e injusticia. Por ello el lector cae en la cuenta de que el punto pecaminoso presente no es el resultado de la actividad de Dios sino de la de sus criaturas.

De hecho, Génesis 3-11 ofrece historia tras historia que ponen de relieve el pecado y la rebelión de las criaturas de Dios. Además, estos episodios narran el rápido declive moral del género humano a medida que pasa el tiempo. Si bien el pecado se difunde y aumenta, Dios se revela como resignado y paciente con su creación. Westermann (1948) ha mostrado de forma elocuente este movimiento al advertir la estructura de las cinco historias principales de Génesis 3 a 11. Menciona que hay una pauta de pecado, seguido de una expresión de juicio y luego la ejecución del juicio de Dios. Hombres y mujeres merecieron la muerte; sin embargo, desde la época del primer pecado (Gn. 2:17), Dios siempre les tendió la mano en forma gratuita para mitigar el castigo.

Cuadro 1

Pautas literarias en Génesis 1-11

	Pecado	**Pronunciamiento**	**Mitigación**	**Castigo**
Caída	3:6	3:14-19	3:21	3:22-24
Caín	4:8	4:11-12	4:15	4:16
Hijos de Dios	6:2	6:3	6:8, 18 ss.	7:6-24
Diluvio	6:5, 11 ss.	6:7, 13-21	6:8, 18 ss.	7:6-24
Babel	11:4	11:6 ss.	10:1-32	11:8

Si bien es posible que este patrón de Westermann no soporte un escrutinio riguroso (adviértase el doble uso de 6:8, 18 ss. y 7:6-24), sí pone de manifiesto con todo los importantes motivos teológicos de Génesis 3-11 (Clines, 63). En primer lugar, se intensifica el pecado a medida que avanza el tiempo. «Desde el Edén hasta Babel... hay una ‘avalancha’ creciente de pecado... un movimiento desde desobediencia hasta homicidio, a matanza temeraria, a lujuria titánica, a corrupción total y violencia, al trastorno total de la humanidad» (Clines, 65).

En segundo lugar, también aumenta el castigo del pecado. Esta intensificación se puede ver no solo en los episodios mismos sino también en la disminución de la duración de la vida, como lo atestiguan las genealogías (Gn. 5). Quizá el mensaje más notorio de Génesis 3-11, sin embargo, sea la inmensa paciencia y amor de Dios, quien derrama bendición tras bendición sobre su pueblo rebelde.

Como lo señala Clines, sin embargo, este esquema no explica en su totalidad la importancia del relato del diluvio en Génesis 1-11. El diluvio culmina el juicio de Dios

sobre el pueblo rebelde del mundo. De hecho, al enfatizar la importancia del diluvio, se puede llegar a reconocer la conexión entre el relato de la creación y el relato del diluvio, con lo cual se establece una pauta tripartita que va de la Creación a la Des-creación y luego finalmente a la Re-creación (Clines 73-76). El diluvio básicamente representa un retroceso enorme en el proceso de creación. Las aguas regresan al mundo a un estado que se puede describir como «un caos total» (Gn. 1:2). En otras palabras, hay una reversión de la creación. Noé y su familia proporcionan un enlace con el antiguo orden de la creación, pero el lenguaje del pacto con Noé (9:1-7) retoma el lenguaje de Génesis 1-2 de tal forma que considera a Noé como un nuevo comienzo. Las semejanzas con los textos de la creación incluyen el mandato de multiplicarse (9:1, 7), la declaración acerca del género humano hecho a imagen de Dios (v. 6), así como los mandatos de Dios de reestablecer los ciclos diarios y estacionales (8:22).

Cuando se enfatiza de este modo el relato del diluvio, que después de todo es el episodio más extenso en la primera parte de Génesis, entonces la historia de la Torre de Babel parece poco llamativa. Este pasaje breve y artísticamente preciso (Fokkelman), sin embargo, es el precursor de la historia de Abraham al pasar el punto focal del relato del mundo entero a una persona que fundará una nueva nación.

Génesis 12-36, 38: Los relatos patriarcales

En un sentido, estas divisiones son artificiales. Nótese cómo Génesis 38 relaciona los relatos patriarcales con la historia de José. Para fines de descripción, sin embargo, trataremos por separado estas dos partes.

Génesis 11:27-32 (la conclusión de la genealogía de Gn. 11:10-26) brinda el nexo entre la historia primitiva y el relato patriarcal en cuanto narra el desplazamiento de Abram de Ur a Jarán junto con su padre. Fue en Jarán que el Señor llamó a Abraham con palabras cuya importancia resuenan a lo largo del canon:

> Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre,
> y vete a la tierra que te mostraré.
> Haré de ti una nación grande,
> y te bendeciré;
> haré famoso tu nombre,
> y serás una bendición.
> Bendeciré a los que te bendigan
> y maldeciré a los que te maldigan;
> ¡por medio de ti serán bendecidas
> todas las familias de la tierra!

Dios prometió a Abram que tendría numerosos descendientes que conformarían una poderosa nación, con lo cual dio a entender que recibiría un regalo de tierra de

parte del Señor. También, Dios le dijo que sería bendecido y también que serviría como canal de las bendiciones de Dios para otros. Sobre la base de estas promesas, Abram salió de Jarán y fue a Palestina.

Las historias que siguen tratan persistentemente el tema del cumplimiento de estas promesas y de la reacción de los patriarcas ante ellas. La vida de Abraham en particular se centra en su fe vacilante en cuanto a la capacidad de Dios para cumplir sus promesas.

Cada uno de los episodios de su vida se pueden leer como una reacción a las promesas de Dios. Por ejemplo, cuando llega a Palestina por primera vez, Abram encuentra un obstáculo para el cumplimiento de la promesa de la tierra cuando esa tierra se ve asolada por una hambruna que lo obliga a huir a Egipto (Gn. 12:10-20). Es obvio que no confía en que Dios lo va a cuidar, porque obliga a Sara a mentir en cuanto a su relación con él a fin de salvar a su propio hijo. A modo de contraste, en la historia siguiente (cap. 13), Abraham responde con tranquila confianza que Dios está con él. El Señor le ha dado tanta prosperidad que él y Lot, su sobrino, deben encontrar pastos separados. Abraham hubiera podido aferrarse a la promesa y alegar que Dios le había prometido la tierra, de modo que debía elegir primero. En vez de ello, se dirige a Lot y le permite escoger. Como se podría haber esperado, Lot escogió la mejor tierra, la región alrededor de Sodoma y Gomorra (el lector observador relacionaría de inmediato esta referencia a Génesis 18). Abraham no vacila, sino que le permite tomar esta tierra de primera calidad.

Este no es el fin de la historia, sin embargo. Más adelante Abraham descubre su creciente falta de confianza en la capacidad de Dios para cumplir las promesas, cuando trata de conseguir el cumplimiento de la promesa de descendencia utilizando medios comunes en el Próximo Oriente antiguo para tener familia a pesar de la esterilidad (Gn. 15:5 [adoptar una esclava de la casa]; cap. 16 [concubinato]). Dios, sin embargo, en su gracia se dirige a Abraham varias veces para confirmar su intención de cumplir sus promesas (capítulos 15, 17, 18). Al esperar hasta que Abraham y Sara fueran de edad avanzada para darles un hijo, Dios demuestra que este niño es en verdad un don divino. Isaac no es el producto de medios puramente humanos normales. Después del nacimiento de Isaac, Abraham demuestra que al fin ha llegado a tener una confianza profunda en la disposición y capacidad de Dios para cumplir sus promesas. En Génesis 22, Dios le ordena a Abraham que lleve a su hijo de la promesa al Monte Moría para sacrificarlo. Abraham demuestra que ahora confía totalmente en Dios cuando el relato informa al lector que, en silencio y sin queja alguna dio cumplimiento a la petición de Dios. Se le deja al lector que haga la conexión entre el Monte Moría del sacrificio (Gn. 22:2) y la ubicación del sitio futuro del templo (2 Cr. 3:1). En todo caso, las vidas de Abraham y de los otros patriarcas ilustran al lector sobre la vida de fe. Muestran cómo Dios lleva a cabo sus promesas a pesar de obstáculos y amenazas a su cumplimiento con el fin de mostrar que son dones divinos (Clines, 77-79).

Génesis 37, 39-50: La historia de José

La historia de José, aunque diferente en estilo de la de los patriarcas, continúa con el tema de los relatos patriarcales, que Dios supera los obstáculos al cumplimiento de la promesa. En este caso, la familia de Dios se ve amenazada de hambruna que hubiera podido fácilmente dar por terminadas todas las promesas de manera rápida. Sin embargo, Dios preservó de manera maravillosa a su pueblo utilizando medios casi milagrosos.

José mismo nos proporciona una red teológica con la cual observar los eventos de su vida. Después de la muerte de su padre, sus hermanos están preocupados de que José vaya a vengarse de ellos. Por esto acuden a él para pedirle que respete sus vidas. La respuesta de José muestra que está consciente de que la mano de Dios guía el curso de su vida:

«No tengan miedo, les contestó José. ¿Puedo acaso tomar el lugar de Dios? Es verdad que ustedes pensaron hacerme mal, pero Dios transformó ese mal en bien para lograr lo que hoy estamos viendo: salvar la vida de mucha gente» (Gn. 50:19-20).

Dios se revela en la vida e historia de José como un Dios que tiene el control de incluso los detalles de la historia. Desde una perspectiva humana, parece que José cae víctima de la mala suerte cuando se traslada de Jerusalén a Egipto y de la casa de Potifar a la cárcel. En realidad, su vida parece estar en manos de quienes tratan de perjudicarlo, sus hermanos y la esposa de Potifar. José, sin embargo, está consciente de que Dios es quien está detrás de los eventos de su vida. Además, sabe que Dios ha contrarrestado las malas intenciones de sus hermanos y otros para elevarlo a un puesto dentro del gobierno con el fin de salvar a su familia y de continuar la promesa del pacto.

Este tema, que Dios frena las malas intenciones de hombres y mujeres con el fin de salvar a su pueblo, está presente en todo el Antiguo Testamento, pero quizá en ningún otro lugar de manera más explícita que en el relato de José.

Perspectiva novotestamentaria

Como podría esperarse de un libro tan rico y variado, resulta imposible agotar sus implicaciones bíblico-teológicas. En el mejor de los casos, podemos solo sugerir algunas.

Génesis 1-11. La creación, como se ha dicho con frecuencia, es el fundamento de todo lo que sigue. El Jardín del Edén representa todo lo que los seres humanos han perdido debido a su pecado en el pasado y todo lo que ansían en el presente. El relato de la caída (Gn. 3) desencadena toda la historia de la redención de la que se ocupa el resto del Antiguo y Nuevo Testamento. El relato de la creación, sin embargo, encuentra un eco especial en Apocalipsis 21-22. El «cielo nuevo y una nueva tierra» reflejarán

muchas de las características del Jardín del Edén, con lo cual expresarán la creencia de que el fin implicará una restauración del principio.

El relato de la Caída deja constancia no solo del juicio de Dios sino también de la mitigación de dicho castigo. Quizá lo más destacado de todo es su maldición de la serpiente:

> ¡Maldita serás entre todos los animales,
> tanto domésticos como salvajes!
> Te arrastrarás sobre tu vientre,
> y comerás polvo
> todos los días de tu vida.
> Pondré enemistad
> entre tú y la mujer,
> y entre tu simiente y la de ella;
> su simiente te aplastará la cabeza,
> pero tú le morderás el talón. (Gn. 3:14-15)

Esta maldición se ha llegado a conocer como el Protoevangelio, la declaración más antigua del evangelio de salvación, aunque algunos cuestionan lo apropiado de esto. Que aquí hay una expectativa antigua de Cristo el libertador se puede sustentar con la alusión a esta maldición en Romanos 16:20 y con el hecho de que todo el Nuevo Testamento da testimonio de que Cristo derrotó a Satanás en la cruz (véase en Apocalipsis 12:9 la identificación de la serpiente con Satanás). Esa derrota conduce a que Dios cambie su juicio sobre el género humano. Del mismo modo, resulta llamativo leer el relato del don del conocimiento de lenguas foráneas en Pentecostés a la luz de la historia de Babel.

Génesis 12-36. En términos teológicos, el núcleo principal de esta sección intermedia de Génesis es el pacto con Abraham. En él Dios promete a Abraham descendientes y tierras y finalmente le asegura que será bendición para las naciones. El Antiguo Testamento reconoce que estas promesas se han cumplido en parte dentro de su propio marco temporal al nacer Isaac y que de él desciende la nación israelita, ya que Israel mismo ocupa Palestina, e individuos de las naciones (Rajab, Naamán, Nabucodonosor) llegan a aceptar al Dios de Israel. Todas las promesas de Dios, sin embargo, incluyendo las hechas a Abraham «son ‘sí’ en Cristo» (2 Co. 1:20), y los cristianos se consideran ahora «descendientes de Abraham» (Ro. 9:8). Se puede consultar O. P. Robertson (1980) para encontrar un análisis más detallado de la relación entre el pacto de Abraham y el nuevo pacto.

Además, el libro de Hebreos (11:8-19) nos hace ver la vida de Abraham como una lucha de fe. Como se describió antes, Abraham recibió la promesa de Dios y luego

luchó ante los obstáculos al cumplimiento de dicha promesa. Así Hebreos establece una analogía con los cristianos. También ellos han recibido la promesa de Dios, pero a diario se enfrentan a obstáculos. Se presenta a Abraham como un ejemplo con el fin de apoyar al lector cristiano en esta lucha.

Génesis 37-50. José reconoció que no vivía a merced de la suerte; estaba profundamente consciente de la mano de Dios en su vida, situándolo para servir como libertador de su pueblo (Gn. 50:20). En este sentido la vida de José presagia a Jesucristo. De la misma forma que José, Dios superó las intenciones de los malvados con el fin de producir liberación. A Jesús, después de todo, lo crucificaron personas que solo querían destruirlo. Dios, sin embargo, «transformó ese mal en bien para lograr lo que hoy estamos viendo: salvar la vida de mucha gente» (Gn. 50:20; véase Hch. 2:22-24). A la luz de esta verdad de que Dios triunfa sobre el mal con el bien, el cristiano puede sentirse reconfortado con la bien conocida promesa de que «Dios dispone todas las cosas para el bien de quienes lo aman» (Ro. 8:28).

3

ÉXODO

Como segunda parte del Pentateuco, el libro de Éxodo continúa la historia que comenzó en Génesis (véase Fokkelman, 59-62). El título hebreo del libro es «Y estos son los nombres» (*we'él·leh schemóhth,* las palabras iniciales del libro) y demuestra la conexión con Génesis de dos formas. En primer lugar, el libro comienza con la conjunción «y», lo cual muestra que es continuación de un relato anterior. Segundo, la frase inicial repite una frase en Génesis 46:8, ya que ambos pasajes nombran a esos «hijos de Israel» que descendieron a Egipto en la época de José. El episodio final en Génesis (50:22-26) también pone de relieve la conexión entre Génesis y Éxodo. José pidió que al morir se sacaran sus huesos de Egipto. Cuando Israel por fin abandonó Egipto, el texto menciona que Moisés se llevó los huesos de José (Éx. 13:19).

Así pues, Éxodo continúa la historia de Génesis. Hay, sin embargo, un considerable lapso de tiempo entre los dos libros. Cuando cae el telón en Génesis, el pueblo de Dios era una familia extendida de tamaño moderado que prosperaba en la tierra de Egipto. Cuando comienza la acción en Éxodo, son un grupo grande, de tamaño de una nación, que viven en esclavitud y cruel opresión.

Bibliografía

Comentarios

U. **Cassuto,** *Commentary on Exodus, trad. I. Abrahams* (Jerusalem: Magnes Press, 1967); B. S. **Childs,** *The Book of Exodus* (Westminster, 1974); G. W. **Coats,** *Exodus* (FOTL; Eerdmans, 1999); R. A. **Cole,** *Exodus* (TDOT, InterVarsity Press, 1973); J. I. **Durham,** *Exodus* (Word: 1987); P. **Enns,** *Exodus* (NIVAC; Zondervan, 2000); T. E. **Fretheim,** *Exodus* (Interp; Westminster John Knox, 1990); W. H. **Gispen,** *Exodus* (BSC; Zondervan, 1987); D. E. **Gowan,** *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary* (Westminster John Knox, 1994); J. B. **Hyatt,** *Exodus* (NBC; Eerdmans, 1971); W. **Kaiser,** «Exodus», en *The Expositor's Bible Commentary* (Zondervan, 1990); M. G. **Kline,** *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy* (Eerdmans, 1963); M. **Noth,** *Exodus* (Westminster, 1962); W. H. C. **Propp,** *Exodus 1-18* (AB; Doubleday, 1998).

Monografías y artículos

G. L. **Bahnsen,** *Theonomy in Christian Ethics* (Craig Press, 1977); J. J. **Bimson,** *Redating the Exodus and Conquest* (JSOTS 5; Sheffield: JSOT, 1978); W. M. **Clark,** «Law» en *Old Testament Form Criticism* (San Antonio: Trinity University Press, 1974), 99-140; G. W. **Coats,** *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness: Traditions of the Old Testament* (Abingdon, 1968); T. B. **Dozeman,** *God on the Mountain* (SBLMS; Scholars Press, 1989); J. P. **Fokkelman,** «Exodus», en *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter y F. Kermode (Harvard, 1987): 56-65; W. **Gooding,** *The Accounts of the Tabernacle* (Cambridge, 1959); B. **Halpern,** «Radical Exodus Redating Fatally Flawed», *BAR* 13 (1987): 56-61; M. **Haran,** *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford, 1978); J. K. **Hoffmeier,** *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (Oxford University Press, 1997); C. J. **Humpreys,** «The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers 1 and 26», *VT* 50 (2000): 196-213; P. **Kiene,** *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai* (Zondervan, 1977); K. A. **Kitchen,** *Ancient Orient and the Old Testament* (London, 1966); D. **Livingston,** «The Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered», *WTJ* 33 (1970): 20-44; ídem. «Traditional Site of Bethel Questioned», *WTJ* 34 (1971): 39-50; T. **Longman** III, «The Divine Warrior: The New Testament Use of the Old Testament Motif», *WTJ* 44 (1982): 290-307; ídem. «God's Law and Mosaic Punishment Today», en *Theonomy: A Reformed Critique*, ed. W. S. Barker y W. R. Godfrey (Zondervan, 1990): 41-54; ídem, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (FCI 3; Zondervan, 1987); ídem, *Immanuel in Our Place* (P and R Publishing, 2001); ídem, *Reading the Bible with Heart and Mind* (NavPress, 1997); T. **Longman** III y D. **Reid,** *God is a Warrior: Studies in Old Testament Biblical Theology* (Zondervan, 1995); G. **Mendenhall,** «Covenant Forms in Israelite Tradition», *BA* 17 (1954): 50-76; P. D. **Miller** Jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (Harvard University Press, 1973); R. **Moberly,** *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (Sheffield: JSOT, 1983); I. **Provan,** V. P. **Long** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); J. R. **Rushdoony,** *The Institutes of Biblical Law* (Craig Press, 1973); H. W. **Soltau,** *The Holy Vessels and Furniture of the Tabernacle of Israel* (London, 1865); M. **Sternberg,** *The Poetics of Biblical Narrative* (Indiana University Press, 1985); A. **Stock,** *The Way in the Wilderness* (Liturgical Press, 1969); B. K. **Waltke,** «The Date of the conquest», *WTJ* 52 (1990): 181-200; J. W. **Wenham,** «Large Numbers in the Old Testament», *TynBul* 18 (1967): 19-53.

Antecedentes históricos

Autoría y composición

La autoría y composición de Éxodo como parte del Pentateuco se analizó en general en el capítulo anterior. Solo queda señalar unos pocos puntos que se refieren específicamente al Éxodo.

Según la erudición crítica tradicional, el libro de Éxodo continúa las tres fuentes principales que caracterizan los cuatro primeros libros del Pentateuco, a saber, J, E y P. Como comentó Noth (1962, 13), sin embargo, «Las relaciones literarias son más complicadas que en Génesis». En primer lugar, resulta muy difícil separar J y E. Luego, aunque está claro que P aparece en forma independiente en la segunda mitad del libro con su atención centrada en asuntos cúlticos, resulta difícil determinar si se trata de una fuente separada o de una redacción ampliada. Está también la posibilidad de una redacción deuteronómica.

Un aspecto importante que se plantea por primera vez en el libro de Éxodo es la relación entre el relato y el cuerpo de la Ley. Dentro del Éxodo están el Decálogo (Éx. 20:1-17) y el Libro del Pacto (Éx. 20:22-23:19). Si bien en cierto momento se opinó que el Decálogo procedía de E (y por tanto contrastaba con Deuteronomio 5=J), ahora muchos creen que la ley (con excepción de Éxodo 34=J) está conformada de composiciones independientes que se incorporaron al relato en tiempo posterior.

Por otra parte, los estudiosos desde Mendenhall han recurrido a tratados hititas con su integración de la ley y de un prólogo histórico para afirmar la integridad de las dos partes. En tiempo reciente, el modelo de tratado hitita ha sido objeto de críticas e incluso se ha descartado debido a, entre otras cosas, la fluidez del género, pero el punto básico de que la ley fluye de la historia permanece intacto. De hecho, hace poco Kitchen (2003, 283-307) nos ha provisto una discusión completa y pertinente de todos los tratados antiguos que existen hasta la fecha, en apoyo de la idea que la evidencia arguye a favor de una fecha tradicional de autoría.

A la luz de nuestra conclusión en el capítulo sobre Génesis, debería señalarse que el Éxodo atestigua en forma explícita la composición mosaica en tres capítulos: Éxodo 17:4; 24:4; 27-29.

La naturaleza y fecha de Éxodo

Leído en forma natural y sin agenda alguna, el relato bíblico ofrece una versión directa del Éxodo cuando menos en términos generales. Los descendientes de Abraham habían llegado a constituir un pueblo poderoso en cumplimiento de la

promesa divina (Gn. 12:1-3; 15:5). De hecho, sabemos que durante la fase inicial de la travesía del desierto los varones de más de veinte años llegaban a 603.550, según el libro de Números (1:46). Esto significa que la población total era de millones. Estas personas vivían en esclavitud al estado, sirviendo los intereses del faraón. Dios puso a Moisés como líder de ese pueblo y lo utilizó para sacar a Israel de las garras de Egipto por medio de milagros portentosos, plagas y el cruce del Mar Rojo. El libro de Éxodo también narra el comienzo de la travesía del desierto, en particular la entrega de la ley en el Sinaí y la construcción del tabernáculo.

Determinar el tiempo en que ocurrió el éxodo es difícil, dado el hecho que el texto no nombra quién era el faraón de Egipto durante ese período de tiempo. Dos textos bíblicos son pertinentes para la fecha del Éxodo. La afirmación primera y más directa está en 1 Reyes 6:1: «Salomón comenzó a construir el templo del SEÑOR en el cuarto año de su reinado en Israel, en el mes de *zif*, que es el mes segundo. Habían transcurrido cuatrocientos ochenta años desde que los israelitas salieron de Egipto». Este pasaje coloca el Éxodo 480 años antes del cuarto año del reinado de Salomón, con lo cual los estudiosos pueden proponer la fecha concreta de 967 a.C. La fecha del Éxodo es, pues, el 1447 a.C., o muy próximo, permitiendo la posibilidad de una cifra redondeada (véase Bimson, 81-86). El segundo pasaje pertinente está en Jueces 11:26 (Bimson, 86-111). El contexto es las negociaciones de Jefté con el rey de Amón. Este último está tratando de recuperar la zona de Moab que considera suya porque Moab con anterioridad había estado bajo el control de los amonitas. En respuesta a ello, Jefté afirma que Israel había poseído esta área desde que ingresaron en esa tierra trescientos años antes, con lo cual sitúa el fin de la travesía en trescientos años antes de su tiempo. Si nos remontamos a partir de este texto al tiempo del Éxodo, debemos admitir que la evidencia no es tan convincente como el pasaje de 1 Reyes, ya que no estamos tan seguros acerca de la fecha de Jefté como lo estamos de la de Salomón. Un estudio minucioso de la información cronológica en el libro de Jueces permite que el intérprete llegue a una fecha aproximada para la época de Jefté. El resultado final es que el pasaje de Jueces concuerda con el pasaje de 1 Reyes en situar el Éxodo en el siglo quince a.C.

En la época moderna, este cuadro del Éxodo y de la travesía del desierto se ha cuestionado y modificado algo o de manera radical, o incluso se ha descartado por completo (según los minimalistas; véase «El reto del minimalismo» en el capítulo 1). Entre los cuestionamientos que plantean en contra de la descripción bíblica del Éxodo está, en primer lugar, la cantidad de personas que salieron de Egipto. Algunos alegan que la palabra hebrea que se traduce como «1000» es en realidad una medida grupal muy inferior a mil (Mendenhall; Wenham; véase en Humphreys la discusión más reciente del tema). Otros opinan que el relato bíblico es totalmente exagerado y proponen que de hecho solo un pequeño grupo abandonó Egipto. Este pequeño grupo, que a menudo se asocia con los levitas, se unió a un grupo mayor en la tierra de Canaán, y la tradición del Éxodo se convirtió en la tradición del grupo total. Un

segundo cuestionamiento se refiere a Moisés. ¿Es precisa la tradición en torno a Moisés? A veces, hay estudiosos que llegan hasta a cuestionar la existencia de Moisés. Tercero, con frecuencia se ha disputado la fecha del Éxodo. Muchos fechan el Éxodo mucho después de lo que parecen indicar los pasajes bíblicos citados antes. Algunos descartan por completo la fecha que da la Biblia para proponer una fecha posterior en el siglo trece (Hoffmeier 1997; Kitchen 2003) o, con menos frecuencia, en los siglos doce u once, como lo sustenta algún estudio arqueológico. Otros adoptan esta fecha posterior, pero encuentran una explicación alternativa para los pasajes bíblicos en cuestión (Kitchen 1966, Harrison, *OTI*). También ha sido sometido a cuestionamientos desde una perspectiva histórica la descripción del tabernáculo en la última parte del libro. Muchos estudiosos arguyen que el tabernáculo nunca existió y que es tan solo una proyección posterior del templo que lo sitúa en tiempo de la travesía del desierto.

Estos y otros cuestionamientos han conducido a reconstrucciones alternativas del Éxodo y de la conquista. El Éxodo y la conquista están íntimamente relacionados, y la travesía del desierto sirve como la parte intermedia de la acción redentora de Dios en tres partes. Se puede encontrar un análisis completo de la conquista y otros modelos acerca del surgimiento de Israel en el capítulo sobre Josué.

Si bien ha habido enfoques más radicales (véase la descripción en Waltke), la solución más común en cuanto a los interrogantes planteados acerca del Éxodo es fecharlo en el siglo trece y proponer que de hecho salió de Egipto un grupo más pequeño que el que aparentemente describe la Biblia.

Hay dos razones principales de por qué se ha descartado a menudo la fecha del siglo quince, aunque la lectura más natural del texto bíblico lo sitúe ahí. La primera es Éxodo 1:11, que describe a los israelitas como trabajadores forzados ocupados en «edificar para el faraón las ciudades de almacenaje Pitón y Ramsés». Los arqueólogos han identificado a estas dos ciudades como Tell el-Maskhouta y Tanis respectivamente (Bimson 1978, 37, quien cita a Naville). Estos dos lugares no indican que estuvieran poblados en el siglo quince, y Naville ha demostrado que Ramsés II (ca. 1290-1224 a.C.) fue quien edificó el-Maskhouta. También, el nombre de la ciudad de Ramsés se asocia de manera muy natural con el faraón de ese nombre.

La segunda razón para fechar el Éxodo en el siglo trece son los restos arqueológicos en Palestina, que estudiosos como Albright, Wright y Yadin han asociado con la conquista. Toda una serie de lugares muestran estratos destruidos en el siglo trece, y se los ha identificado con la incursión de Josué y de los Israelitas en Palestina. Se toman las moradas económicamente inferiores que se construyeron sobre estos estratos destruidos como más indicios de que israelitas semi-nómadas fueron quienes destruyeron los sitios en los que luego se asentaron.

Antes de seguir presentando argumentos a favor de una fecha anterior del Éxodo, nos detendremos para ocuparnos de estos dos puntos. Bimson (1978) ha mostrado cuán

incierto resulta asociar a Ramsés y Pitón con Tanis y Tell el-Maskhouta. Escribe que «estudios contemporáneos apoyan de manera sólida a Qantir como el sitio de Pi-Ra'messe» (42) y demuestra que Qantir, a diferencia de Tanis, muestra evidencias de una ocupación más temprana (Reino Medio) que permite fechar el sitio en el siglo quince. El nombre de la ciudad Ramsés en Éxodo 1:11 podría, como el de Dan en Génesis 14:14, ser el resultado de una actualización textual posterior. Además, Bimson muestra la probabilidad de que la ciudad de Pitón pueda identificarse ya sea con el sitio de Tell er-Retebah (Según Kitchen 2003, 257-58) ya con el de Heliópolis, de nuevo sitios con una historia anterior al siglo trece (Bimson, 47-48).

La interpretación de Bimson de la evidencia arqueológica todavía resulta más estimulante en respuesta al segundo argumento utilizado para rechazar la fecha del siglo quince para el Éxodo. Señala que no hay razón para creer que los estratos destruidos del siglo trece mencionados antes deberían identificarse con la conquista de Josué. Comenta con razón que hay muchos otros candidatos para la causa de las quemas de la ciudad durante el volátil período de los Jueces que identifican los estratos destruidos anteriores con los supuestos ataques egipcios contra fortificaciones de hicsos en Palestina durante el período Bronce Medio. Cree, pues, que se da una mejor armonización entre texto y arqueología cuando se asocian las destrucciones más tempranas con la conquista por parte de Josué, lo cual traslada la fecha hasta el siglo quince a.C. Bimson cae en la cuenta de que no puede argüir en forma dogmática a favor de sus conclusiones debido a la dificultad de interpretar evidencias arqueológicas, pero su enfoque alternativo demuestra que deberían verse con escepticismo las conclusiones dogmáticas de proponentes del siglo trece como fecha.

Quizá el argumento secundario más significativo (véase Bimson, 67-80) a favor de la fecha más tardía del Éxodo se basa en el estudio que realizó Nelson Glueck en la región transjordana. En una serie de trabajos realizados en la década de 1930, Glueck publicó los resultados de su inspección de la superficie de la zona en todo el Jordán. Fue en esa zona, según el libro de Números, que los israelitas errantes encontraron grupos como los moabitas y los edomitas. Glueck, sin embargo, alegó que no había evidencias de que en esta región se hubiera habitado de manera permanente desde 1900 a.C. hasta el 1300 a.C., con lo cual alimentó el argumento a favor de una fecha tardía. Esta inspección la han utilizado muchos hasta nuestros días para desprestigiar el relato bíblico del Éxodo y de la conquista. La inspección de Glueck, sin embargo, fue rudimentaria para los estándares actuales. Simplemente envió a sus equipos de estudio a ubicar en mapas los montículos con restos de construcciones antiguas ('tells') y a recoger una selección de clases de cascos de la parte superior de los montículos que luego utilizó para datar los períodos de ocupación. En la actualidad, se reconoce que debe existir cierto control en la selección de cascos, por ejemplo, dividiendo el montículo en pequeños cuadrados para luego seleccionar todos los cascos de un cierto porcentaje de los cuadros (escogidos al azar por computadora). De lo contrario,

quienes recogen las muestras se sienten atraídos solo por ciertas clases de cascos (de color o con ciertas clases de bordes que sesgan mucho la asignación de fechas). Además, con el descubrimiento de tumbas y de estructuras arquitectónicas del Bronce Medio en la zona alrededor de Amón se han encontrado evidencias que contradicen la inspección de Glueck (Bimson, 70-71). Esta inspección ya no debería seguir usándose como evidencia en contra de una fecha temprana del Éxodo.

En conclusión, los argumentos arqueológicos que algunos presentan apuntando inexorablemente hacia una fecha tardía del Éxodo son dudosos o erróneos. Si la obra crítica de Bimson consigue algo es que conduce a una mejor perspectiva en torno a los resultados arqueológicos. El material bíblico no debe adecuarse a hechos rudimentarios que puedan probar o refutar la Biblia. La arqueología más bien ofrece evidencia que, como la Biblia, requiere interpretación.

Es sobre esta base que Bimson ofrece su propia reconstrucción de la evidencia arqueológica al preguntarse si se puede armonizar con el material bíblico. Comenta que hay dos grupos de estratos destruidos en la ciudad que se dice que Josué destruyó durante la conquista, unos con fechas en el siglo trece y asociados con la conquista por parte de estudiosos como Albright, Wright y Yadin, y los que tradicionalmente se han fechado en el siglo dieciséis (Edad del Bronce Media) y que se identifican como la obra de ejércitos egipcios en su persecución de los hicsos hasta Palestina. Antes hemos observado cómo Bimson disocia la conquista de la evidencia del siglo trece (y sugiere el volátil período de los Jueces). Va más allá y critica la endeble evidencia sobre la cual los estratos de la destrucción más temprana se asocian con los hicsos y arguye luego que estos estratos deberían fecharse en el siglo quince y asociarse con la conquista de Josué. Así, Bimson afirma, «He tratado de mostrar que la Conquista y el final de las ciudades de la Edad del Bronce Media pueden fecharse ambas de tal forma que parecieran ser el mismo evento» (229). Comenta además que se da una armonía casi unánime entre el relato bíblico de las destrucciones de la ciudad y las ciudades que muestran estratos destruidos en el siglo quince (230) en contraposición a aquellas ciudades que muestran estratos destruidos en el trece. La única excepción es Ai, que sigue desafiando cualquier intento de fechar el Éxodo y quizá conlleva una identificación defectuosa del sitio (Livingston 1970; Bimson, 218-25).

Así pues, parece que la evidencia arqueológica puede armonizarse con la lectura más natural de textos bíblicos que describe un Éxodo y conquista del siglo quince. El texto, sin embargo, no permite tener certeza sobre el tema. Hay argumentos a favor de una fecha posterior para el Éxodo (Harrison; Kitchen 1966; Bright) y a favor de una cantidad más pequeña de participantes israelitas (Wenham; Humphreys) que tratan el texto con integridad. Por ello estamos de acuerdo con la afirmación de Waltke (1990, 200) sobre la fecha de la conquista (que, claro está, tiene una conexión total con la fecha del Éxodo) de que «el veredicto *non liquet* debe aceptarse hasta que más datos sitúen la fecha de la conquista más allá de toda duda razonable. Si esto es así,

cualquiera de las dos fechas es una hipótesis aceptable de trabajo, y ninguna de las dos fechas debería defenderse de manera dogmática».[5]

Análisis literario

Si bien el libro de Éxodo es continuación de Génesis (y mucho de lo analizado en ese capítulo se puede aplicar aquí), sigue siendo útil aislarlo para examinar su propia estructura, género y estilo.

Estructura

Se puede dividir Éxodo en más de una forma, dependiendo de lo que atraiga la atención del lector en el libro. Por ejemplo, Durham (1987) constata de forma correcta una estructura tripartita basada en la ubicación:

Primera parte: Israel en Egipto (1:1-13:16)

Segunda parte: Israel en el desierto (13:17-18:27)

Tercera parte: Israel en el Sinaí (19:1-40:38)

Sin embargo, otro análisis igualmente útil de la estructura del libro subraya los contenidos:

I. Dios salva a Israel de la esclavitud egipcia (1:1-18:27)

II. Dios da su ley a Israel (19:1-24:18).

III. Dios ordena a Israel que construya el tabernáculo (25:1-40:38)

Con esta estructura, podemos ver claramente la preocupación con la salvación, la ley y el culto.

Dios salva a Israel de la esclavitud egipcia (1:1-18:27). La primera sección es la de mayor acción en el libro. Sólo se le pueden equiparar luego con los capítulos 32-34. En realidad, el relato del Éxodo es una de las historias básicas del Antiguo Testamento, que narran el evento paradigmático de salvación del antiguo Israel (véase «Mensaje teológico»).

El primer capítulo define el problema e introduce el conflicto que mueve la trama. El pueblo de Israel se ve forzado a ser esclavo en Egipto. No solo esto, sino que el faraón teme tanto a los israelitas que intenta una forma implacable de control de la población (Éx. 1:18-22). La situación es terrible, y en el capítulo segundo se nos presenta el personaje humano principal del libro, Moisés, cuyo nombre quizá solo tiene

equivalentes en Abraham y David en cuanto a importancia en el período del Antiguo Testamento.

Con ocasión del nacimiento y crianza de Moisés se producen eventos milagrosos. No solo provee Dios su liberación como recién nacido, sino que hace que se críe en la misma casa del Faraón. El relato pone así de relieve que Dios está lleno de sorpresas en su apoyo para la liberación de Israel.

Los capítulos 3 y 4 son de transición. Eventos providenciales inducen a Moisés a salir de Egipto para adentrarse en el desierto donde pasará la mayor parte del resto de su vida. En el fundamental capítulo 3, Moisés aprende más acerca de la naturaleza de Dios, así como del punto central de su misión: ser el agente humano de Dios para la liberación de Israel en Egipto.

Los capítulos 5 al 12 narran el conflicto de Moisés con el Faraón que es también un enfrentamiento entre deidades, ya que Moisés representa a Yahveh y el faraón que es visto como uno de los dioses egipcios (véase también la afirmación de 12:12). El lector observará la labor doble de Dios por cuanto salva a su pueblo Israel junto con el juicio en contra de los egipcios. A medida que se van sucediendo las plagas una tras otra, van aumentando en la intensidad de la destrucción; también distinguen con más claridad entre los Israelitas, quienes no se ven afectados por las plagas, y los egipcios, que son gravemente afectados. Esto culmina en la décima plaga con la muerte de los primogénitos egipcios, mientras que los israelitas celebran la Pascua.

La primera parte del libro culmina, sin embargo, en 13:17-15:21, el relato de la salida de Egipto y el paso del Mar Rojo (en hebreo: Mar de juncos; véase Hoffmeier 1997 para el argumento que afirma que el mar en cuestión es en realidad uno de los lagos de agua dulce al norte del brazo occidental del Mar Rojo). Ahí es donde Dios libera a Israel de la esclavitud y hace que la muerte caiga sobre los egipcios. El paso del Mar Rojo es el epítome de la obra de salvación de Dios, ya que en un solo acto Dios libera mediante la división de las aguas y también juzga al hacer que las aguas se vuelvan a unir. Es en este momento que Dios en forma explícita se muestra por primera vez como el guerrero divino (Éx. 15:3). Su actividad guerrera y su control sobre el mar tienen antecedentes en religiones antiguas del Oriente Próximo y hablan en forma polémica contra el paganismo.

Como señala Dirham, los capítulos siguientes (15:22-18:27) muestran un cambio de lugar. Israel pasa de Egipto al desierto. Ésta será la ubicación del relato en el resto del Pentateuco. El siguiente movimiento será hacia la Tierra Prometida con la conquista. Desde el comienzo aparece un tema que es característico de los relatos del desierto, las quejas y murmuraciones del desagradecido pueblo de Israel. Murmuran contra Dios, aunque también ven una y otra vez pruebas de su presencia con gran poder.

Dios da su ley a Israel (19:1-24:18). Tres meses después de haber salido de

Egipto Israel llegó al Monte Sinaí, lugar donde pasan casi dos años. Lo que sorprende todavía más es que el resto del libro de Éxodo, todo Levítico y la primera parte de Números (hasta 10:11) se desarrollan en el Sinaí.

El primer evento significativo en el Sinaí fue la entrega de la Ley. El relato comienza con una asombrosa manifestación de la presencia de Dios. Aparece en la montaña en medio de humo y fuego (Éx. 19:16-19). La montaña se convierte en espacio santo debido a su presencia.

Moisés asciende la montaña y recibe los Diez Mandamientos (Éx. 20:1-17) así como el llamado Libro del Pacto (20:22-24:18). En el Mensaje teológico explicamos la importancia de estos documentos.

Dios ordena a Israel que construya el tabernáculo (25:1-40:38). Se presta mucha atención al tabernáculo en el relato de Éxodo. De hecho, los lectores modernos a menudo encuentran que esta sección es demasiado repetitiva, en especial por cuanto se describen en detalle las instrucciones de Dios para la construcción del tabernáculo y la ejecución de estos planes, utilizando el mismo lenguaje en una pauta de mandato-cumplimiento. Estamos frente a una de las claves para la estructura de esta tercera parte del libro. También pone de relieve la importancia del tabernáculo para la generación del desierto. Estos detalles se describen con amor porque el tabernáculo es el símbolo primordial de la presencia de Dios con Israel.

Así la sección comienza con una petición de materiales con los cuales se construiría el tabernáculo (25:1-9). La presencia de estos materiales preciosos en el desierto se puede explicar solo como resultado del así llamado saqueo de los egipcios (Éx. 12:33-35). De esta forma Dios proveyó los materiales para su propia morada.

La mayor parte del resto del libro se ocupa de las instrucciones para construir las diversas partes del tabernáculo, su mobiliario y los ropajes de los sacerdotes (25:10-31:18) y también del relato detallado de la ejecución de estos mandatos (35:1-40:38).

Género

En esta sección, nos ocupamos de todo el texto, no de las partes. El texto completo de Éxodo se compone de una serie de clases diferentes de literatura, incluyendo narraciones, leyes y poesía. ¿Cuál es la mejor forma de describir el libro en su totalidad?

Como ocurre en gran parte del Antiguo Testamento, la etiqueta primordial de género para el libro de Éxodo es historia profética o teológica. La intención del libro es informar a sus lectores acerca de los grandes actos de Dios en el pasado. Esta historia recibe el nombre de teológica o profética en reconocimiento del hecho de que es historia con una intención particular de revelar la naturaleza de Dios en sus actos. La narración bíblica histórica tiene una función teológica y didáctica, además de su intención histórica (véase Stemberg; Longman, 1987; y Provan, Long y Longman

2003; también el capítulo 1 de esta obra sobre historiografía bíblica).

El Éxodo difiere de muchos otros libros de historia en la Biblia debido al papel importante que desempeña la ley en el mismo. No entra dentro del propósito de este libro analizar la importante labor que se ha llevado a cabo en el análisis formal de la ley (véase en Clark dicho análisis y la bibliografía), pero nos detendremos apenas lo suficiente para señalar la integración de materiales narrativos y legales en el libro. La ley no es un simple apéndice o parte separada del libro, sino que fluye dentro de la historia de la redención (véase «Mensaje teológico»).

Mensaje teológico

El libro de Éxodo, como hemos visto, narra los grandes eventos del Éxodo, la liberación de la esclavitud en Egipto, y también los comienzos de la travesía por el desierto. También se relatan en el libro dos de los acontecimientos más significativos de la travesía: la entrega de la ley y la construcción del tabernáculo. Los tres eventos, a saber, éxodo, ley y tabernáculo, enfatizan una verdad importante: Dios está presente en medio de Israel como su salvador y rey. Ahora pasaremos a examinar cada uno de estos tres momentos en la historia redentora de Israel para ahondar en este tema más amplio de la presencia de Dios.

El éxodo de Egipto

Su significado. Por el significado del evento mismo, así como por su reverberación a lo largo del canon, resulta claro que el éxodo fue el mayor acto de salvación de Dios en el Antiguo Testamento. Después de todo, los israelitas, pueblo escogido de Dios, estaban viviendo en condiciones opresivas en Egipto. Eran tratados como esclavos y explotados como mano de obra barata. Hay indicios en el texto de que Israel había olvidado a Dios durante su estada en Egipto, pero que Dios no los había olvidado. En concreto, recordaba el pacto con Abraham (Gn. 12:1-3; 15; 17), en el que prometió al patriarca numerosos descendientes y una tierra propia (12:1-3). Los israelitas en un principio llegaron a Egipto en cumplimiento de esa promesa, ya que la permanencia en Palestina en tiempo de Jacob y José hubiera resultado en muerte y hambruna, pero en la época en que se enmarca Éxodo había una generación de egipcios que no sabían de José. En medio de estas condiciones, Dios preparó a un libertador a través de circunstancias increíbles. Como sucede a menudo en el Antiguo Testamento, Dios protegió la vida de su futuro libertador en medio de gran peligro en su infancia (Éx. 1, 2). No solo protegió Dios la vida de Moisés, sino que lo hizo de tal modo que Moisés fue criado bajo las barbas del mismo Faraón (Éx. 2:5-7). Dios utilizó a Moisés para sacar a Israel de la esclavitud egipcia.

Que es Dios quien salva a su pueblo de la esclavitud puede verse tanto en los relatos sobre las plagas como en la milagrosa liberación frente al ejército del Faraón en el mar. Las diez plagas aumentan en intensidad y alcance al culminar en la horrenda

escena final de la muerte de primogénitos. A lo largo de todas las plagas (pero de manera explícita a partir de la cuarta), se establece una diferencia clara entre israelitas y egipcios. En tanto que el territorio de los egipcios se sume en la oscuridad (la novena plaga, Éx. 10:21-29), «en todos los lugares israelitas había luz» (v. 23). Más significativo aún, esta diferenciación tiene lugar en la décima plaga, la muerte de primogénitos, evento que se conmemora en la celebración de la Pascua (Éx. 12). Finalmente, el Faraón a regañadientes dio permiso a Israel para que se fuera. Cuando Moisés le había solicitado por primera vez al Faraón permiso para abandonar Egipto, el Faraón había respondido afirmando, «¡Ni conozco al SEÑOR, ni voy a dejar que Israel se vaya!» (Éx. 5:2). Después del sufrimiento de las plagas, el Faraón supo que Dios estaba con Israel y que era soberano sobre todo lo que sucedía en Egipto.

Sin embargo, el permiso del Faraón para que Israel se fuera lo concedió a regañadientes, y muy pronto el Faraón cambió de opinión, poniéndose al frente de sus tropas para perseguirlos. Fue en el mar donde Dios manifestó su poderosa presencia en una forma definitiva que se recordó en cánticos tanto en el momento de la liberación (Éx. 15) como más tarde (Sal. 77). Fue entonces que Dios de manera explícita se manifestó por primera vez como el guerrero divino (Miller 1973, Longman 1982; Longman y Reid 1995):

> El Señor es un guerrero;
> su nombre es el Señor.
> El Señor arrojó al mar
> los carros y el ejército del faraón.
> Los mejores oficiales egipcios
> se ahogaron en el Mar Rojo (Éx. 15:3, 4)

Como se mencionó antes, la liberación con el éxodo fue crucial en la identificación de Israel como el pueblo de Dios. El significado del evento se ve con claridad en la forma en que el tema del Éxodo se vuelve a aplicar en todo el Antiguo Testamento e incluso en el Nuevo.

En realidad, este gran acto de salvación se convierte en esencia en el paradigma para liberaciones futuras. Esto se constata sobre todo en los profetas, quienes anticipan el cautiverio de Babilonia y la restauración final de Israel. En las mentes de los profetas, el cautiverio de Babilonia iba ser un segundo cautiverio egipcio que, en última instancia, tendría continuación en una viaje largo y difícil por el desierto hasta la Tierra Prometida (p. ej., Is. 35:5-10; 40:3-5; 43:14-21; Os. 2:14-16). De hecho, esa restauración se dio después del decreto de Ciro y bajo el liderazgo de hombres como Esdras y Nehemías.

Perspectiva novotestamentaria. Que van a suceder más cosas lo indica el inicio

del evangelio de Marcos, que cita a Isaías 40:3 y también a Malaquías 3:1):

> Yo estoy por enviar a mi mensajero delante de ti,
> el cual preparará tu camino.
> Voz de uno que grita en el desierto:
> «Preparen el camino del Señor,
> háganle sendas derechas» (Mr. 1:2, 3).

Después el evangelio presenta a Juan el Bautista como el que vino a preparar el camino para Jesucristo. Jesucristo comenzó su ministerio terrenal en el desierto, y los evangelios muestran con claridad que su vida fue cumplimiento del éxodo.

El acto que da comienzo al ministerio de Jesús fue su bautismo. En analogía con la experiencia del éxodo, el bautismo es el paso del Mar Rojo por parte de Jesús (cf. i Co. 10:1-6). No sorprende, pues, que Jesús fuera al desierto donde experimentó cuarenta días (que corresponden a los cuarenta años de la travesía del desierto) de tentación (Mt. 4:1-11). Es sorprendente que las tres tentaciones se relacionen todas con las tentaciones con las que se enfrentó Israel en el desierto. Sin embargo, si Jesucristo resistió la tentación, Israel no lo logró. Las respuestas de Jesús a Satanás confirman la analogía ya que se toman todas del discurso de Moisés registrado en Deuteronomio (8:3; 6:13; 6:16), en las que advierte a Israel que no debe comportarse como lo hizo en el desierto. Jesús demuestra así a sus seguidores que es obediente precisamente en lo que los israelitas fueron rebeldes.

El siguiente episodio principal que equivale a las tentaciones en el desierto en el evangelio de Mateo es el Sermón del Monte. Que Mateo sitúe el sermón en una montaña llama la atención del lector porque en Lucas el sermón se pronuncia en una llanura. (Lc. 6:17). Si bien es posible armonizar ambos relatos, el marco de la montaña establece una conexión estrecha entre el sermón de Jesús con su punto focal en la ley y la entrega de la ley en el Monte Sinaí.

Se pueden establecer muchos otros paralelismos entre la experiencia del éxodo de Israel y el ministerio terrenal de Cristo (Stock, Denison), pero todo tuvo su punto culminante durante su pasión. Jesús subió a la cruz en el tiempo de Pascua (Mt. 26:19; Mr. 14:16; Lc. 22:13). En esencia, se convirtió en el cordero pascual que murió por otros (1 Co. 5:7).

Así pues, en un sentido Cristo dio cumplimiento al éxodo durante su ministerio terrenal. En otro sentido, los cristianos en la actualidad experimentan la vida como una travesía del desierto mirando hacia el futuro, al descanso que se produce al final del éxodo (Heb. 3:7-4:13), la entrada a la Tierra Prometida (el cielo).

El Monte Sinaí—la Ley de Dios (19-24)

El significado de la Ley. Dios dio a conocer su presencia como Salvador entre los israelitas en el momento del éxodo y, en particular, en el paso del Mar Rojo. Cuando los israelitas abandonaron el país de su esclavitud para dirigirse hacia la Tierra Prometida, Dios siguió estando presente con ellos. Quizá el evento más importante durante la travesía tuvo lugar apenas tres meses después de haber salido, cuando llegaron al Monte Sinaí. Aquí Dios les dio a conocer su poderosa presencia al revelarles su voluntad por medio de la ley.

El episodio que antecede a la entrega de la ley enfatiza la santidad de Dios y el pecado del pueblo (Éx. 19). Dios se reveló en nubes, fuego y humo. La montaña se convirtió en un lugar sagrado debido a su presencia. El pueblo debía prepararse ceremonialmente para un encuentro con Dios, y tan solo Moisés y Aarón pudieron acercarse a la montaña.

Dios se encontró con Israel en el Sinaí para entregarle su ley, la expresión escrita de su voluntad para la vida colectiva e individual de su pueblo. Aunque resulta fácil pensar en la ley como una entidad aislada, es crucial reconocer que la ley fue dada dentro del contexto del pacto. Kline ha comentado con acierto que Éxodo 19-24 tiene la forma de un documento que establece un pacto. El prólogo histórico (Éx. 20:2) identifica al autor de la ley como alguien que ya los ha salvado con su gracia. Así pues, la ley, tal como se encuentra en Éxodo 20-24, no es la base de la relación divino-humana incluso durante el período del Antiguo Testamento sino más bien la guía para mantener dicha relación. No es la clave para establecer una relación con Dios, sino más bien su continuación y bienestar. De hecho, la entrega de la ley está histórica y canónicamente rodeada de actos bondadosos de Dios recordando al éxodo (que ocurrió sobre la base del pacto con Abraham), y mirando hacia el futuro, hacia la conquista y establecimiento de la Tierra Prometida.

La ley misma se puede dividir en dos partes: los Diez Mandamientos y el Libro del Pacto. Primero se dan los Diez Mandamientos (Éx. 20:3-17) y asumen la forma de conversación directa con el oyente-lector. Abarcan los elementos básicos de la relación divino-humana (los cuatro primeros) así como las relaciones entre seres humanos (los últimos seis). Las diferentes leyes que conforman el Libro del Pacto (el nombre proviene de Éx. 24:7) fluyen de los principios más básicos que se enuncian en los Diez Mandamientos. Especifican los Diez Mandamientos en relación con el momento cultural e histórico-redentor del pueblo de Dios en el tiempo del éxodo. Por ejemplo, la ley de dar muerte al toro (Éx. 21:28-36) es una especificación del sexto mandamiento para una sociedad agraria y Éxodo 23:10-13 detalla en forma mucho más completa el cuarto mandamiento referente al Sábado.

Perspectiva novotestamentaria. Los intentos, como los de un movimiento llamado teonomía, de imponer las leyes y castigos que se encuentran en el Libro del Pacto a la sociedad contemporánea (Bahnsen 1977, Rushdoony) no tienen fundamento

y resultan peligrosos (Longman 1990 y 1997). Sencillamente no toman en cuenta las diferencias culturales y, lo que es más importante, las histórico-redentoras, radicalmente diferentes entre el Israel del Antiguo Testamento y la sociedad contemporánea. Para muchos cristianos que veían con horror la secularización de la sociedad y ansiaban tener una influencia cristiana mucho más vigorosa, la teonomía solía ser un ángulo atractivo de perspectiva para ver la Escritura, en particular en círculos reformados y pentecostales desde la década de 1970 hasta la de 1990. Afortunadamente, a inicios del siglo veintiuno este movimiento ha perdido bastante influencia.

La ley, sin embargo, sigue siendo relevante para nuestro tiempo, con los principios que están en la base de las diversas estipulaciones, sintetizados en los Diez Mandamientos. Al cristiano no se le ofrece una especificación de la ley en el Nuevo Testamento en el sentido del Libro del Pacto o de otros códigos legales del Pentateuco. El cristiano debe reflexionar acerca de aspectos éticos contemporáneos a partir de los Diez Mandamientos como guía. ¿Cómo se aplica el mandamiento de no robar en el caso del robo por computadora? ¿Cómo se aplica el mandamiento de no matar en el caso de la píldora para abortar? ¿De las armas nucleares?

El Nuevo Testamento, claro está, no carece de comentarios acerca de la ley. Jesús muestra que es Dios mismo profundizando nuestra comprensión de la ley en el Sermón del Monte (Mt. 5-7). Sin duda, la noticia más sorprendente en el Nuevo Testamento acerca de la ley es que Jesucristo ha liberado a sus seguidores de la maldición de la ley (Ro. 7). Así que la ley, que nunca fue el medio para relacionarse con Dios, se convierte para el cristiano en una guía para la voluntad de Dios para su vida.

El tabernáculo—Dios mora con su pueblo (25-40)

La importancia del tabernáculo. La última sección (Éx. 25-40) la ocupa casi por completo una exposición acerca del tabernáculo (véase en Longman 2001, una discusión más completa del tabernáculo y la bíblica acerca de los lugares sagrados). El tabernáculo fue la de Dios durante el período desde Moisés hasta David. Como el tabernáculo pone de relieve la presencia de Dios en medio de su pueblo, dando continuidad a un tema que se encuentra a lo largo del libro de Éxodo.

Para comprender el significado del tabernáculo, es bueno recordar qué condujo a su construcción. Cuando Adán y Eva fueron creados, no hubo necesidad de encontrarse con Dios en un lugar especial. Se encontraban con Dios en cualquier punto del Jardín del Edén. La caída, sin embargo, condujo a una enajenación fundamental entre Dios y sus criaturas humanas, de modo que ya no pudieron seguir entrando fácilmente a su presencia. Después de la caída, el pueblo podría presentarse delante del Señor, pero solo en lugares especialmente designados para ello. Durante el período de los patriarcas, se construyeron altares para que el jefe de familia pudiera rendir culto (Gn. 12:8; 13:18). En la época del éxodo, sin embargo, el pueblo de Dios ya no era

más una gran familia, sino una poderosa nación. Así, debido al momento histórico-redentor y a la situación sociológica de los israelitas, Dios ordenó a Moisés que construyera un tabernáculo de modo que pudieran acercarse a él en adoración.

El tabernáculo tenía la forma de una tienda nómada. Se la podía desmontar, empaquetar y trasladar al siguiente lugar. Esta movilidad era necesaria porque el pueblo de Dios andaba errando por el desierto y no se había establecido en la tierra. La transición del tabernáculo al templo, una morada más permanente para Dios, iría a darse solo cuando hubiera finalizado la conquista de la tierra en la época de Salomón (1 R. 6-8).

Durante el período desde el Sinaí hasta Salomón, el tabernáculo sirvió como la morada terrenal de Dios. Era el lugar al que acudía su pueblo para encontrarse con él. Siendo el lugar de la presencia especial de Dios, el tabernáculo era lugar santo. La ubicación, el diseño arquitectónico, los materiales de construcción y la accesibilidad del tabernáculo ponen de relieve todos ellos el hecho de que un Dios santo moraba en medio del pueblo israelita.

Cuando Israel acampaba durante la travesía del desierto, se levantaba el tabernáculo en medio del campamento. Cada tribu tenía su propia ubicación alrededor del mismo. El centro del campamento, según la antigua tradición del Próximo Oriente, era el lugar para la tienda del rey. Como Dios era rey de Israel, su tienda tenía que estar en el centro. Cuando se desmontaba la tienda e Israel se ponía en camino, el arca, que estaba colocada en el Santo de los Santos del tabernáculo, iba al frente, como un rey del Próximo Oriente conduciría a su ejército hacia la batalla.

El diseño del tabernáculo también apuntaba hacia la presencia de Dios en medio de Israel. Se dividía en partes diferentes: por ejemplo, un atrio (Éx. 27:9-19), un Lugar Santo, un Lugar Santísimo (26:31-35). Como se menciona de nuevo más adelante, había gradaciones de santidad a medida que uno se acercaba al tabernáculo y luego ingresaba en estas diferentes partes. Fuera del campamento de Israel estaba la zona de los gentiles y los impuros. Cuando un israelita estaba ritualmente contaminado, tenía que salir del campamento por un tiempo. El campamento mismo estaba más cerca de la presencia de Dios y era donde moraban los israelitas en pacto con el Señor. Sin embargo, solo los levitas tenían permiso para acercarse al área más cercana al tabernáculo. Eran separados para realizar un servicio especial para el Señor. Atravesando desde el atrio hasta el Lugar Santo y luego finalmente hasta el Lugar Santísimo, la persona se acercaba más a la presencia de Dios, y el lugar se volvía cada vez más santo. Esto puede verse en la calidad de los materiales del tabernáculo, así como en la accesibilidad del mismo.

Había una correlación entre proximidad al Lugar Santísimo donde se guardaba el arca y la calidad de los materiales utilizados en la construcción del tabernáculo. Esta gradación se puede observar primero en las cuatro cubiertas del tabernáculo. La cortina

exterior era la más funcional; era un cobertor de piel de delfín (Éx. 26:14). Expuesto a los elementos, este material impermeable era una protección externa perfecta para el tabernáculo. Además, capas de piel de carnero teñida de rojo (v. 14) y de pelo de cabra (v. 7) servían también para proteger lo que había dentro del edificio. La cortina más interna estaba cuidadosamente elaborada con «lino fino y de lana teñida de púrpura, carmesí y escarlata, con dos querubines artísticamente bordados en ellas» (v. 1). Esta cortina es la que se podía ver desde dentro del tabernáculo. Su color azul cielo y la presencia de criaturas celestiales demostraban que el tabernáculo se consideraba que era el cielo en la tierra. Así pues, cuanto más próximo del arca estaba el material, más precioso era.

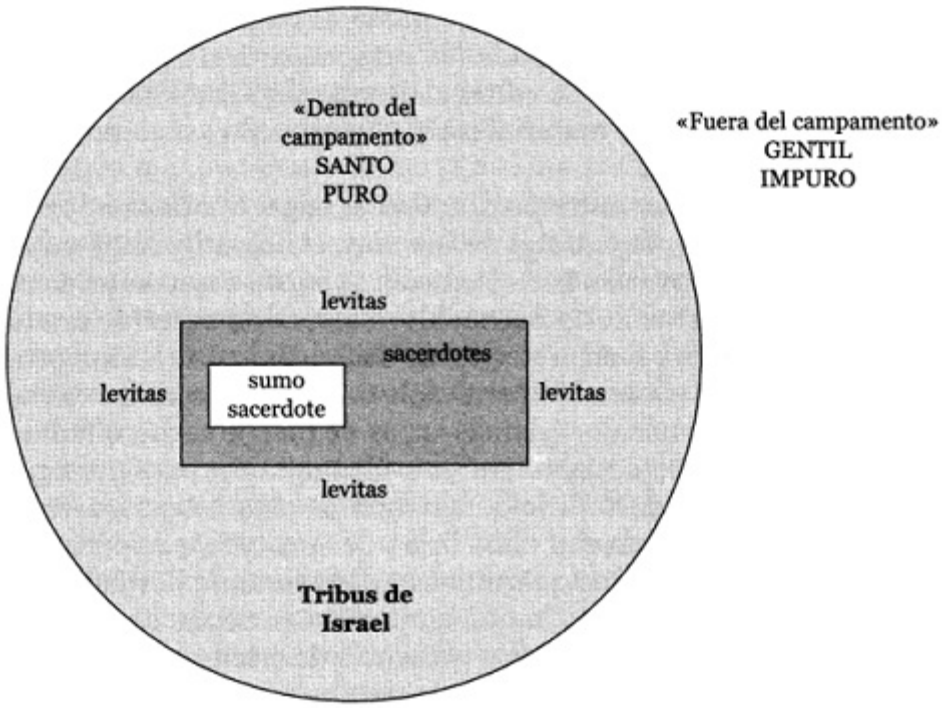
Este principio también se aplica a los materiales metálicos (Haran). En el atrio, se encuentran materiales menos preciosos, como bronce y plata (Éx. 27:9-19). En el tabernáculo mismo, se utilizan oro y el incluso más precioso «oro puro» para construir el mobiliario del tabernáculo (el arca, Éx. 25:10-22; la mesa, 25:23-30; y el candelabro, 25:31-40).

Así pues, los materiales mismos del tabernáculo representan de manera simbólica el hecho de que un Dios santo mora en medio de su pueblo. No es necesario, y suena absurdo, recurrir a enfoques más caprichosos y alegóricos para entender la función simbólica del tabernáculo (Keine 1977, Soltau 1865).

Finalmente, el principio de accesibilidad al tabernáculo y a su Lugar Santísimo también demuestra la presencia de Dios en medio de Israel. Círculos de santidad rodean el tabernáculo:

Figura 2

Círculos de santidad en el tabernáculo



Fuera del campamento estaba el área de los gentiles e impuros. Para quienes ocupaban este espacio no se exigían requisitos especiales. Sin embargo, solo los que estaban en pacto con Dios y eran ritualmente puros podían ingresar en el campamento. Solo los levitas, quienes eran consagrados especialmente para el servicio del Señor, podían levantar sus tiendas cerca del tabernáculo y rodeaban el lugar. Los levitas, en otras palabras, servían para aislar el tabernáculo del resto del campamento. Incluso a la mayor parte de los levitas no se les permitía, sin embargo, realizar sus funciones cerca del tabernáculo. Este servicio estaba restringido a una familia de Levitas, los descendientes de Aarón. Además, el lugar más santo de todos, el sanctum más al interior del tabernáculo donde se guardaba el arca, era el espacio más restringido de todos. Solo el sumo sacerdote en funciones podía entrar, y solo una vez al año, en el día de Expiación (Lv. 16).

Como cualquier morada, el tabernáculo tenía también mobiliario, entre los cuales los más importantes eran el arca del pacto y el candelabro, ambos símbolos poderosos de la presencia de Dios. El arca poseía un diseño sencillo; era básicamente una caja pequeña, de un metro y diez centímetros de largo, setenta centímetros de ancho y setenta centímetros de alto. Tenía también anillos a sus extremos por los cuales se deslizaban unas varas para su transporte. Si bien su diseño era sencillo, el arca era preciosa, construida de madera de acacia de altísima calidad y recubierta de oro por

dentro y por fuera. Hay mucho que decir del arca, pero por ahora es importante recalcar el papel que juega como objeto que representa la presencia de Dios. Cuando Israel se detenía en el camino y se erigía el tabernáculo, el arca era protegida por dos querubines a cada lado, representados por dos estatuas con sus alas extendidas y sus cabezas mirando hacia abajo. La razón de esta postura se debía a que el arca era el símbolo más poderoso de la presencia de Dios. Se le consideraba el estrado del trono (1 Cr. 28:2), y quizás en algunas ocasiones como el trono mismo de Dios (Jer. 3:16-17). En calidad de Rey, Dios moraba en su casa terrenal y se sentaba en su trono, y los querubines, cuyas alas lo sostenían, miraban hacia abajo para protegerse la vista del destello de la gloria de Dios.

El candelabro o menorah se describe en Éxodo 25:31-40. Se debaten los detalles de su descripción, pero no se cuestiona el hecho de que es el símbolo de un árbol, que posee ramas y flores de almendro. Un candelabro que parece un árbol nos recuerda del huerto de Edén y, por lo tanto, representa la presencia de Dios en la tierra.

Así pues, toda una serie de indicadores muestran que el tabernáculo era la morada terrenal de Dios. Demostraba a los israelitas que Dios estaba con ellos en su travesía por el desierto y en lo que se asentaban en la Tierra Prometida.

Perspectiva novotestamentaria. Como símbolo de la presencia de Dios en medio de Israel, el tabernáculo desempeñaba una importante función en la vida y religión del pueblo de Dios. Sin embargo, era una institución temporal. Bajo Salomón, se sustituyó el tabernáculo con el templo. Ahora que el pueblo de Dios moraba de manera permanente en la tierra, la morada de Dios asumió la forma de casa más que de tienda de nómadas. Todos los símbolos del Antiguo Testamento para la morada de Dios en la tierra, sin embargo, eran provisionales y temporales. Todos ellos apuntaban hacia la venida de Cristo que anticipaban, el Hijo mismo de Dios, quien «se hizo hombre y erigió su tabernáculo entre nosotros» (Jn. 1:14, traducción del autor). En última instancia, el tabernáculo y el templo, que representaban al cielo en la tierra, se orientaban hacia la fusión del cielo y de la tierra en la Nueva Jerusalén (Ap. 21-22).

4

LEVÍTICO

Levítico es la tercera parte del Pentateuco. Los capítulos finales de Éxodo, que se centran en la construcción del tabernáculo (caps. 25-40), conducen de manera natural al inicio de Levítico, que describe los diversos sacrificios que se ofrecían en el Lugar Santo (caps. 1-7). El nombre Levítico tiene su origen en la Septuaginta a través de la Vulgata y pone de relieve el tema principal. El nombre significa «perteneciente a los levitas», y aunque en el curso del libro no se insiste en esa tribu, el tema sacerdotal hace que el título resulte apropiado. El título hebreo, como los de los otros libros del Pentateuco, procede de las palabras iniciales del libro. Levítico es, pues, *wayyiqra'*, «Y llamó».

Con frecuencia la iglesia ve el libro de Levítico como irrelevante para el tiempo actual. En los pocos casos en que se considera como importante, se utiliza una interpretación alegórica para «salvar las diferencias» entre el Antiguo Testamento y nuestro tiempo. Sin embargo, un estudio minucioso de su contenido pondrá de manifiesto que contribuye en forma abundante a nuestra comprensión de Dios y de la historia de la redención sin recurrir a alegorías.

Bibliografía

Comentarios

W. H. **Bellinger** Jr., *Leviticus, Numbers* (NIBCOT; Hendrickson/Paternoster, 2001); R. **Gane,** *Leviticus, Numbers* (NIVAC; Zondervan, 2004); E. **Gerstenberg,** *Leviticus* (OTL; Westminster John Knox, 1996); R. K. **Harrison,** *Leviticus* (TOTC; InterVarsity, 1980); J. E. **Hartley,** *Leviticus* (WBC; Word, 1992); G. A. F. **Knight,** *Leviticus* (DSB; Westminster, 1981); B. A. **Levine,** *Leviticus* (The JPS Commentary; Jewish Publication Society, 1989); J. **Milgrom,** *Leviticus 1-16* (AB; Doubleday, 1991); ídem, *Leviticus 17-27* (AB; Doubleday, 2001); A. **Noordtzij,** *Leviticus* (BSC; Zondervan, 1982); M. F. **Rooker,** *Leviticus* (NAC; Nashville, 2000); N. H. **Snaith,** *Leviticus and Numbers* (NCB; Eerdmans, 1967); G. J. **Wenham,** *The Book of Leviticus* (NICOT; Eerdmans, 1979).

Monografías y artículos

A. **Cody,** *A History of Old Testament Priesthood* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969); D. **Damrosch,** «Leviticus», en *The Literary Guide to the Bible,* ed. R. Alterand F. Kermode (Harvard, 1987): 66-77; D. J. **Davies,** «An Interpretation of Sacrifice in Leviticus», *ZAW* 89 (1977): 387-99; M. **Douglas,** *Purity and Danger* (London, 1969); M. **Haran,** *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford, 1978); P. P. **Jenson,** «The Levitical Sacrificial System», en *Sacrifice in the Bible,* ed. R. T. Beckwith t M. J. Selman (Baker, 1995), 25-40; Y. **Kaufmann,** *The Religion of Israel* (Chicago University Press, 1960); N. **Kiuchi,** *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function* (JSOT 56; Sheffield Academic Press, 1987); ídem, «Book of Leviticus», (DOTP InterVarsity Press, 2003), 522-32; M. G. **Kline,** *Images of the Spirit* (Baker, 1980); B. A. **Levine,** *In the presence of the Lord* (Leiden: Brill, 1974); T. **Longman** III, *Immanuel in Our Place* (P and R Publishing, 2001); J. **Milgrom,** *Cult and Conscience: The «Asham» and the Priestly Doctrine of Repentance* (Leiden: Brill, 1976); J. **Neusner,** *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leiden: Brill, 1973); G. J. **Wenham,** «The Theology of Unclean Food», *EvQ* 53 (1981): 6-15; ídem, «The Theology of Old Testament Sacrifice», en *Sacrifice in the Bible,* ed. R. T. Beckwith y M. J. Selman (Baker, 1995), 75-87.

Antecedentes históricos

La composición de Levítico está integralmente relacionada con la composición de todo el Pentateuco. Los siguientes comentarios deben ubicarse en el análisis más amplio que se encuentra en la sección Métodos histórico-críticos en el capítulo 2.

En medio de la incertidumbre en cuanto a un análisis de fuentes del Pentateuco, la mayor parte de los estudiosos críticos concuerdan en cuanto al carácter y alcance de P. No sorprende que virtualmente todo Levítico se asigne a P. Después de todo, su contenido gira en torno a aspectos sacerdotales de culto y ley; incluso las pocas secciones narrativas (8-10, 16) tratan de asuntos sacerdotales.

Los estudiosos críticos, sin embargo, todavía se preguntan hasta qué punto P, documento tardío, utilizó fuentes más tempranas. El llamado «Código de santidad», capítulos 17-27, es un buen ejemplo de una fuente más antigua absorbida en el documento sacerdotal. Estos capítulos muestran cohesión en cuanto a estructura y temas y, debido a ello, muchos estudiosos opinan que originalmente constituyeron una composición independiente. De hecho, muchos opinan que las contribuciones

originales de P son las poco frecuentes secciones narrativas (8-10, 16, que describe Wenham 1981, 7). Sin embargo, el consenso crítico, remontándose a Julius Wellhausen) es que P es post-deuteronómico y, por tanto, a lo más de la época de Josué, o sea, siglo séptimo (Levine 1974, xxviii-xxix) y lo más probable es que sea exílico o post-exílico. Un enfoque menos radical pero siempre no tradicional lo representa Kaufmann, quien alega que Levítico es P pero que P no es ni post-exílico ni post-deuteronómico, aunque no se atreve a llegar a decir que P es mosaico.

En la Evaluación del método crítico en el capítulo 2, se puede encontrar una defensa de la posición tradicional. Si bien Levítico nunca alega que tuvo como autor a Moisés, el testimonio interno es muy sólido en cuanto a que su contenido llegó a su pueblo por medio de él. El libro comienza con la frase «el SEÑOR llamó a Moisés (1:1) y la expresión «El SEÑOR dijo a Moisés» (a veces agregando «y a Aarón») se encuentra en muchos puntos de transición en el texto (p. ej., 4:1; 5:16; 6:1, 8, 19, 24; 11:1; 12:1; 13:1; 14:1, 33; 15:1; 16:1; 19:1; 20:1; 21:1; 24:1; 27:1 entre otros muchos lugares). No hay indicios claros de que Levítico contenga materiales pre-exílicos o post-exílicos (sin embargo, véase en Levine 1974 xxix-xxx, para un punto de vista contrario).

Análisis literario

Género

El elevado porcentaje de leyes en Levítico no debería opacar el flujo narrativo del libro. El episodio inicial establece el escenario en la Tienda de la Reunión, donde Moisés oye la voz de Dios que lo instruye acerca de cómo deberían actuar los israelitas. Todas las leyes del libro se encuentran dentro de este marco narrativo.

De igual modo, aunque breve (8-10, 16), hay una narración no legal en el libro. Todo ello indica que Levítico continúa con el género del Pentateuco como un todo, o sea, primordialmente historia instructiva. Quiere informar al lector acerca de qué sucedió en el pasado, en este caso ofreciendo un trasfondo histórico de la ley. En realidad, como ha señalado David Damrosch, «la historia existe por razón de las leyes que enmarca» (66).

Estructura

Levítico se puede esquematizar como sigue:

I. Leyes de sacrificios (1:1-17:38)

- A. Instrucción para los legos (1:1-6:7)
  1. Holocausto (1)
  2. Ofrenda de cereales (2)
  3. Ofrenda de comunión (3)

4. Ofrenda por pecados (4:1-5:13)
5. Ofrenda por culpas (5:14-6:7)

II. Narración sacerdotal (8:1-10:20)

A. Los comienzos formales del sacerdocio (8:1-9:24)

B. Los límites del sacerdocio - Nadab y Abiú (10)

III. Leyes para proteger la pureza ritual (11:1-16:34)

A. Normas dietéticas (11)

B. Leyes sobre nacimientos (12)

C. El discernimiento y purificación de enfermedades cutáneas (13-14)

1. Discernir la enfermedad (13)
2. Purificar la enfermedad (14)

D. Leyes acerca de impurezas corporales (15)

E. El día de expiación (16)

IV. El código de santidad (17-27)

A. Las leyes (17:1-24:23)

1. Manejo de la sangre (17)
2. Leyes sobre incesto (18)
3. Leyes misceláneas (19-20)
4. Leyes referentes a sacerdotes y sacrificios (21-22)
5. Sábado y fiestas (23)
6. Ley del tabernáculo (24:1-9)
7. La historia del castigo de un blasfemo (24:10-23)
8. El jubileo (25)

B. Bendiciones y maldiciones (26)

1. Bendiciones por obediencia (26:1-13)
2. Maldiciones por desobediencia (26:14-46)

C. Ofrendas para el Señor (27)

Estilo

La característica más obvia del libro es su estructura clara y sencilla. La cuantiosa presencia de leyes y rituales requiere una presentación directa. El propósito del libro es ofrecer directrices a sacerdotes y laicos en cuanto a la conducta apropiada en la presencia de un Dios santo, por lo cual se enfatiza la transmisión de información, y no recursos literarios sutiles o artificiosos.

Por ello, Levítico figura entre los menos literarios de los libros del Antiguo Testamento (contra Damrosch). Esta opinión no menosprecia al libro, porque éste no pretende estimular la imaginación estética del lector en el mismo nivel que lo hacen otros libros bíblicos. El interés del mismo para los destinatarios originales y también para el lector contemporáneo se encuentra en otro lugar, por ejemplo, en sus ramificaciones teológicas.

Mensaje teológico

Contexto del Antiguo Testamento

La santidad de Dios. La mayor parte del libro de Levítico contiene leyes y rituales en tomo al culto formal de Israel. Entre otros temas, hay una descripción del ritual y leyes para sacrificios referentes a pureza dietética y sexual. Antes de que nos perdamos en detalles, es importante que identifiquemos detrás de todas estas leyes y de los conceptos fundamentales de pureza y limpieza la enseñanza principal del libro, que Dios es santo. Como base para la motivación de las diversas estipulaciones está la afirmación divina «Yo soy el SEÑOR tu Dios» (18:2, 4, 5; 19:3-4, 10; 20:7). Además, Dios no solo está presente, es santo: «Sean, pues, santos, porque yo soy santo» (11:45; véase también 19:2; 20:26).

El libro de Levítico también enseña que Dios está aparte del mundo presente, y que solo quienes también están libres de la mancha del pecado pueden estar en su presencia. En las páginas siguientes, nos fijaremos en cómo opera esto en tres áreas importantes en Levítico: el sistema de sacrificios, el sacerdocio y la pureza. Aunque no se trata de un análisis exhaustivo de todo el contenido de Levítico, nos indicará cuál es el mensaje teológico general del libro.

El sistema de sacrificios. El libro de Levítico comienza con una larga consideración del sacrificio (caps. 1-7). Este énfasis en el sacrificio no sorprende en absoluto dado que es la actividad más importante de culto formal durante el período del Antiguo Testamento. Lo que sorprende desde nuestra perspectiva contemporánea es el poco interés en explicar el significado o importancia del ritual; el enfoque está en la descripción. Al parecer, la audiencia original, laicos y sacerdotes, entendían el significado del rito, y lo único que se requería era recordar el procedimiento adecuado. Por fortuna, estamos en condiciones de inferir el significado del sacrificio como un todo y de los sacrificios individuales a partir del simbolismo de los actos y también de su uso en el culto.

El examen de sacrificios individuales que sigue nos lleva a una interpretación del sacrificio de Israel en términos del pacto. Con pacto nos referimos a la relación que existe entre Dios y el pueblo de Israel. Esta relación de pacto está ligada con el sacrificio de tres formas. Ante todo, veremos que el sacrificio es una *ofrenda* de parte de quien rinde culto a su Señor del pacto. Segundo, una serie de sacrificios incluyen una noción de *comunión o* asociación entre las partes del pacto. Por último, y quizá lo más importante, el sacrificio desempeña un papel importante en sanar rupturas en la relación de pacto. Esta función se describe a menudo con el término teológico técnico de *expiación.* Wenham (1979, 26) ilustra de manera gráfica esta última función con el diagrama siguiente:

Cuadro 2
Sacrificio y expiación



Cuando se rompía la relación de pacto debido a ciertas clases de ofensas, los israelitas arrepentidos podían buscar el perdón de Dios con la ofrenda de un sustituto que recibiera el castigo de su pecado. De esta forma, el sacrificio servía como el medio sancionado por Dios para restaurar la relación de pacto.

El sacrificio, pues, encaja muy estrechamente con el concepto teológico inclusivo de la santidad de Dios. Dios es santo y no puede tolerar la presencia del pecado y la impureza. El sacrificio es una forma de purificar lo profano y de restaurar la intimidad en la presencia de Dios. Permite que el impuro que ha quedado excluido de la presencia de Dios regrese de nuevo al campamento que es la esfera de lo santo.

Como veremos, el sacrificio con frecuencia, pero no siempre, se centra en la sangre de la víctima. Algunos estudiosos críticos se refieren a esto como una comprensión mágica del sacrificio, y algunos lectores evangélicos del Antiguo Testamento parece que también piensan así cuando insisten en la traducción «sangre» en vez de su referente simbólico, muerte. Es la muerte de la víctima en el sacrificio la que hace efectivo el rito, y la manipulación de la sangre pone de relieve la muerte que toma el lugar del pecador que lo ofrece.

Holocausto (cap. 1). El término español común para este sacrificio proviene directamente de la traducción griega; el término hebreo significa «que asciende» *(‘ola)*

y resulta del hecho de que el aroma fragrante del sacrificio asciende al cielo en forma de humo.

Quien rendía culto tenía que traer a los sacerdotes un animal sin defecto, y lo tenía que preparar para el sacrificio. Puede haber habido más de una razón para el requisito de un animal sin defecto, pero sin duda que no autorizaba a nadie que trajera un animal deforme para luego sacrificarlo sin pagar un precio costoso.

El propósito del sacrificio, sin embargo, no era empobrecer a nadie. De hecho, la ley permitía la sustitución por formas menos caras de sacrificio, probablemente sobre todo dependiendo de la condición económica de quien rendía culto.

Ganado vacuno (1:3-9)
Corderos o cabras (vv. 10-13)
Aves (vv. 14-17)

El holocausto era un sacrificio que tenía que ver con la expiación de pecados. En este caso se emplea el término técnico «propiciación» (*kipper*) (1:4). Se debate la etimología de este término que se puede aplicar a más de una forma de sacrificio. Aunque algunos relacionan el término con el verbo «rescatar» (*koper*), otros lo asocian con el acadio «limpiar» (*kuppuru;* véase el análisis en Wenham 1979, 28). Si bien Levine se inclina por el segundo, tiene razón cuando arguye que el significado e importancia del término han adquirido una fuerza técnica en el contexto de Levítico. (En Kiuchi 1987, 87-109, se puede encontrar un análisis técnico completo). Como refuerzo adicional de la función expiatoria de este sacrificio, el rito de poner la mano sobre la cabeza de la víctima a sacrificar se interpreta con razón como un acto de identificación entre quien rinde culto y la víctima antes de que ésta sea degollada.

El sacrificio, sin embargo, también era una ofrenda a Dios. Con excepción de la piel, que era para los sacerdotes (7:8), se quemaba todo el sacrificio y se dedicaba al Señor.

La ofrenda de holocausto era probablemente el sacrificio que se realizaba con más frecuencia, aunque se efectuaba a menudo asociado con los dos siguientes (Éx. 29:38-41; Nm. 6:11-12; 28:2-8; 2 Cr. 29:20-24).

Ofrenda de cereal (2; 6:14-23). La ofrenda de cereal recibe su nombre del ingrediente principal, harina fina. Otros dos componentes son aceite e incienso. Se mezclaba solo una pequeña parte de harina y aceite con todo el incienso y se quemaba como ofenda al Señor. El incienso daba un aroma agradable al sacrificio, El resto de la harina y del aceite se destinaban para el sustento de los sacerdotes.

Este sacrificio pone de relieve la función de ofrenda mencionada antes. De hecho, como se ha señalado a menudo, el término «ofrenda de cereal» (*minha*) puede

traducirse, como de hecho se hace, «tributo» (p. ej., Jue. 3:15, 17-18; 2 S. 8:6; 1 R. 4:21). La ofrenda era un ofrecimiento que se entregaba al Señor soberano del pacto.

Lo más frecuente es que se llevara a cabo como acompañamiento de la ofrenda total en el holocausto que la precedía (Éx. 29:40-41; Nm. 15:1-10; 28:5-8). La descripción del sacrificio se divide en tres subcategorías:

Ofrenda de cereal sin cocinar (2:1-3)
Ofrenda de cereal cocido (vv. 4-10)
Otras clases de ofrenda de cereal (vv. 11-16).

Ofrenda de comunión (Lv. 3; 7:11-38). El término hebreo para este sacrificio (*selamim*) procede de la palabra hebrea común que significa «paz» (*salom*), por lo cual muchas traducciones se refieren a ella como «ofrenda de paz». La traducción alterna, «ofrenda de comunión» se basa en el hecho de que este sacrificio es sobre todo para comunión entre quien rinde culto y Dios y entre quienes rinden culto.

En la Escritura el término «paz» tiene un significado relacionado al pacto, que denota «toda» la relación que existe entre las partes del pacto. La comida comunal que resulta de este sacrificio es una celebración de esa relación. Todos obtienen una parte de esta ofrenda: el Señor (3:3-4), el sacerdote (7:28) y los adoradores.

Si bien se acentúa la función de ofrenda del sacrificio, no debería dejarse de lado el hecho de que el sacrificio es una ofrenda y un acto de expiación. Lo segundo puede verse en el ritual de poner las manos en la cabeza del animal a sacrificar. (3:2).

Al igual que en los dos capítulos anteriores, éste también puede subdividirse en tres partes que describen formas diferentes que puede asumir el sacrificio:

Ganado vacuno (3:1-5)
Ovejas (vv. 6-11)
Cabras (vv. 12-17)

Ofrenda de purificación (4:1-5:13; 6:24-30). La ofrenda de purificación, conocida a veces como la ofrenda por el pecado (*hatta'at*, véase Kiuchi 1987 y Jenson 1995, 29), obviamente tiene que ver con la eliminación del pecado. Como hemos visto ya, sin embargo, no es el único sacrificio que tiene una función expiatoria. La distinción en este caso tiene que ver con el hecho de que es efectiva para quienes han pecado sin darse cuenta. En 5:1-6 se pueden encontrar algunos casos de pecados involuntarios y en Números 15:22-31 se puede encontrar una distinción entre pecados sin intención y pecados «deliberados».

En este caso el tipo de sacrifico depende del estatus de quien peca. De mayor a

menor, este sacrificio es para:

El sacerdote (4:3-12)

La comunidad israelita (vv. 13-21)

El líder de la comunidad israelita (vv. 22-26)

El miembro del pueblo israelita (vv. 27-35).

Ofrenda por la culpa (5:14-6:7; 7:1-10). La ofrenda por la culpa tiene mucho en común con la ofrenda por el pecado. Sin embargo, los ejemplos que se dan de la primera, se restringen a ofensas contra «cosas del Señor», o sea, las *sancta* (Milgrom 1976). Este sacrificio requiere un pago adicional del 20 por ciento, que compensa la ofensa. Esta característica conduce a Milgrom y Wenham a apodar este sacrificio la ofrenda de reparación.

Sacerdocio. Además del sacrificio, un tema principal de este libro es el sacerdocio. De hecho, parece que el nombre Levítico alude a su gran énfasis en el sacerdocio. Gran parte del libro contiene instrucciones para sacerdotes o para miembros del pueblo en su interacción con los sacerdotes. Las breves secciones narrativas se centran en la ordenación del sacerdocio y presentan una historia de los peligros inherentes en las responsabilidades del sacerdocio.

Si bien es cierto que para entender en su totalidad la teología del sacerdocio se debe tomar en cuenta gran parte del Antiguo Testamento, Levítico ofrece un núcleo de información para que podamos entender el sacerdocio.

En primer lugar, la enseñanza acerca del sacerdocio en Levítico acentúa el tema general de la santidad de Dios. Después de todo, los sacerdotes dedican gran parte del tiempo a estar en la presencia del Santo. Como consecuencia, gran parte de su comportamiento lo pauta el hecho de que también ellos deben ser santos. Podemos ver esto en su ordenación (Lv. 8). El servicio de ordenación aparta a Aarón y a sus hijos para un servicio especial al Señor. Su investidura en ropas sacerdotales, así como su unción con aceite los identifica con el tabernáculo, que es el lugar apartado para la presencia de la santidad de Dios (Kline 1980). También ofrecen sacrificios para expiar sus pecados. De esta forma, se vuelven santos.

Después de ser ordenados, los sacerdotes comienzan su servicio de proteger la santidad de la tienda por medio de sacrificios (Lv. 1-7:9). El libro de Levítico advierte también a los sacerdotes que deben ser muy rigurosos en su conducta mientras estén en la presencia del Dios santo. Cuando dos hijos de Aarón, Nadab y Abiú, ofrecieron un «fuego indebido» delante del Señor (cap. 10), fueron de inmediato consumidos, y Dios proclamó:

Entre los que se acercan a mí

manifestaré mi santidad,
y ante todo el pueblo
manifestaré mi gloria (10:3)

Muchas de las leyes en Levítico se dirigían a los sacerdotes de modo que pudieran preservar su santidad (Lv. 21-22). También formaba parte de su deber enseñar a los israelitas la ley (2 Cr. 17:7-8) de modo que pudieran proteger la santidad de Dios en la tienda. Como le dice Dios a Aarón en Levítico 19:11, debes «enseñar a los israelitas todos los estatutos que el SEÑOR les ha dado a conocer por medio de Moisés».

Así pues, podemos sintetizar la función principal del sacerdocio según el libro de Levítico: tenían que proteger la santidad de Dios en el santuario.

Pureza. Una preocupación principal de las leyes de Levítico tiene que ver con la pureza ritual, llamada también limpieza. Los alimentos (cap. 11), el alumbramiento (cap. 12), enfermedades cutáneas y moho (caps. 13-14) y secreciones (cap. 15) son algunos de entre los muchos temas que se tratan en el libro en relación con la limpieza. Dios estaba presente en medio de Israel; debía mantenerse la pureza del santuario. Estas leyes guiaron a Israel y a los custodios de la santidad de Dios, acerca de cómo conservar la pureza del lugar.

En el centro del campamento se levantaba el tabernáculo, en el cual moraba el arca, el símbolo primordial de la presencia de Dios. Desde este lugar, se situaban diferentes niveles de santidad, entre otras cosas, con la exclusión de ciertas clases de personas (véase el Cuadro 2 en este capítulo).

Cualquiera podía habitar fuera del campamento; era el territorio de los impuros y gentiles. Solo se permitía morar en el campamento a los israelitas. Los levitas desempeñaban la función de amortiguador entre el campamento en general y el tabernáculo, en tanto que solo los sacerdotes podían ingresar en el santuario mismo (véase en Longman 2001, 139-50 el papel que jugaban los sacerdotes como custodios de la santidad de Dios). Levítico 16 habla de la única ocasión anual en que el sumo sacerdote ingresaba en el Lugar Santísimo para realizar el rito de expiación.

El punto en cuestión en esta sección, sin embargo, se refiere a la distinción entre los puros y los impuros. El sacerdote tenía la responsabilidad de distinguirlos y de saber quiénes podían morar en el campamento y quienes tenían que salir del mismo para no ofender a Dios.

Se han propuesto muchas explicaciones acerca del fundamento en el que se sustentan las leyes sobre la pureza en Levítico. Una explicación preferida es que Dios, por medio de estas leyes, protegía la salud de Israel. Los protegía, por ejemplo, contra defectos de nacimiento debido al incesto mediante las leyes en Levítico 18 y 20. Además, los protegía contra enfermedades con las leyes *kosher* de Levítico 11.

Aunque este enfoque puede contener parte de verdad, no ofrece un fundamento integral para la interpretación de estas leyes. Algunos de los alimentos no son insalubres. Entre otras razones (Wenham 1979, 166-67), el hecho de que Jesucristo declarara limpios a estos alimentos indica que el punto va más allá del aspecto de higiene.

Una segunda interpretación que se suele dar de estas leyes las sitúa dentro del esfuerzo por mantener a Israel alejado de la idolatría. Sin embargo, no hay mucho en estas leyes que se pueda explicar de esta manera. Quizá el símbolo animal más poderoso en Canaán en ese tiempo era el buey, que, para los adoradores de Baal, era símbolo de Baal; sobre la base de esta interpretación cúltica, resulta difícil entender por qué no se prohibió el buey en Israel.

Wenham ofrece una interpretación muy útil de estas leyes (1979 18-25; 166-77). Basa sus opiniones en la obra de la antropóloga Mary Douglas quien insiste en que «santo significa más que separación para el servicio divino. Significa integridad y totalidad». Así, esos animales que se conforman al orden natural de la creación son limpios, mientras que los animales que parecen mezclados se consideran impuros. Como lo expresa Douglas, «Santidad requiere que los individuos se conformen a la clase a la que pertenecen» (Douglas 1969, 53). En consecuencia, las leyes de Levítico 11 pueden entenderse así:

> Esas criaturas que en cierto modo transgreden los límites son impuros. Así los peces sin aletas y escamas son impuros (Lv. 11:10; Dt. 14:10). Los insectos que vuelan pero que tienen muchas patas son impuros, mientras que las langostas que tienen alas y solo dos zancas son puras (Lv. 11:20-23). Los animales con una forma indeterminada de movimiento, p. ej., que «se arrastran», son impuros (Lv. 11:41-44).

Perspectiva novotestamentaria

¿Cuál es el valor permanente del libro de Levítico? Esta pregunta ha preocupado a lectores judíos y cristianos por siglos. Para aquellos, la pérdida del templo plantea la interrogante, pero la continuidad de las leyes dietéticas (*kashrut)* y la esperanza de que algún día comenzará de nuevo el culto en el templo, ofrecen por lo menos una respuesta parcial (Levine). Para el cristiano, el libro de Hebreos ofrece orientación por cuanto presenta a Jesucristo como el Sumo Sacerdote perfecto quien se ofrece a sí mismo como el sacrifico perfecto. Como dice Hebreos 9:26: «Ahora, al final de los tiempos, se ha presentado una sola vez y para siempre a fin de acabar con el pecado mediante el sacrificio de sí mismo».

Jesús es el Sumo Sacerdote definitivo. Con el contraste entre el sacerdocio normal

del Antiguo Testamento y la misteriosa figura de Melquisedec, el autor de Hebreos también resuelve el problema de los antecedentes no levíticos de Jesús (7:14). En todo caso, el sacerdocio aarónico y el sistema ritual del Antiguo Testamento anticiparon una realidad mucho mayor, a saber, Jesucristo como sacerdote definitivo y sacrificio suficiente (Heb. 4:14-5:10; 7-10; véase también Ro. 8:3; Ef. 5:2).

5

NÚMEROS

El título descriptivo, aunque prosaico, Números (derivado de la Septuaginta [*Arithmoi*]) ha contribuido a una falta general de interés por el libro por parte de la comunidad cristiana en general. Es título sugiere pensamientos de censos y de otras listas. De hecho, hay muchas en el libro (Nm. 1; 3:15-31; 7:10-83; 26:5-51; 28-29; 31:32-52), pero incluso éstas no carecen de interés teológico (véase luego). Además, hay mucho de interés inmediato en las narraciones (Balán—Nm. 22-24) y leyes de Números.

En círculos judíos el libro recibe el nombre de «en el desierto» (*bemidbar*, la quinta palabra en el texto). Este título se refiere al escenario de todo el libro en lo que los israelitas se trasladan del Sinaí (1:12) al desierto de Parán (10:12) y finalmente a las planicies de Moab (22:1; 36:13). Al igual que Éxodo y Levítico, Números comienza con la conjunción «y», lo cual muestra la continuidad que se da entre los libros del Pentateuco.

Números desempeña un papel importante por cuanto narra la transición de la vieja generación que salió de Egipto y pecó en el desierto a la nueva generación que está a las puertas de la Tierra Prometida. El libro presenta, pues, al lector una visión de los nuevos comienzos y de esperanza.

Bibliografía

Comentarios

R. **Allen,** «Numbers», en EBC, vol. 2 (Zondervan, 1990), 655-1008; T. R. **Ashley,** *The Book of Numbers* (NICOT; Eerdmans, 1993); W. H. **Bellinger** Jr., *Leviticus, Numbers* (NIBCOT; Hendrickson, 2001); P. J. **Budd,** *Numbers* (WBC; Word, 1984); R. D. **Cole,** *Numbers* (NAC; Broadman, 2000); E. W. **Davies,** *Numbers* (NCB; Eerdmans, 1995); T. **Dozeman,** «The Book of Numbers», en NIB, vol. 2 (Abingdon, 1994), 149-53; R. **Gane,** *Leviticus, Numbers* (NIVAC; Zondervan, 2004); G. B. **Gray,** *Numbers* (ICC; T&T Clark, 1903); H. **Gressmann,** *Mose und seine Zeit. Kommentar zu den Mose-Sagen* (Vandehoek & Ruprecht, 1913); R. K. **Harrison,** *Numbers* (WEC; Moody, 1990); B. **Levine,** *Numbers 1-20* (AB; Doubleday, 1993);

ídem, *Numbers* 21-36 (AB; Doubleday, 2000); J. **Milgrom,** *Numbers* (The JPS Torah commentary; Jewish Publication Society, 1990); A. **Noordtzij,** *Numbers* (BSC; Zondervan, 1983); M. **Noth,** *Numbers: A Commentary* (OTL; Westminster John Knox, 1996); D. T. **Olson,** *Numbers* (Interp; John Knox Press, 1996); P. **Philip,** *Numbers* (CC; word, 1987); W. **Riggans,** *Numbers* (DSB; Westminster, 1983); N. H. **Snaith,** *Leviticus and Numbers* (NCB; Eerdmans, 1967); G. J. **Wenham,** *Numbers* (TOTC; InterVarsity, 1981).

Monografías y artículos

W. **Baroody,** «Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy», en *A Complete Literary Guide to the Bible* (Zondervan, 1993), 121-36; D. J. A. **Clines,** *The Theme of the Pentateuch* (JSOTS; Sheffield: JSOT, 1978); G. W. **Coats,** *Rebellion in the Wilderness* (Abingdon, 1968); G. I. **Davies,** *The Way of the Wilderness* (New York: Cambridge University Press, 1979); **M. Douglas,** *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Sheffield Academic Press, 1993); J. **Hackett,** *The Balaam Text from Deir' Alla* (Chico: Scholars, 1984); Won W. **Lee,** *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign* (Eerdmans, 2003); D. T. **Olson,** *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJS 71; Chico: Scholars, **1985);** ídem, «Book of Numbers», en DOTP (InterVarsity Press, 2003), 611-18.

Antecedentes históricos

Autoría y composición

Números es una continuación de los tres libros precedentes, por lo cual entra en el mismo patrón general de composición que el resto del Pentateuco (véase «Métodos histórico-críticos» en el cap. 2). En Números mismo, hay una sola referencia a la actividad mosaica de escribir (33:1-2). A lo largo del libro, sin embargo, se menciona que Moisés es el receptor de la revelación divina que conforma la sustancia del libro (unos pocos casos son 1:1; 2:1; 4:1). El hecho de que el libro se refiera a Moisés en tercera persona y no en primera no invalida la autoría mosaica (contra Gray 1903, xxix-xxx) dado que esto refleja un estilo habitual de escribir en épocas antiguas (así Harrison 1990, 23-24).

Números también contiene algún material que se entiende en forma muy natural como agregados posmosaicos. Estos incluyen el breve poema tomado del «Libro de las Guerras del SEÑOR» (21:14-15). También Números 32:34-42 describe la actividad de

construcción por parte de las dos tribus y media que se establecieron en Transjordania después de la conquista. Lo mejor es tomar esta sección como una expansión posmosaica del capítulo. El famoso pasaje en el que se describe a Moisés como el hombre más humilde que jamás vivió (Nm. 12:3), aunque susceptible de una argumentación más bien forzada a favor de un origen mosaico, también se debe leer en forma lógica como una glosa no mosaica.

Además, debe decirse que es probable que Moisés utilizara material de otras fuentes en la composición del libro. Los relatos de censos en Números 1 y 26, aunque contemporáneos, sin duda existieron antes del libro de Números y fueron independientes del mismo. También es posible que la historia de Balán fuera una narración independiente incorporada a la obra de Moisés.

Este análisis de Números armoniza con nuestra caracterización del Pentateuco como un todo. Es decir, es esencialmente mosaico pero incluye material de otras fuentes y glosas. Una vez dicho esto, debemos recordar que no podemos ser exactos y estar seguros de nuestra reconstrucción de la composición de los libros del Pentateuco. De nada sirve especular en tomo a ello más en detalle al estilo de la mayor parte de la crítica de fuentes.

Antes de repasar la historia de la opinión crítica acerca de Números, podemos mencionar con brevedad una línea nueva e interesante de argumentación que propone R. K. Harrison (1990, 15-21). Citando a Números 1:16-18 y Josué 1:10, pone en claro evidencia a favor de la existencia de una clase de analistas o escribas *(soterim).* Cree que estos escribas tenían a su cargo la responsabilidad de no solo inscribir las listas censales sino también de llevar cuenta de eventos. Aunque esta teoría resulta interesante y es posible, la evidencia permite más de una interpretación y debe seguir siendo hipotética. No cabe duda, sin embargo, de que era probable que se mantuvieran registros. Por lo menos, indica la probabilidad de la existencia de antiguas tradiciones que forman parte de la versión final del Pentateuco.

El estudio crítico de Números tiene una larga historia. Olson (1985, 9-30) ha logrado una síntesis excelente de las principales fases de ese estudio durante los últimos cien años. Describe tres etapas principales. La primera comenzó con el comentario de August Dillmann escrito en el 1886 en el cual aplicó al libro la hipótesis documentaría de Wellhausen (véase «Métodos histórico-críticos» en el cap. 2). Desde entonces y hasta la época actual, se ha descrito a Números como una obra en la que predomina P. Por ejemplo, Budd (1984, xvii) resume así la opinión contemporánea:

> En cuanto al libro de Números hay una aceptación muy general de una contribución sacerdotal total en los capítulos siguientes: 1-9, 15, 17-19, 26-31, 33-36, y una influencia sustancial en 10, 13-14, 16, 20, 25, 32. Los únicos capítulos que no presentan dicha influencia parecerían ser

11-12, 21-24.

Esas secciones que no se identifican con P se asocian con JE. Aunque algunos investigadores iniciales intentaron diferenciar J de E en Números, ahora se considera difícil seguir haciéndolo. Según las reconstrucciones críticas, D desempeña un papel menor en el libro de Números.

La segunda fase del estudio moderno de Números comenzó con el estudio crítico-formal de Gressmann (1913). Gressmann estuvo aplicando el método de su mentor, H. Gunkel. Ciertas aplicaciones subsiguientes de la crítica de formas a Números se han asociado con un enfoque de crítica de fuentes, pero, como ha señalado Olson (1985, 19), al concentrarse en la estructura preliteraria de episodios individuales, se dio una creciente apertura a la antigüedad del material, incluso la que forma parte de la fuente P tardía.

La tercera fase se apoya en las dos anteriores y está asociada con la influencia de M. Noth. Su comentario sobre Números apareció primero en 1966. Defendió un estudio histórico-de tradición de los cinco temas principales del Pentateuco y opinó que había una fase oral extensa en la que estos cinco temas se desarrollaron de manera independiente antes de que se los reuniera en una forma literaria. Así pues, su análisis es sumamente complejo y lo condujo a la conclusión de que «el libro carece de unidad, y resulta difícil ver ningún patrón en su construcción» (citado en Olson 1985, 21).[6]

Análisis literario

Género

Lo que impresiona en Números es su variabilidad genérica. Es decir, el lector se encuentra con muchos tipos diferentes de literatura de principio a fin. Milgrom (1990, xiii) enumera una serie de géneros con ejemplos: «narrativo (4:1-3), poesía (21:17-18), profecía (24:3-9), cántico de victoria (21:27-30), oración (12:13), bendición (6:24-26), sátira (22:22-35), carta diplomática (21:14-19), ley civil (27:1-11), ley cúltica (15:7-21), decisión profética (15:32-36), lista censal (26:1-51), archivo del templo (7:10-88), itinerario (33:1-49)». La pura diversidad de materiales puede confundir a los lectores modernos y hacer más difícil la comprensión. La mayor parte de estos géneros, sin embargo, se da dentro del contexto más amplio de escribir historia instructiva que caracteriza al Pentateuco como un todo. De hecho, debido a su conexión integral con el resto del Pentateuco (en especial Levítico), el género del libro como un todo se puede analizar solo en relación con su contexto literario más amplio.

Todas las categorías mencionadas describen el género de episodios aislados del texto. A partir de un examen más minucioso podemos decir que se dan dentro de los contextos más amplios de narración y ley. Por ejemplo, el poema que Milgrom cita en

el capítulo 21 forma parte de una narración como lo son la decisión profética, la profecía, el cántico de victoria, la oración, la bendición, la carta diplomática, la lista censal, el archivo del templo y el itinerario. Las leyes civiles y cúlticas son, desde luego, ambas parte de la categoría más amplia de género de ley. De hecho, como ha señalado Baroody (1993, 126), «la docena de principales cambios de uno a otro (de narración a leyes), sin contar los breves pasajes de implementación narrativa dentro de las secciones legales casi producen vértigo». Además, como en Levítico, la ley encuentra su marco en la narración. De esta forma, es mejor identificar el género de Números como un escrito de historia instructiva.

Estructura

La variabilidad genérica de Números y su naturaleza episódica conexa hacen que resulte sumamente difícil describir la estructura. Olson (1985, 31) repasa cuarenta y seis comentarios y descubre veinticuatro «quemas diferentes para el libro. Las diferentes estructuras se deben **a** que los estudiosos toman sus pistas de diferentes elementos dentro del texto. Quizá las dos sugerencias más comunes se basan en la cronología y la geografía.

Milgrom (1990, xi) divide Números en tres partes a partir de la cronología:

1:1-10:11:	Desde el primer día del segundo mes de la travesía del desierto hasta el diecinueve.
21:10-36:13:	Cinco meses durante el cuarto año en el desierto
10:12-21:9:	Sin fecha, pero cae dentro de los cuarenta años.

Así pues, Números conduce al lector desde el comienzo hasta el fin de los cuarenta años de travesía del desierto.

En otro intento, Milgrom (xiii) ilustra la estructura topográfica del libro una vez más en tres partes. Menciona que hay cuarenta estaciones del itinerario mencionado en tres fases principales:

1:1-10:10:	El desierto de Sinaí
10:11-20:13:	El área alrededor de Cades
20:14-36:13:	De Cades a Moab

Budd (1984, xvii), por otro lado, ofrece un esquema por temas:

1:1-9:14:	Constituir la comunidad en el Sinaí
9:15-25:18:	El viaje, sus reveses y éxitos
26:1-35:34:	Preparativos finales para establecerse

Si bien ninguno de estos esquemas resulta en última instancia convincente como la estructura pretendida del libro, todos ellos ofrecen perspectivas penetrantes acerca de su contenido. Arrojan luz sobre la época y escenario del libro. El estudio reciente de Olson revela de manera significativa un esquema de Números que pone de relieve su mensaje teológico. En esta sección describiremos la estructura, y en la siguiente presentaremos sus implicaciones teológicas.

El primer paso de Olson es mostrar que Números es tanto parte del Pentateuco como una unidad peculiar dentro del mismo (43-53). Señala la tradición del texto en hebreo y la transmisión griega, así como citas rabínicas para demostrar la antigüedad de Números como libro aparte. La evidencia externa se sustenta con la demostración de Olson de que cada libro del Pentateuco, incluyendo Números, tiene una clara introducción y conclusión que los distingue los unos de los otros.

Luego, Olson estudia la importancia de las dos listas censales en el libro (Nm. 1 y 26). Llega a la conclusión que las dos listas son los pilares estructurales del libro, separando las dos generaciones en el desierto. Números 1-25 cuenta la historia de la primera generación, la que pecó al dudar del poder del Señor para ayudarlos contra los habitantes de Palestina. Esta generación murió en el desierto y la sustituyeron sus descendientes, los representados por el censo en Números 26. El libro concluye con una narración de su desarrollo. En realidad, el título del libro de Olson capta la importancia teológica de Números que se revela al prestar atención a este indicador estructural importante: *The Death of the Old and the Rise of the New* [El ocaso de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo]. El esquema que sigue se toma de Olson (1985, 118-20):

I. El final de lo viejo: La primera generación del pueblo de Dios salido de Egipto en la travesía del desierto (1:1-25:18)

A. La preparación e inicio de la marcha del pueblo santo de Israel (1:1-10:36)

1. Preparación y organización ritual de la marcha (1:1-10:10)

2. El inicio de la marcha (10:11-10:36)

B. El ciclo de rebelión, muerte y liberación del pueblo santo de Israel con elementos de esperanza, pero fracaso final y muerte (11:1-25:18)

1. Incidentes repetidos de rebelión y expiación, cada uno de ellos implicando la muerte y/o la amenaza de muerte de una parte de la primera generación (11:1-20:29)

2. El fin de la primera generación: señales de esperanza junto con

fracaso final (21:1-25:18)

II. El nacimiento de lo nuevo: La segunda generación del pueblo de Dios salido de Egipto mientras se preparan para entrar en la tierra prometida (Nm. 26:1-36:13)

A. La preparación y organización del nuevo pueblo santo de Dios mientras se preparan para entrar en la tierra prometida (26:1-36:13)

B. ¿Será esta segunda generación fiel e ingresará a la tierra prometida (promesa) o se rebelará y fracasará como la primera generación (advertencia)?

Según su más reciente contribución al estudio de la estructura de Números, Lee (2003) arguye que los intentos anteriores por delinear una estructura no han sido convincentes porque se han concentrado solamente en elementos superficiales de la narrativa. Luego, Lee ofrece un argumento detallado para sustentar su análisis conceptual que penetra más allá de la superficie y que lo conduce en primer lugar a distinguir 1:1-10:10 de 10:11-36:13. La primera parte es la preparación y la segunda parte es la ejecución de lo que él denomina «la campaña israelita migratoria-del santuario». La idea central de la segunda parte de Números es el fracaso de esta campaña debido al temor de los israelitas causado por el informe de los espías que aparece en 13:1-14:45. Sin embargo, luego de analizar todo lo dicho y pese a que las observaciones de Lee arrojan un giro nuevo, no mejora el análisis de Olson. De hecho, se puede cuestionar por qué es tan importante lograr un bosquejo tan preciso para poder entender la trama y el mensaje del libro de Números.

Estilo

El libro de Números no forma parte de los elementos literarios de mayor excelencia del Antiguo Testamento. Esta valoración sin duda es cierta desde la perspectiva de gustos literarios modernos, y nada de lo que sabemos nos induciría a esperar que los gustos antiguos fueran diferentes. Por esta razón, Números no ha sido objeto de mucho análisis literario.

Aunque esto debe admitirse por temor a exagerar nuestra apreciación literaria de la Biblia, también debe reconocerse que partes del libro son interesantes desde un punto de vista literario. Los lectores deberían advertir que las secciones narrativas del libro (en especial la historia de Balán (caps. 22-24) son tan satisfactorias desde una perspectiva artística como las historias que se encuentran en libros muy estudiados como Génesis y Samuel. Estas narraciones permiten la misma clase de análisis que las otras historias en prosa del Antiguo Testamento (véase «Las normas convencionales de las historias del Antiguo Testamento» en el cap. 1).

El análisis anterior del libro no debe tomarse de manera negativa. Solo porque un libro forma parte de la Biblia no quiere decir que tiene que ser una obra maestra literaria. La Biblia es más que una colección de buenas historias, y Números contiene un mensaje crucial que comunicar. Además, incluso las partes del libro que no son tan atractivas para nuestro sentido literario utilizan convenciones literarias reconocibles. Milgrom es muy sensible a éstas en su comentario:

> Las perícopas individuales de Números indican que hay un diseño. Su recurso estructural principal es el quiasmo y la introversión. También resultan evidentes ciertos artificios, como paneles paralelos, subinscripciones y reanudaciones repetitivas, prolepsis y enumeraciones septenarias. Las perícopas están ligadas unas a otras mediante términos y temas asociativos y a narraciones similares en Éxodo gracias a la misma fórmula guía (1990, xxxi).

Milgrom sustenta estas observaciones con numerosos ejemplos en todo su comentario. Pone de relieve el quiasmo y la introversión como el recurso estructural más predominante en el libro. Cita 14:2; 30:15; 30:17 y 33:52-56 como ejemplos de quiasmo en un nivel mínimo, en tanto que menciona 5:11-31; 31 y 32 como tres ejemplos de quiasmos más largos. Un segundo recurso estructural son los «patrones paralelos». En lugar de un patrón cruzado como el quiasmo (ABCDC'B'A'), este método ofrece dos listas una junto a la otra (ABCDABCD). Entre los ejemplos están los capítulos 11 y 12, cada uno de los cuales es paralelo al otro en estructura. Entre los recursos restantes que menciona, el más interesante es la repetición septenaria. En ella «una palabra o frase se repite siete veces» (xxxi). Comenta que en el capítulo 32 cinco palabras se utilizan cada una de ellas siete veces, lo cual es obvio que no es una coincidencia (véase también su análisis en 492-94).

Mensaje teológico

El análisis estructural de Números que realiza Olson es un preludio para su interpretación de su teología. Números narra una transición importante en la historia de redención al relatar la muerte de la primera generación del desierto (tema de los veinticinco primeros capítulos) y su sustitución por la segunda generación (Nm. 26-36).

La historia de la primera parte del libro es, pues, una historia de pecado y juicio. Líderes laicos y sacerdotales se rebelan contra Moisés, el líder escogido por Dios (Nm. 12, 16-17). El pueblo se queja constantemente contra la provisión de Dios en el desierto (p. ej., Nm. 11). Es, sin embargo, la historia de espías, que se relata en Números 13-14, lo que activa el juicio de Dios, con el resultado de que la primera generación queda condenada a morir en el desierto y a no ver la Tierra Prometida. Solo

dos espías que creyeron que Dios podía conducirlos a la tierra, Caleb y Josué, se vieron libres de este juicio (Nm. 26:26-35).

Con todo, Dios siguió cuidando de los israelitas en el desierto, y ellos siguieron rebelándose y quejándose. Incluso Moisés, según un pasaje enigmático (Nm. 20:1-13), desagradó al Señor y no se le permitió entrar en la tierra de la promesa.

Sin embargo, Dios siguió tratando a los israelitas como su pueblo especial. Esta situación se pone de relieve en el relato de Balán (Nm. 22-24). A Balán, profeta no israelita (ahora conocido por textos extrabíblicos; véase Hackett 1984) lo llama Balac rey de Moab para maldecir a los israelitas al aproximarse a su tierra. Balán, sin embargo, bendice a Israel gracias a la intervención de Dios. Incluso con todo este cuidado y preocupación de Dios, Israel sigue volviéndose contra él, y la sección concluye con el pueblo de Dios que se vuelve contra él al adorar a una manifestación local del dios Baal.

Si bien la primera sección del libro se centra en el juicio de la primera generación, Olson argumenta que la segunda parte (caps. 26-36) «es básicamente positiva y esperanzadora» (1985, 151). Ninguno de los que habían sido adultos en la época del relato de los espías seguía con vida. Ahora una nueva generación estaba ante el Señor, y el momento era propicio para entrar en la Tierra Prometida. Así, como señala Olson, el contenido de estos capítulos es sin duda positivo:

> Después de todas las muertes de la primera generación, no se menciona ninguna muerte de un miembro de la segunda generación. Las intervenciones militares tienen éxito (Números 28), las crisis potenciales se resuelven (Números 32), y se promulgan leyes que tratan de la vida futura en la tierra de Canaán (Números 34). La amenaza subsiste, pero la promesa del futuro es la nota dominante que resuena al final del libro. (151)

Es con esta nota de esperanza expectante que concluye el libro. Nótese que la esperanza nunca se convierte en certeza. Es decir, la esperanza de la segunda generación es una esperanza no sometida a prueba. También esta generación tendrá que hacer frente a amenazas a su fe (véase Josué) y queda por verse cómo responderán.

Olson sugiere que la importancia permanente del libro de Números radica en que «opera como un paradigma para todas las generaciones sucesivas del pueblo de Dios». «Invita a cada generación a colocarse en el lugar de la nueva generación» (183).

Perspectiva novotestamentaria

Dios sigue involucrado

Números ilustra uno de los temas principales de toda la Biblia. El pecado de la primera generación hubiera podido conducir al fin de la historia de la redención y a la destrucción del pueblo de Dios. Pero Dios no abandona a su pueblo, ni siquiera cuando se rebela y peca. Como lo dice muy bien Milgrom: «El actor principal de Números es Yahvé. Incluso bajo una provocación extrema, mantiene su pacto con Israel, lo va guiando a través del desierto y atiende a sus necesidades» (xxxvii). Dios sigue involucrado con su pueblo debido a su amor de pacto por ellos.

El Nuevo Testamento continúa este tema, De hecho, el Nuevo Testamento es su culminación. El Antiguo Testamento es simplemente un preludio de lo que sucede en la cruz. El pueblo de Dios siguió volviéndose contra él, pero, a pesar de ello, envió a su Hijo, Jesucristo, a quien trataron con brutalidad (Mr. 12:1-12). Sin embargo, Dios no abandonó a su pueblo, sino que le dio esperanza en la salvación que Jesucristo ofreció.

Cada generación de cristianos debería situarse en la posición de la nueva generación del libro de Números. Dios ha actuado de manera redentora en medio nuestro y, con ello, ha dado a nuestras vidas significado y esperanza. Al igual que la generación de Números, se nos llama a responder a la gracia de Dios con obediencia.

El tema del desierto

El desierto constituye el trasfondo de la mayor parte del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Como se explicó en el capítulo 3, el tema de éxodo-travesía por el desierto-conquista es importante y se repite a lo largo de la Biblia. (Para más información acerca de esta importante perspectiva teológica en el libro de Números, véase «El éxodo de Egipto» en el capítulo 3).

La santidad de Dios

El libro también continúa el importante tema de la presencia de Dios y de su santidad. Esto puede observarse en el cuidado con que el texto trata del lugar de los levitas como custodios de la santidad de Dios (Nm. 3), en especial en su responsabilidad de transportar el tabernáculo y su mobiliario (Nm. 4). Muchas de las leyes que se presentan a lo largo de Números están ahí para asegurar la pureza del campamento. El tema bíblico-teológico de la presencia de Dios y de su santidad ya se ha analizado en el capítulo 4, y el lector interesado puede referirse a la sección «La santidad de Dios».

6

DEUTERONOMIO

El nombre de este libro de la Biblia viene del compuesto griego que significa «segunda ley» o «repetición de la ley». Resulta irónico que proceda de una mala comprensión en la Septuaginta de una frase hebrea en Deuteronomio 17:18, donde se le instruye al rey que le hagan «una copia del libro de la ley». Aunque el título del libro se basa en una mala traducción en la Septuaginta, se trata sin embargo de un error fortuito ya que Deuteronomio sí contiene una segunda versión de la ley entregada en el Monte Sinaí, tal como se registra en Éxodo, Levítico y Números.

El libro consiste en gran parte de una serie de alocuciones que Moisés pronunció en las llanuras de Moab. Moisés guió al pueblo en una renovación del pacto antes de que iniciaran las guerras de conquista por la tierra prometida a los padres; preparó al pueblo para su inminente muerte.

Se puede asegurar que Deuteronomio es uno de los más importantes libros del Antiguo Testamento. Es la culminación del Pentateuco y deja caer la sombra de su peculiar perspectiva teológica sobre el resto del Antiguo Testamento, tanto en historia (en particular Samuel-Reyes) como en los profetas (por ejemplo, Jeremías). No por nada Wenham (1985) llama a Deuteronomio el eje del Antiguo Testamento.

Bibliografía

Comentarios

D. L. **Christensen,** *Deuteronomy 1:1-21:9* (WBC; Word, 2001); ídem, *Deuteronomy 21:10-34:14* (WBC; Word, 2002); R. **Clifford,** *Deuteronomy with Excursus on Covenant and Law* (OTM; Wilmington: M. Glazier, 1982); P. C. **Craigie,** *The book of Deuteronomy* (NICOT; Eerdmans, 1976); G. **Cunliffe-Jones,** *Deuteronomy* (TBC; SCM, 1951); S. R. **Driver,** *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Scribner, 1895); A. D. H. **Mayes,** *Deuteronomy* (NCB; Eerdmans, 1979); J. **McConville,** *Deuteronomy* (Apollos, 2002); E. H. **Merrill,** *Deuteronomy* (NAC; Broadman, 1994); P.D. **Miller** Jr., *Deuteronomy* (Interp.; John Knox, 1990); D. F. **Payne,** *Deuteronomy* (DSB; Westminster, 1985); J. **Ridderbos,** *Deuteronomy* (BSC; Zondervan, 1984); J. A. **Thompson,** *Deuteronomy*

(TOTC; London: InterVarsity, 1974); J. H. **Tigay,** *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary; Jewish Publication Society, 1996); G. **von Rad,** *Deuteronomy* (OTL; Westminster, 1966); C. K. **Wright,** *Deuteronomy* (NIBCOT; Hendrickson/Paternoster, 1996).

Monografías y artículos

E. **Achtemeier,** «Plumbing the Riches: Deuteronomy for the Preachers», *Int3* (1987): 269-81; J. A. **Baker,** «Deuteronomy and Word Problems», *JSOT* 29 (1984): 3-17; C. M. **Carmichael,** *The Laws of Deuteronomy* (Ithaca: Cornell University Press, 1974); R. E. **Clements,** *Deuteronomy* (OT Guides; Sheffield: JSOT, 1989); ídem. *God's Chosen People* (Allenson, 1968); G. D. **Collier,** «The Problem of Deuteronomy: In Search of a Perspective», *Rest Q* 26 (1983): 215-33; F. M. **Cross,** *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1972); R. **de Vaux,** «Le lieu que Yahve a choisi pour y etablir son nom», en *Dasfeme und nahe Wort*, ed. L. Rost (BZAW 105; 1967): 219-28; J. **Gold,** J. «Deuteronomy and the World: the Beginning and the End», en *The Biblical Mosaic*, ed. R. Polzin y E. Rothman (Fortress, 1982): 45-59; R. P. **Gordon,** «Deuteronomy and the Deuteronomic School», *TynBul* 25 (1974): 113-20; B. **Halpern,** «The Centralization Formula in Deuteronomy», *VT* 31 (1981): 20-38; L. J. **Hoppe,** «The Meaning of Deuteronomy», *BibThBul* 10 (1980): 111-17; ídem, «The Levitical Origins of Deuteronomy Reconsidered», *BibRes* 28 (1983): 27-36; S. **A. Kaufman,** «The Structure of the Deuteronomic Law», *Maarav* 1/2 (1978-79): 105-58; **K. A. Kitchen,** *Ancient Orient and Old Testament* (Leicester: Inter-Varsity, 1966); ídem. «The Fall and Rise of Covenant, Law and Treaty» *TynBul* 40 (1989): 118-35; ídem, *On the Reliability of the Old Testament* (Eerdmans, 2003); M. G. **Kline,** *Treaty of the Great King* (Eerdmans, 1963); L. **Kuyper,** «The Book of Deuteronomy», *Int* 6 (1952): 321-40; N. **Lohfink,** ed., *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Leuven: Leuven University Press, 1985); ídem. *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung liteerarischer Einleitungsragen zu Dtn 5-11* (An.Bib.; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963); R. **MacKenzie,** «The Messianism of Deuteronomy», *CBQ* 19 (1957): 299-305; G. T. **Manley,** *The Book of the Law: Studies in the Date of Deuteronomy* (London: Tyndale, 1957); S. D. **McBride,** «Polity of the Covenant People: the Book of Deuteronomy», *Int* 3 (1987): 229-44; U. J. **McCarthy,** *Old Testament Covenant: a Survey of Current Opinions*, 2ª ed. (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978); J. G. **McConville,** «God's 'Name' and God's 'Glory'», *TynBul* 30 (1979): 149-63; ídem. *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOT Sup 33; Sheffield:

JSOT, 1984); ídem. *Grace in the End* (Zondervan, 1993); ídem, «Book of Deuteronomy», DOTP (InterVarsity Press, 2003), 182-93; J. G. **McConville** y J. G. **Millar,** *Time and Place in Deuteronomy* (JSOTS 179; Sheffield Academic Press, 1994); E. W. **Nicholson,** *Deuteronomy and Tradition* (Fortress, 1967); R. H. **Polzin,** «Deuteronomy» en *The Literary Guide to the Bible, ed. R. Alter y F. Kermode* (Cambridge: Harvard University Press, 1987): 92-101; ídem. *Moses and the Deuteronomist* (Seabury, 1983); ídem. «Reporting Speech in the Book of Deuteronomy: Toward a Compositional Analysis of the Deuteronomic History», en *Traditions in Transformation,* ed. B. Halpern y J. Levenson (Eisenbrauns, 1981): 193-211; G. **von Rad,** *Studies in Deuteronomy* (Westminster, 1953); J. H. **Walton,** J. H. «Deuteronomy: An Exposition of the Spirit of the Law», *GraceTJ* 8 (1987):213-25; M. **Weinfeld,** *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon, 1972); G. **Wenham,** «The Date of Deuteronomy: Linchpin of Old Testament Criticism», *Themelios* 10 (1985): 15-20; 11 (1985): 15-18.

Antecedentes históricos

Esta sección se ocupa de la autoría de Deuteronomio, su trasfondo histórico y aspectos en la historia de interpretación.

El libro de Deuteronomio es en gran parte un registro de los discursos de Moisés pronunciados poco antes de su muerte al este del Jordán. En cuanto a forma, es el registro de una ceremonia de renovación del pacto en las llanuras de Moab, donde Israel una vez más confirmó su lealtad a Dios y su compromiso nacional de cumplir su ley (Dt. 29:1-31:29). En algunos sentidos Deuteronomio es también «la última voluntad y testamento de Moisés». Además de reiterar el pacto establecido antes en el Sinaí (29:1), el libro preparó a Israel primordialmente para dos asuntos importantes que la nación enfrentaría: (1) la vida sin Moisés y (2) las guerras para conquistar la tierra. Grandes porciones del libro establecen normas para que Israel se gobierne en forma ordenada después de la muerte de Moisés mediante un sistema de jueces y tribunales, los sacerdotes y levitas, reyes y profetas (Dt. 16:18-18:22). Más que ningún otro libro del Pentateuco, Deuteronomio prepara a la nación para las guerras de conquista mediante la promulgación de leyes que rijan la guerra santa (caps. 7, 20).

La tradición, tanto judía como cristiana, en períodos anteriores a la crítica atribuyeron la autoría del libro a Moisés. Algunos comentaristas judíos y cristianos mostraron estar conscientes de una serie de pasajes que con frecuencia se describían como «post-» o «a-mosaicos». Se les consideraron inserciones aisladas al texto por parte de editores posteriores que agregaban uno que otro comentario para actualizar o aclarar información geográfica (2:10-11, 20-23; 3:9, 11, 13b-14) o histórica (10:6-9).

La inscripción que aparece al principio del libro dice que contiene las palabras que dirigió Moisés a todo Israel «al este del Jordán» (1:1); esto requiere, entonces, que esta anotación la hubiera escrito alguien al oeste del Jordán en algún momento después de la muerte de Moisés al este del Jordán. Es obvio que Moisés no fue quien relató su propia muerte (cap. 34). Aparte de esta clase de puntos, el libro se aceptó como salido de las manos de Moisés. Hacia el final del libro, hay referencias frecuentes al carácter escrito del documento del pacto que Moisés había preparado (27:3, 8; 28:58; 29:21, 29; 30:10, 19; 31:24).

Bajo la influencia de la Ilustración y el desarrollo de métodos histórico-críticos para la Biblia, Deuteronomio perdió pronto su conexión histórica con Moisés. Aunque muchos siguieron defendiendo el origen esencialmente mosaico del libro, la erudición crítica asignó a Deuteronomio un papel crucial en sus esfuerzos por recuperar una historia de la religión de Israel que de hecho era muy diferente de la que el texto mismo presentaba. La cantidad de publicaciones sobre Deuteronomio es enorme,[7] y se han propuesto una gama desconcertante de opiniones y opciones en cuanto al marco histórico y desarrollo del libro. Cualquier esfuerzo por compilar y sintetizar resulta por necesidad en demasiada simplificación. Esbozaremos algunos de los puntos destacados de la investigación histórica más o menos en orden cronológico, aunque describir posiciones concretas nos puede llevar más allá de los límites cronológicos en el esquema que se propone más adelante.

En el siglo diecinueve

Se ha sugerido desde la época de Jerónimo (342-420 d.C.) la identificación de Deuteronomio con el libro de la ley encontrado en el templo durante el reinado de Josías. Sin embargo, con la aparición del racionalismo, en 1805 W. M. L. de Wette colocó la piedra angular para ulteriores desarrollos en la crítica del Pentateuco al identificar a Deuteronomio como el libro de leyes de Josías. Los esfuerzos posteriores realizados para fechar las fuentes putativas del Pentateuco (J, E, D, P) situarían estas fuentes antes o después de D (Deuteronomio) dependiendo de si la fuente individual suponía un conocimiento de la ley tal como se presenta en D. La asignación de Deuteronomio a finales del siglo séptimo a.C. se convertiría en una parte esencial para la erudición crítica en el apogeo de la crítica de fuentes. El nexo de Deuteronomio con Moisés quedó completamente cortado.

Existía una buena razón para sugerir que el código de Josías era o el Deuteronomio mismo o una edición alternativa anterior de material que eventualmente se convirtió en el libro. Gozaba de amplio reconocimiento que las leyes de Deuteronomio en general habían influido en el libro de Reyes. Aspectos de la respuesta de Josías al código sugieren que estaba actuando bajo la influencia de leyes en gran parte exclusivas de Deuteronomio. (1) Deuteronomio 12 requería la destrucción de los lugares elevados cananeos y realizar el culto en un santuario

centralizado, y Josías sigue estas normas (2 R. 23:4-20). (2) Mientras que Éxodo 12 establecía que se observara la Pascua dentro de la familia, Deuteronomio 16 coloca la observancia en el santuario central. La Pascua bajo Josías se observaba de acuerdo con las especificaciones de Deuteronomio 16 y no con las de Éxodo 12 (2 R. 23:21-22). (3) Deuteronomio también exigía la eliminación de médiums, espiritistas, y adivinos en Israel; Israel no debía oír la voluntad de Dios por estos medios, sino más bien por medio de los profetas (Dt. 18:14-22). Josías eliminó a los médiums y espiritistas con el fin de cumplir con los requisitos del código (2 R. 23:24) y buscó la dirección de una profetiza (23:14). (4) El libro que se le presentó a Josías contenía una serie de maldiciones (2 R. 22:13, 19)» probablemente las de Deuteronomio 28. (5) Deuteronomio requiere de los reyes de Israel que gobiernen de acuerdo con una copia de la ley (Dt. 17:18-19), precisamente la acción atribuida a Josías (2 R. 22:11; 23:2-3). (6) El código se identificó como «libro del pacto» (23:2), confirmado cuando estudios críticos posteriores demostraron las afinidades estructurales entre Deuteronomio y pactos escritos en el antiguo Oriente Próximo. (7) El relato de Reyes refleja también la «teología de nombres» de Deuteronomio (Dt. 12:5, 11; 2 R. 23:27) y reitera la inevitabilidad del juicio divino anunciado ya en Deuteronomio (Dt. 31:24-29; 2 R. 22:16-20; 23:26-27).

Al insistir en que la fecha del descubrimiento del libro en el templo fue también la fecha aproximada de su composición y luego, por esta razón, asignar una fecha del siglo séptimo ya al libro de Deuteronomio o a una fase inicial de su composición, la erudición crítica se vio obligada en general a considerar el libro como un fraude piadoso, posiblemente desarrollado por Josías y sus seguidores para legitimar su búsqueda de autoridad y la extensión del dominio de Jerusalén sobre las áreas a su alrededor.

A finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte

Satisfechos en gran parte por haber identificado con éxito las fuentes principales del Pentateuco, los estudiosos críticos pasaron a investigar los estratos subyacentes dentro del Deuteronomio mismo. C. Steuernagel (1923) y W. Staerck (1924) trataron ambos de aislar los estratos de composición en el libro sobre la base de cambios en la forma de dirigirse entre la segunda persona del singular y formas plurales. G. A. Smith (1918) en su comentario también había examinado esta variación entre singular y plural y había llegado a la conclusión de que puede reflejar manos diferentes, pero no resultaba lo suficientemente claro como para aislar documentos distintos. Esta distinción entre formas de dirigirse a alguien en segunda persona singular o plural ha seguido desempeñando hasta la fecha un papel en la investigación de la historia de la composición del libro. Nicholson (1967, 22-36) utiliza el cambio de segunda persona del singular al plural como su criterio principal para aislar *Ur*-deuteronomio de

agregados deuteronómicos posteriores; Mayes (1979, 35-37) es más cauteloso en la utilización del mismo enfoque.

S. R. Driver (1895) realizó una investigación minuciosa de aspectos referentes a la autoría mosaica. Identificó contradicciones claras entre Deuteronomio y Génesis-Números, contrastó las diferencias en leyes concretas, describió el estilo de Deuteronomio en contraste con los otros libros, concluyó que Deuteronomio debía ser de un período posterior a Moisés, y lo asoció con la reforma de Josías. Además de las leyes exclusivas de Deuteronomio referentes a culto centralizado o establecimiento de diferentes requerimientos para observar la Pascua, los proponentes de la hipótesis documental clásica aislaron fuentes pentateucas, dependiendo en parte de sus respectivos puntos de vista de la relación entre sacerdotes y levitas. El papel del sacerdocio vino a asociarse con la tribu de Leví en algún momento durante la monarquía, de modo que en Deuteronomio (del siglo séptimo) todos los levitas eran sacerdotes (Dt. 18:1-8; 21:5; 33:8-11), mientras que en el estrato sacerdotal del Pentateuco (estrato tardío) había una marcada distinción entre los papeles de los sacerdotes (descendientes de Aarón) y sus asistentes subordinados, los levitas.

En Deuteronomio, promulgaciones específicas difieren de los otros textos legales; para la erudición crítica, estas diferencias requerían un autor y marco diferentes de los otros códigos legales. Por ejemplo, en la ley referente a la seducción de una virgen que no está comprometida para casarse, Éxodo permite que el padre rechace el matrimonio de las dos partes (Éx. 22:17), mientras que Deuteronomio requiere el matrimonio y prohíbe cualquier divorcio futuro (Dt. 22:28-29). La razón para observar el Sábado en Éxodo (20:11) consiste en que es el descanso mismo de Dios después de la creación; en Deuteronomio (5:15)» es para recordar la esclavitud de Israel en Egipto. En Levítico (17:3-5) todo sacrificio de animales, incluso para fines de consumo doméstico, tiene carácter claro de sacrificio; en Deuteronomio (12:15-17), como consecuencia del culto centralizado en un lugar, se acepta el sacrificio profano lejos del santuario. El diezmo se reserva a los levitas en los otros códigos legales (Nm. 18:21-24; Lv. 27:30-33), mientras que en Deuteronomio (14:22-29) una parte lo consume el oferente y su familia. En conjunto las leyes en Deuteronomio se consideraban como un reflejo de un enfoque más «humanitario» que el que se encuentra en otros códigos legales (Weinfeld 1972, 282-97).

G. von Rad complementó los criterios críticos tradicionales para el análisis de fuentes con su interés por temas y aspectos teológicos (historia de la tradición).[8] Von Rad propuso que el Éxodo y las tradiciones del Sinaí fueron originalmente independientes entre sí. Concluyó que los materiales del Sinaí originalmente tuvieron un marco cúltico en una ceremonia de renovación del pacto en el monte Ebal. Para von Rad tanto el Libro del Pacto (Éx. 19-24) como Deuteronomio reflejaban la misma ocasión cúltica. Dado que Deuteronomio era en gran parte exhortativo (alocuciones, homilías y admoniciones a un grupo de personas) y consistía en su mayoría de ley

predicada, sugirió que el libro se había originado entre los levitas. Como iba dirigido a todo Israel, enfatizaba el papel de monte Ebal (Dt. 27), y se oponía al Baalismo, propuso un origen en el reino septentrional. Alguna parte del libro fue llevada a Judá y revisada para servir como base para la reforma de Josías. Fue elaborado todavía más durante el exilio. Aunque el libro acabado tal como lo tenemos es bastante tardío, contiene muchos materiales antiguos.

Dado que los levitas y los sacerdotes se presentaban como «predicadores» o «maestros» de la ley (Dt. 33:10; Lv. 10:11; 2 Cr. 15:3; 17:7-9; Jer. 18:18; Mal. 2:7; Os. 4:6), el carácter exhortativo de Deuteronomio sugeriría naturalmente que tuvo su origen entre los levitas. Otros, sin embargo, han sugerido que Deuteronomio se desarrolló entre profetas de Israel. El libro presenta a Moisés como el profeta ideal (Dt. 18:14-22); otros libros proféticos (Osea, Jeremías) presentan conexiones evidentes con Deuteronomio. Ur-Deuteronomio supuestamente se desarrolló en el norte y tenía un tono antimonárquico, lo cual reflejaba la predicación de los profetas. Wellhausen, Driver, Alt y, más recientemente Nicholson (1967, 76), entre otros, sugirieron un origen profético del libro. Weinfeld (1972, 55) arguyó en contra del origen levítico del libro, debido a que si los levitas hubieran promovido la centralización del culto hubiera equivalido a socavar su función en los santuarios locales. En vez de esto, Weinfeld llamó la atención acerca de las afinidades de Deuteronomio con la literatura sapiencial y propuso un marco en las tradiciones sapienciales de Israel. Hoppe (1983) rechazó los intentos anteriores para determinar el círculo del cual surgió Deuteronomio y propuso en su lugar que debería atribuirse a los ancianos de Israel. En última instancia, todos los centros principales de autoridad en Israel (levitas, profetas, ancianos, sabios en la corte real) han sido propuestos como fuentes posibles del libro.

De mediados del siglo veinte hasta el presente

En 1943 M. Noth publicó por primera vez su tesis de que Deuteronomio hasta Reyes constituían en lo esencial una sola historia en gran parte producto de un solo autor.[9] Noth afirmaba que este historiador deuteronómico en el exilio (Dtr) hizo suyo el código deuteronómico en más o menos la forma en que ahora lo tenemos en Deuteronomio 4:44-30:20 (1981, 16). Los estudiosos habían advertido desde mucho antes que el libro parecía tener dos introducciones históricas (caps. 1-3 ó 4 y 5-11). Noth contendía que Deuteronomio 1-3 (ó 4) no contenía la introducción al libro de Deuteronomio mismo, sino más la introducción a la totalidad de la Historia Deuteronómica (HD). Noth defendía que el núcleo del libro podía encontrarse en los pasajes escritos en segunda persona singular y plural, que luego se complementaron por medio de un proceso de crecimiento y elaboración graduales que provinieron primordialmente de la lectura y exposición orales de la ley (31:9-13). La tesis de Noth tuvo un impacto enorme en toda la investigación posterior, y sus ideas suelen servir como punto de partida para escritores posteriores. Según Noth, aunque el

Deuteronomio en su forma actual data del período exílico, contiene muchos materiales antiguos.

Durante este período los investigadores comenzaron también a advertir que la estructura literaria que se encuentra en los tratados entre naciones del antiguo Oriente Próximo también se parecía a la estructura de Deuteronomio. M. G. Kline (1963) argumentó que el libro de Deuteronomio se conformó específicamente en forma parecida a un tratado internacional del segundo milenio en contraposición al modelo de tratado del período asirio en el primer milenio. Como consecuencia, Kline planteó un sólido argumento a favor de la antigüedad de Deuteronomio. Aunque no todos han seguido la propuesta de Kline, la relación de Deuteronomio con pactos del antiguo Oriente Próximo ha seguido desempeñando un amplio papel en la erudición. Véase luego la presentación bajo «Análisis literario».

La erudición bíblica en las dos últimas décadas ha recurrido cada vez más a lecturas sincrónicas de libros bíblicos. En los métodos sincrónicos los estudiosos se interesan más por los libros tal como existen en la actualidad en vez de reconstruir las fuentes subyacentes o la historia de la composición. Los métodos literarios asumen que el libro constituye una unidad y tratan de explicar la estrategia retórica y las técnicas de composición del autor (véase Polzin 1980; McConville 1984 y 1994; Lohfink 1963). Elementos que la crítica tradicional consideraba como indicios de estratos de redacción de una obra compuesta con frecuencia se convierten en evidencia, a partir del análisis literario, a favor de un manejo sofisticado de temas teológicos complejos de una manera unificada. Por ejemplo, McConville (1984) ha explicado las peculiaridades de las leyes cúbicas en Deuteronomio en función de la teología del libro, es decir, dentro del contexto de Deuteronomio como un todo y no como evidencia de composición compuesta. El análisis de Polzin (1983) pasa por encima de las supuestas distinciones entre material deuteronómico (Ur-deuteronomio) y deuteronomístico (agregados posteriores a la HD).

No existe un consenso claro sobre la mayor parte de las cuestiones alrededor de Deuteronomio. Aspectos de fecha y autoría están estrechamente vinculados a cuestiones de relación del libro con el resto de la Historia Deuteronomística (Josué-Reyes), la relevancia de los paralelismos con tratados en cuanto a género y marco, cuestiones de origen (¿del norte? ¿de levitas, profetas, sabios?), y el tema de la relación del libro con las reformas de Josías.

Análisis literario

Los rasgos literarios de Deuteronomio se han estudiado desde una serie de diferentes posiciones ventajosas, no todas ellas de igual importancia o utilidad.

El Deuteronomio como tratado

Apoyada en las exploraciones preliminares de otros, Meredith Kline (1963) propuso que el libro de Deuteronomio tenía el mismo esquema y estructura que los tratados internacionales de la cultura hitita del segundo milenio a.C. Kitchen (2003) ha reforzado recientemente la perspectiva de Kline.

Cuadro 3
Los tratados y Deuteronomio

I. Preámbulo (1:1-5)
II. Prólogo histórico (1:6-3:29)
III. Estipulaciones (caps. 4-26)
  A. Básicas (4:1-11:32)
  B. Detalladas (12:1-26:19)
IV. Maldiciones y bendiciones, ratificación (caps. 27-30)
V. Disposiciones de sucesión (caps. 31-34)
  A. Invocación de testigos
  B. Provisión de lectura pública

Kline argumentó que la relación de tratado entre un rey conquistador y un pueblo sometido fue el paradigma utilizado para definir la relación entre Dios como señor protector con su pueblo vasallo, Israel. En el preámbulo del tratado se identificaban las partes. En los tratados del segundo milenio, a esto le seguía un prólogo histórico en el que se rememoraba la relación anterior entre el señor feudal y el vasallo, enfatizando la generosidad del rey para con su siervo. Las estipulaciones contenían las leyes detalladas que el vasallo aceptaba en su sumisión ante el señor protector. La exigencia más destacada era la fidelidad exclusiva del vasallo a su señor. Las estipulaciones solían incluir provisiones para el tributo que el vasallo tenía que entregar a su señor; en el contexto de la relación de Israel con Yahvé, este tributo consistía en parte de las ofrendas requeridas y de los sacrificios especificados en las leyes cúlticas. Los tratados del segundo milenio, pues, incluían una larga lista de bendiciones y maldiciones que responderían a la obediencia o desobediencia respecto a lo estipulado en el pacto. Se invocaban estas bendiciones y maldiciones en los nombres de los dioses tanto del señor feudal como del vasallo; se invocaba a los dioses como testigos de los juramentos que acompañaban a la ratificación.

En el pacto de Dios con Israel no podía existir ninguna invocación de terceras deidades para que fueran testigos de la ratificación del pacto; en su lugar, se invoca al «cielo y la tierra» para que cumplan dicha función (Dt. 4:26; 30:19; 31:28). Los tratados incluían provisiones para lecturas públicas futuras del documento del pacto con el fin de recordar tanto al señor protector como al vasallo sus obligaciones bajo sus provisiones (31:9-22). Los tratados contenían provisiones para que los hijos del vasallo sucedieran a su padre (vv. 1-8). Se hacían duplicados del documento del tratado («dos tablas de piedra»: Éx. 34:1, 28; Dt. 10:1-5; 17:18-19; 31:24-26), cada una de las cuales

debían depositarse en los respectivos santuarios del señor protector y del vasallo. Como en el pacto entre Dios e Israel este santuario era el mismo, las tablillas de colocaban en el arca.

Debido a sus fuertes afinidades con la estructura de tratados del segundo milenio en contraposición a la estructura de tratados conocidos del primer milenio, la propuesta de Kline ofreció un argumento *prima facie* a favor de una fecha para Deuteronomio cercana al período de Moisés y no de un tiempo posterior, como el siglo séptimo. Los tratados del período asirio no contenían un prólogo histórico. En lugar de enumerar tanto maldiciones como bendiciones, los tratados asirios mencionaban solo las condenas que caerían sobre el vasallo desobediente. La exigencia de que se depositara una copia del tratado en el santuario tanto del señor protector como del vasallo no está presente en los documentos del primer milenio. En los tratados hititas, la exigencia de que el vasallo ame (sea fiel) al señor protector va acompañada de promesas del afecto (fidelidad) del señor protector, pero esto no se encuentra en los tratados asirios. Desde luego que estos puntos podrían ser todos ellos lagunas en la evidencia documental; una excavación arqueológica futura podría encontrar textos de tratados asirios en los que estuvieran presentes dichos elementos. De los cinco tratados asirios principales, tres están dañados en el área de las tablillas donde se hubiera podido tener un prólogo histórico (véase Weinfeld 1972, 63-65, 67-69). Sin embargo, en conjunto Deuteronomio sí presenta afinidades claras con documentos de tratados extrabíblicos y, de manera más concreta, con los del segundo milenio; resulta bastante claro que se puede considerar a Deuteronomio como un documento de «pacto» (29:9, 12, 14, 21).

Una serie de estudiosos han aplicado métodos parecidos al que Kline adoptó (Craigie 1976). Kitchen (1989, 2003) y Wenham (1969) están de acuerdo en cuanto a la penetrante influencia de los formatos de tratados en Deuteronomio, pero también lo consideran como una fusión de formatos de tratados con la estructura de códigos legales del antiguo Oriente Próximo. Weinfeld (1972, 146-57) encuentra una convergencia similar de código legal y formatos de tratado.

Otros han cuestionado la identificación de formatos distintivos y diferentes de tratados en el primero y segundo milenios (McCarthy 1978). Weinfeld reconoce la estructura de tratado de Deuteronomio, pero argumenta que el libro sigue la estructura de tratados del primer milenio, en particular tal como se conocen por los tratados de vasallos de Esarhaddon. El argumento principal de Weinfeld (1972, 121-22) es que las maldiciones al final de los tratados asirios se invocan en el orden del panteón asirio. En uno de estos tratados, el orden de los temas en las maldiciones se parece a la secuencia de temas en las maldiciones de Deuteronomio 28, hecho que Weinfeld considera como sólida evidencia a favor de una fecha del primer milenio para Deuteronomio. Sin embargo, estos paralelismos están lejos de ser exactos y corresponden a un nivel general de temas. Tal como McConville ha afirmado: «es mejor pensar que Deuteronomio se inspiraba libremente a partir de la tradición de tratados del antiguo

Oriente Próximo» (2002, 24).

Este debate acerca de la estructura de Deuteronomio y sus relaciones con documentos extrabíblicos ni mucho menos ha concluido. Los estudios futuros del libro deben prestar una renovada atención a este asunto.

Deuteronomio como forma de gobierno

Si Deuteronomio era de hecho un documento de tratado-pacto, y tenía también características de código legal, se convirtió en efecto en la «constitución» del antiguo Israel. Fue el depósito escrito que definió su orden social, la codificación de sus principios legales y procedimientos jurídicos, y la comprensión de sí mismo bajo el gobierno de Dios. Como documento administraba la vida de pacto del pueblo de Dios. Aunque no se preocupó por definir a Deuteronomio como el texto de un tratado, McBride (1987) llamó la atención a los muchos rasgos de este «constitucionalismo deuteronómico». Puso de relieve la forma en que Deuteronomio procura dar poder a segmentos de la población muy vulnerables a abusos y protegerlos. McBride arguyó que Deuteronomio debería entenderse como el arquetipo y antecesor del constitucionalismo occidental moderno.

Deuteronomio como discurso

Deuteronomio durante mucho tiempo se ha visto como una serie de tres discursos de Moisés a Israel en las llanuras de Moab. Cada discurso comienza con la especificación del lugar y marco en el que se dio: «en el país de Moab, al este del Jordán» (1:5), «al este del Jordán, en el valle cercano a Bet Peor» (4:44-49),[10] y «en Moab» (29:1). Los tres pueden referirse muy bien al mismo lugar. El primer discurso de Moisés (caps. 1-4) se orienta hacia el pasado y recuerda la travesía de Israel hasta la frontera de la tierra prometida. El segundo discurso (caps. 5-28) se orienta hacia el futuro y trata de la vida de Israel bajo la ley en la tierra prometida. En el tercer discurso (caps. 29-32), la nación es conducida en la renovación del pacto. Estos discursos se complementan luego con un relato de la muerte de Moisés (caps. 33-34).

R. Polzin (1981, 1983, 1987) ha sido el pionero de un enfoque literario en Deuteronomio que se concentra en el análisis de los discursos. Hay dos voces dominantes en el libro de Deuteronomio, la de Moisés y la de Dios. En gran parte del libro Moisés habla solo, como oyente e informador de las palabras de Dios. Mientras que lecturas tradicionales anteriores del libro han identificado una serie fragmentos post- y a-mosaicos como resultado de actividad editorial, en gran parte al azar, Polzin más bien encuentra en el libro una tercera voz: no se trata de glosas que escribas agregaron ocasionalmente al libro desde puntos históricos posteriores a Moisés, sino que un narrador (en el exilio, según Polzin) ha establecido un marco para el libro y de

vez en cuando introduce en la narración su propia voz. Esta tercera voz, la del narrador, se oye en solo cincuenta y seis versículos (1:1-5; 2:10-12, 20-23; 3:9, 11, 13b-14; 4:41-5:1a; 10:6-7, 9; 27:1a, 9a, 11; 28:68; 29:1; 31:1, 7a, 9-10a, 14a, I4c-16a, 22-23a, 24-25, 30; 32:44-45, 48; 33:1; 34:1-4a, 5-12). Sin embargo, el efecto de estas «rupturas del marco» en las que se siente la presencia del narrador es hacer del narrador mismo una voz tan confiable y autoritativa como Moisés. De esta forma el narrador en efecto prepara al lector a aceptar su información autoritativa de la historia de Israel en lo que resta de la Historia Deuteronomística (HD) desde Josué hasta Reyes. De esta forma el narrador se convierte tan importante y necesario para sus contemporáneos como lo fue Moisés para la generación del desierto. Los discursos predominan en Deuteronomio, y la narración es solo una mínima parte; en el resto de la HD, esta proporción se invierte, pero solo después de que el lector ya ha sido preparado para este narrador autoritativo en el libro de Deuteronomio. Al igual que solo Moisés vio a Dios cara a cara (34:10), solo el narrador conoce realmente a Moisés. Tanto Moisés como el narrador se convierten en transmisores de una palabra autoritativa de Dios a Israel.

Deuteronomio como exposición del Decálogo

Kaufman (1978-79) sugirió que el libro de Deuteronomio estaba estructurado para aclarar los principios morales subyacentes formulados en los Diez Mandamientos; Walton (1987; véase también Kaiser) ha tratado de establecer la validez de esta sugerencia. Walton agrupa los Diez Mandamientos alrededor de cuatro temas principales, cada uno de los cuales se amplía y aclara en las porciones legales de Deuteronomio. Por ejemplo, la prohibición del tercer mandamiento contra el empleo inadecuado del nombre de Dios se explica de otras formas que reflejan la necesidad de tomar a Dios en serio (13:1-14:21) al no tolerar a falsos profetas (13:1-5) o maldad incluso en medio de la familia y amigos o en ciudades enteras (13:6-18). Tomar a Dios en serio, respetar su nombre, incluye observar las leyes dietéticas especiales de Israel (14:1-21). El mandamiento de no profanar el nombre de Dios tiene su análogo en el noveno mandamiento, que prohíbe dar falso testimonio contra otros. El noveno mandamiento a su vez se amplía por medio de ejemplos de acusación falsa u otros puntos de relaciones con el prójimo (24:8-16).

Esta clase de enfoque respecto a Deuteronomio es terreno fértil para reflexionar sobre cuestiones éticas. Muestra cómo todas las partes de la ley están en diversos grados mutuamente implícitas y se introducen unas en otras en cualquiera de los mandamientos. Con todo, no resulta claro que esta estructura fuera la que pretendió el autor-compilador del libro; Walton (1987, 219), por ejemplo, se debate con las conexiones temáticas que este sistema de clasificación requiere, en particular con relación al séptimo mandamiento. El libro no ofrece indicios explícitos de que ésta fuera la intención del autor, y sería natural que el punto fuera que las leyes individuales serían normas legales particulares de los mandamientos más generales.

Cuadro 4
Deuteronomio como exposición del Decálogo
Adaptado de Walton (1987)

TEMAS	RE: DIOS	RE:HOMBRE
Autoridad	1º Mandamiento 5:7 (caps. 6-11)	5º Mandamiento 5:16 (16:18–17:13)
Dignidad (19:1–24:7)	2º Mandamiento 5:8-10 (12:1-32)	6º-8º Mandamientos 5:17-19 6º: 19:1–21:23 7º: 22:1–23:14 8º: 23:15–24:7
Compromiso	3º Mandamiento 5:11 (13:1–14:21)	9º Mandamiento 5:20 (24:8-16)
Derechos y privilegios	4º Mandamiento 5:12-15 (14:22–16:17)	10º Mandamiento 5:21 (24:17–26:15)

Incluso así, este enfoque sí ayuda a entender algunas de las diferencias entre Deuteronomio y los otros códigos legales del Pentateuco. Deuteronomio consiste más en exhortaciones, más exhortación que legislación, de manera que las provisiones tienden a ser menos técnicas o específicas que otros códigos. Deuteronomio se interesa más por el «espíritu» que por la «letra» de la ley.

Mensaje teológico

En algunos aspectos Deuteronomio describe cómo sería un Israel ideal. Presenta a un Israel con «un Dios, un pueblo, una tierra, un santuario y una ley». Sus contribuciones teológicas están íntimamente vinculadas con algunas de las preocupaciones distintivas que lo diferencian del resto del Pentateuco.

Israel en el Deuteronomio

El pacto entre Dios e Israel concluido en el Sinaí y renovado en las llanuras de Moab antes de la muerte de Moisés da por sentado que Israel es un pueblo unido, unificado. Deuteronomio no insta ni exhorta a la unidad entre las personas, más bien la presupone. La nación existe, recibe su identidad nacional, como pueblo en pacto con Yahvé. Es una nación aparte y definida por su adhesión a este pacto (Dt. 5:1-3; 6:1-25). Iba a ser una relación duradera, renovada de manera periódica en generaciones sucesivas. El pacto al que había entrado Israel no fue simplemente la aceptación legal de un contrato detallado, sino más bien una relación viva que requería el compromiso amoroso de ambas partes (6:5; 7-9, 12-13; 11:1, 13, 22; 13:3; 33:3).

La existencia unificada de Israel se refleja también en la práctica presente en el libro de referirse a los miembros del pueblo como «hermanos» (hebreo, *'ahim*; por

ejemplo, 1:16; 3:18, 20; 10:9; 15:3, 7, 9, 11; 17:20; 18:15, 18).[11] Esta designación deja de lado a propósito las divisiones tribales y otras que caracterizaban a la nación para tratarla como una unidad indiferenciada.

Deuteronomio también considera a Israel como una nación elegida, escogida por Dios (4:37; 7:6-7; 10:15; 14:2). Dios no solo escogió a Israel, sino que también escogió al rey (17:15), a los sacerdotes (18:5; 21:5), y el lugar donde se lo debía adorar (se utiliza el verbo «escoger» en los capítulos 12-26 dieciséis de las veinte veces que se emplea en todo el libro; McConville 1984, 30). El libro pone de relieve la iniciativa soberana del Señor del pacto de Israel, alguien que los escogió por su amor misterioso (7:7-8). La nación debe su misma existencia a esa iniciativa soberana gratuita; esta gracia requiere una respuesta de obediencia amorosa de parte de la nación. Israel es una nación única, una nación en pacto con el Creador y su liberador. Este pacto penetra la totalidad del libro, incluso su estructura literaria (véase antes).

El nombre de Dios en Deuteronomio

Deuteronomio se refiere al nombre de Dios veintiún veces. Aunque el nombre de Dios como medio para revelarse a sí mismo no es exclusivo de Deuteronomio, la erudición crítica (p. ej., von Rad 1953, 37-38) ha estado de acuerdo en opinar que el énfasis en esta característica del libro constituye un correctivo teológico a conceptos anteriores y más toscos de que Dios mismo estaba de hecho presente de alguna forma en los lugares de culto de Israel. Se presenta a Deuteronomio como en alguna forma «desmitificando» la presencia divina: lo que está presente no es Dios mismo (porque mora en el cielo) sino su «nombre». Se suele decir que esta teología que se fue desarrollando en Israel después de la pérdida del arca o la división del reino, cuando las tribus del norte ya no tuvieron acceso a este importante objeto.

McConville (1979) ha mostrado, sin embargo, que los contextos en los que se invoca el «nombre» de ordinario son de devoción y relación personal, o sea, donde el pacto es el tema teológico que todo lo abarca, en contraste con la presencia de Dios en su «gloria», una connotación más universal y dramática. Proclamar el nombre de Dios es declarar en forma abierta su carácter tal como se revela en sus acciones respecto a su pueblo (32:3).

Una expresión similar se encuentra dos veces en las cartas de Amarna de la segunda mitad del segundo milenio a.C. (de Vaux 1967; Mayes 1979, 224). El rey Abdu-Heba «colocó su nombre en la tierra de Jerusalén». Esta expresión sugiere tanto sentido de propiedad como conquista. Que Dios coloque su nombre en un lugar o nación implica también que es su dueño, del mundo, de Israel y de su tierra. En Deuteronomio, donde lo que se enfatiza es la posición de la tierra y el pacto de Israel con Dios, expresar la presencia de Dios por medio de su «nombre» recuerda a la nación que él es el dueño de la misma y tiene dominio sobre ella. En vez de disminuir o corregir la noción de la presencia de Dios, el nombre de Dios en Deuteronomio

afirma la misma presencia real de Dios en la plenitud de su naturaleza y compromiso contractual con aquellos sobre quienes había establecido ese nombre.

La palabra de Dios en Deuteronomio

En Deuteronomio la palabra de Dios es autoritativa y está escrita. Como documento contractual, las palabras del «libro de la ley» que Moisés escribió rigieron, estructuraron y definieron la relación de la nación con su Señor soberano y de unos con otros. El libro reafirma en Israel la idea de un «canon», una colección de materiales escritos con los cuales se administraría la vida de la nación.

Originalmente la nación había oído la palabra real de Dios en el Sinaí, pero el terror que produjo dicho evento indujo al pueblo a suplicar que no se repitiera la experiencia. De modo que Dios entregó la declaración de su palabra a seres humanos, primero a Moisés (5:22-23) y luego a una sucesión de profetas que seguirían su modelo (18:14-22). Estos profetas se distinguirían de los falsos razón de su adhesión al pacto (13:1-5) y con el cumplimiento de sus proclamaciones (18:21-22). Por ser la palabra del soberano todopoderoso del universo, la palabra de Dios en boca de Moisés y de los profetas no fallaría; lo que revelara sucedería. Fue el gran profeta Moisés quien también previo que Israel no haría caso de las exigencias de su pacto con Dios, sino que se apartaría (31:27-29). En este sentido Deuteronomio mismo se convierte en una profecía de la que es cumplimiento el resto de la Historia Deuteronomística. La palabra de Dios en el libro no solo son los documentos escritos que rigen la vida bajo el pacto; lo son también la predicación y enseñanza autoritativas de Moisés y de quienes vendrían después de él.

Centralización del culto

Deuteronomio describe una y otra vez el culto de Israel en «el lugar donde el Señor tu Dios escoja» (12:5, 11, 14, 18, 21, 26; 14:23-25; 15:20; 16:2, 6, 11, 15; 17:8, 10; 18:6; 26:2). En la escuela crítica esta decisión de un solo lugar para el culto de Israel se asoció tradicionalmente con el esfuerzo de Josías por centralizar el culto en Jerusalén. Algunos consideran la insistencia en la centralización en un solo lugar como una inserción posterior en materiales deuteronómicos primitivos; por ejemplo, Halpern (1981) distingue entre un estrato primitivo que era ambiguo en cuanto a centralización y otro posterior que eliminaba esta ambigüedad. No se cuestiona el hecho de que, desde el relato del tiempo de David en adelante, tanto el libro de Samuel como Reyes identifican a Jerusalén como el lugar escogido para este santuario exclusivo.

¿Es la centralización del culto en un lugar un criterio suficiente para insistir en una fecha tardía para el libro, o hay otras explicaciones que serían compatibles con una fecha temprana para el material? Algunos han sugerido que Deuteronomio 12 podría tener un sentido distributivo que permitiría que existiera una serie de «santuarios centrales» al mismo tiempo entre las varias tribus, ninguno de los cuales iba a ser el

«único santuario» (McConville 1984, 36).

Resulta difícil eludir el hecho de que el lenguaje de Deuteronomio 12:5 contempla un solo lugar entre las tribus. La centralización del culto refleja el cuadro ideal de Deuteronomio de «un Dios, un pueblo, un santuario». «Centralización», sin embargo, es un nombre inadecuado. El culto de Israel siempre estuvo hasta cierto punto descentralizado en los santuarios donde se conservaba el arca (p. ej., Betel y Siloh; Cornville 1984, 23-29; Thompson 1974, 36-37). El arca era la representación preeminente de la presencia de Dios; dondequiera que estuviera el arca, también se encontraba el «nombre» de Dios. Si Deuteronomio fuera a limitar el culto a solo Jerusalén, entonces el altar en el monte Ebal (cap. 27) tendría poco sentido. El contraste primordial en Deuteronomio 12 es entre la multiplicidad de «lugares» donde rendían culto los cananeos según su voluntad (12:1-3) y «d lugar» que Dios escogería (12:5; McConville 1984, 29-38). Del mismo modo que Dios había escogido a la nación, así también escogería el lugar y la naturaleza del culto. Lo nuevo en la elección posterior de Jerusalén no es la idea de centralización misma, sino más bien que Israel tendría ahora un santuario permanente en vez de uno portátil. Adorar a Dios en el lugar que él había escogido y en la forma que él había establecido no será sino una parte de la fidelidad de Israel al pacto; reflejaba a nivel nacional la condición de Israel como pueblo muy querido (7:6; 14:2; 26:18), apartado como santo para el Señor. Pero esta ley no eliminaba la posibilidad de que el lugar escogido pudiera cambiar en varios momentos.

Retribución y la tierra en Deuteronomio

En forma repetitiva se describe a la tierra como «la tierra que el Dios de vuestros padres os da». Una vez más el libro insiste en la acción e iniciativa anteriores del Señor en su provisión gratuita a favor de Israel de acuerdo con sus promesas a los padres. En 131 de las 167 veces que se encuentra el verbo «dar» en el libro, el protagonista de la acción es Yahvé (McConville 1984, 12). Los dones gratuitos y múltiples de Dios a su pueblo son un tema constante.

Pero las dádivas de Dios también requieren una respuesta de parte de Israel. Poseer la tierra en primer lugar y conservarla en segundo están ligados ambos a la obediencia de Israel a los mandamientos de Dios (4:25; 6:18; 8:1; 11:8-9, 18-21; 16:20). Este tema de la condicionalidad está comúnmente ligado a la teología deuteronómica de la retribución (4:25-31; 11:26-28; 28:1-2; 30:15-20). La obediencia a los mandamientos justos de Dios no solo conducirá a poseer y conservar la tierra, sino que también dará prosperidad y bienestar, en tanto que la desobediencia resulta en desastre, muerte y pérdida de la tierra.

La tensión por resolver entre el don-promesa gratuito de Dios a Israel y la condicionalidad de su herencia condujo a F. M. Cross a proponer la solución de una doble redacción de la Historia Deuteronomística: una edición pre-exílica en la época

de Josías que enfatizaba la gracia y fidelidad de Dios, y otra que enfatizaba la condicionalidad, actualizada después a la luz de los desastrosos eventos que habían conducido al exilio. Este enfoque, sin embargo, debilita al Deuteronomio y la HD. Convierte la primera edición putativa de la HD en un «sermón fracasado, cuya ideología básica demostró ser deficiente por los eventos posteriores de la historia» (Polzin 1989, 12). Convierte el texto actual de la HD en un producto gravemente deficiente dado que el editor de la segunda edición socavó ideológicamente sus fuentes, pero no pudo identificar ni eliminar la tensión subyacente que su propio trabajo había introducido. Parece basarse en la premisa de una idea de que la reflexión teológica del antiguo Israel no era lo suficientemente sofisticada para manejar un tema complejo y multiforme.

Sin embargo, esto es entender mal el Deuteronomio. En él la ley y la gracia se mantienen en una tensión constante, la misma tensión que vigoriza el resto de la Historia Deuteronomística. ¿En qué se iba a convertir Israel? ¿Qué prevalecería, la amenaza o la promesa? Deuteronomio es mucho más capaz de una profundidad y sutileza en su razonamiento teológico que algunos estudiosos modernos están dispuestos a reconocer, mucho más que la ideología monótona y uniforme detrás de cualquiera de las ediciones que propone Cross. La tensión entre la ley y la gracia es un ingrediente esencial en Deuteronomio y en la HD en lugar de ser el producto final de manipulación editorial secundaria.

Perspectiva novotestamentaria

Pocos libros del Antiguo Testamento han tenido un impacto tan grande en los autores del Nuevo Testamento como Deuteronomio. Es uno de los cuatro libros del Antiguo Testamento que se citan con más frecuencia en el Nuevo Testamento.

Deuteronomio había hablado de un día en que Dios levantaría a un profeta como Moisés (18:14-22). Aunque el contexto sugiere que también se tenía presente una sucesión de numerosos profetas, el lenguaje en el pasaje en referencia a este profeta está siempre en singular. Cuando el libro concluye diciendo que nunca había habido un profeta como Moisés (34:10), un simple silogismo influyó en los intérpretes judíos:

Dios levantará a un profeta como Moisés (cap. 18).

I. No ha habido ningún otro profeta como Moisés (cap. 34).

Por tanto, debemos seguir esperando a un profeta así.

El silogismo constituyó el trasfondo de muchas de las especulaciones entre los judíos cuando se encontraron con Juan el Bautista (Jn. 1:21) y con Jesús. Jesús los había alimentado con pan y carne, del mismo modo que lo había hecho Moisés en el

desierto; debe ser el profeta que haría las señales y maravillas que había realizado Moisés (Dt. 34:11-12; Jn. 6:14). Cuando Jesús prometió un flujo ininterrumpido de agua que da vida, la multitud recordó los milagros de Moisés en el desierto y la promesa de un profeta que realizaría esa clase de acciones (Jn. 7:40). Pedro y Esteban no dejarían ninguna duda en la mente de nadie que Jesús era el profeta como Moisés (Hch. 3:22; 7:37).

La insistencia misma de Jesús en que él y el Padre eran uno (Jn. 10:30; 17:21-23) debería entenderse en el trasfondo de la gran confesión central de la fe de Israel en la Shemá: «Escucha, Israel: El SEÑOR nuestro Dios es el único SEÑOR» (Dt. 6:4). El Antiguo Testamento no utiliza a menudo el título de Padre en referencia a Dios, pero esta práctica frecuente en el Nuevo Testamento, en especial en el evangelio de Juan, debe remontarse probablemente a Deuteronomio (1:31; 8:5; 32:6). Jesús también apeló directamente a Deuteronomio cuando rechazó a Satanás durante su tentación en el desierto (Dt. 6:13, 16; 8:3; Mt. 4:1-10). Como la encarnación del Israel fiel, Jesús viviría por la palabra salida de la boca de Dios; sería exitoso en la misión de Israel, en tanto que la nación misma había fallado. Como rey justo no acumularía una gran fortuna ni se tendría como superior a sus hermanos, sino que gobernaría de acuerdo con los mandamientos de Dios (Dt. 27:14-20). Del mismo modo que el Espíritu de Dios se movía sobre la creación (Gn. 1:2) y sobre Israel en el desierto (Dt. 32:10-11), así Jesús trataría de reunir a su pueblo bajo sus alas (Mt. 23:37); Lc. 13:34). La preocupación constante de Deuteronomio (p. ej., 15:1, 9) por los grupos de la sociedad vulnerables a abusos y explotación se refleja en el ministerio de Jesús a las viudas y a los pobres. Jesús reitera el mayor de los mandamientos (Dt. 6:5; Mt. 22:37-40).

Al igual como Israel había sido elegido como la más insignificante de entre las naciones (Dt. 7:6-7), así la iglesia es elegida entre los débiles, los insensatos, lo más bajo (1 Co. 1:26-30). Del mismo modo que Israel había sido la posesión exclusiva de Dios (Dt. 7:6; 14:2; 26:18; cf. Éx. 19:5), así el nuevo Israel sería su herencia (Ef. 1:14; Tit. 2:14; 1 P. 2:9).

Este nuevo Israel tiene su santuario central en la Sion celestial (Heb. 12:18-24), Así como Dios había comprometido su palabra con los agentes humanos en Deuteronomio, con Moisés (5:22-23) y con los profetas (18:14-22), así también la iglesia se reúne para oír a Dios hablar desde el cielo al oír la predicación de su Palabra (Heb. 12:25-28). Dios es un fuego que consume, tanto para Israel como para la iglesia (Dt. 4:24; Heb. 12:29). Así como Israel necesitó de un mediador en la divina presencia (Dt. 5:27), así la iglesia tiene a un mediador justo en Jesús (Heb. 4:14-16).

La iglesia primitiva se vio a sí misma como la recreación de un Israel ideal. Así como Israel se describió en Deuteronomio como una unidad que tenía un Dios, un pueblo, una tierra, un santuario y una ley, así se exhorta a la iglesia a una unidad similar, porque hay un cuerpo, un Espíritu, una esperanza, un Señor, una fe, un

bautismo, un Dios y Padre de todos (Ef. 4:4-5). Jesús oró para que su pueblo fuera uno (Jn. 17:11)

7

JOSUÉ

El mayor acto de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento no fue solo el Éxodo. Éste fue solo la mitad de un gran conjunto redentor. Dios no había prometido a su pueblo solo que lo rescataría de la esclavitud, sino también que le daría la tierra que había prometido a sus padres como herencia (Gn. 12:2-3; 15:18-21). La gran obra de la redención de la esclavitud de Egipto no se puede separar de la herencia de la tierra que Dios había prometido. El libro de Josué nos lleva a esa herencia: describe la conquista y distribución de la tierra.

Bibliografía

Comentarios

A. G. **Auld,** *Joshua, Judges, and Ruth* (DSB; Westminster, **1984);** R. G. **Boling** y G. E. **Wright,** *Joshua* (AB; Doubleday, **1982);** T. **Butler,** *Joshua* (WBC 7; Word, 1983); C. J. **Goslinga,** *Joshua, Judges, Ruth* (BSC; Zondervan, 1986); E. J. **Hamlin,** *Joshua: Inheriting the Land* (ITC; Eerdmans, 1983); L. D. **Hawk,** *Joshua* (Berit Olam; Liturgical Press 2000); R. S. **Hess,** *Joshua* (TOTC; InterVarsity Press, 1996); D. M. **Howard** Jr., *Joshua* (NAC; Broadman and Holman, 1998); J. M. **Miller** y G. M. **Tucker,** *The Book of Joshua* (CBC; Cambridge University Press, 1974); R. D. **Nelson,** *Joshua* (OTL; Westminster John Knox, 1997); M. **Noth,** *Das Buch Josua* (HAT 7; Tübingen: Mohr, 1953); J. **Soggin,** *Joshua* (OTL; Westminster, 1972); M. **Woudstra,** *The Book of Joshua* (NICOT; Eerdmans, 1981).

Monografías y artículos

A. **Alt,** *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Blackwell, 1966); ídem. «Die Landnahme der Israeliten in Palastina», *Kleine Schriften*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck'sche, 1959): 1:89-125; A. G. **Auld,** *Joshua, Moses, and the Land: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation Since 1938* (T. & T. Clark, 1980); P. **Bienkowski,** «Jericho Was Destroyed

in the Middle Bronze Age, Not the Late Bronze Age», *BAR* 16 (1990): 45-46, 69; J. J. **Bimson,** *Redating the Exodus and the Conquest* (JSOT Sup 5; Sheffield: JSOT, 1978); W. **Brueggemann,** *The Land* (Fortress, 1977); ídem, *Introduction to the Old Testament* (IOT; Westminster John Knox, 2003); J-A. **Callaway,** «Was My Excavation of Hai Worthwhile?» *BAR* 11 (1985): 68-69; B. **Childs,** «A Study of the Formula 'Unto This Day'», *JBL* 82 (1963): 279-92; G. W. **Coats,** «The Ark of the Covenant in Joshua», *HebAnnRev* 9 (1985): 137-57; ídem. «The book of Joshua: Heroic Saga or Conquest Theme», *JSOT* 38 (1987): 15-32; ídem. «An Exposition for the Conquest Theme», *CBQ* 47 (1985): 47-54; R. C. **Culley,** «Stories of the Conquest», *HebAnnRev* 8 (1984): 25-44; P. R. **Davies,** *In Search of «Ancient Israel»* (JSOT Press, 1992); W. G. **Dever,** *Who Were the Israelites and Where Did They Come From?* (Eerdmans, 2003); I. **Finkelstein** y N. **Silberman,** *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of lts Sacred Texts* (Free Press, 2001); L. J. **Greenspoon,** *Textual Studies in the Book of Joshua* (HSM 28; Chico: Scholars, 1983); D. M. **Gunn,** «Joshua and Judges» en *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter y F. Kermode (Cambridge: Harvard University Press, 1987); B. **Halpern,** «Gibeon: Israelite Diplomacy in the Conquest Era», CBQ 37 (1975): 303-16; L. D. **Hawk,** *Every Promise Fulfilled: Contesting Plots in Joshua* (Westminster John Knox, 1991); ídem, «Book of Joshua», en *DOTHB* (InterVarsity Press, 2005); R. S. **Hess,** «Asking Historical Questions of Joshua 13-19: Recent Discussion Concerning the Date of the Boundary Lists», en *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, ed. A. R. Millard et al. (Eisenbrauns, 1994): 191-205; Y. **Kaufmann,** *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 2ª ed. (Jerusalem: Magnes, 1985); K. A. **Kitchen,** On *the Reliability of the Old Testament* (Eerdmans, 2003); 242-74; H. J. **Koorevaar,** *De Ophouw van het Boek Jozua* (Heverlee: Centrum loor Bijbelse Vorming Belgie, 1990); N. P. **Lemke,** *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (VTSup 37; Leiden: E. J. Brill, 1985); D. **Livingston,** «The Location of Biblical Bethel and Hai Reconsidered», *WTJ* 33 (1970): 20-44; ídem. «Traditional Site of Bethel Questioned», *WTJ* 34 (1971): 39-50; T. **Longman III** y D. **Reid,** *God is a Warrior: Studies in Old Testament Biblical Theology* (Zondervan, 1995); G. E. **Mendenhall,** «The Hebrew Conquest of Palestine», *BA* 25 (1962): 66-87; idem. *The Tenth Generation* (Johns Hopkins University Press, 1973); E. H. **Merrill,** «Palestinian Archaeology and the Date of the Conquest: Do Tells Tell Tales?» *GraceTJ* 3 (1982): 107-21; J. M. **Miller,** «Archaeology and the Israelite Conquest of Canaan: Some Methodological Observations», *PEQ* 109 (1977): 87-93; J. J.

Niehaus, «Joshua and Ancient Near Eastern Warfare», *JET 31* (1988): 37-50; M. **Noth,** *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (2ª ed.; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967) [la primera mitad se tradujo como *The Deuteronomistic History* (JSOT Sup 15; Sheffield: JSOT, 1981)]; R. **Polzin,** *Moses and the Deuteronomist* (Seabuty, 198O); I. **Provan,** V. P. **Long** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); G. W. **Ramsey,** *The Quest for the Historical Israel* **(John** Knox, 1981); G. **von Rad,** «The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch», *Problems of the Hexateuch and Other Essays* (McGraw-Hill, 1966, **79-93**; B. Waltke, «The Date of the Conquest», *WTJ52* (1990): 181-200; M. **Weinfeld,** «Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East», en *History, Historiography, and Interpretador!,* \ ed. H. Tadmor y M. Weinfeld (Jerusalem: Magnes, 1983), 121-47; M. **Weippert,** *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (Allenson, 1971); G. J. **Wenham,** «The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua», *JBL* 90 (1971): 140-48; B. J. **Wood,** «Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence», *BAR* 16 (1990): 44-58; ídem. «Dating Jericho's Destruction: Bienkowski is Wrong on All Counts», *BAR 6* (1990) 45-49, 69; Y. **Yadin**, «Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable?» *BAR* 8 (1982): 16-23; E. J. **Young**, «The Alleged Secondary Deuteronomic Passages in the book of Joshua» *EvQ* 25 (1953): 142-57; K. L. **Younger** Jr., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOTS 98; Sheffield: JSOT, 1990); ídem, «Early Israel in Recent Biblical Scholarship», en *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches* (Baker, 1999), 176-206; Z. Zevit, «Problems of Ai», *BAR* 11 (1985): 56-69.

Antecedentes históricos

Autoría y período histórico

En esta sección estudiaremos la autoría y el período histórico juntos. Como ocurre en todos los libros históricos del Antiguo Testamento, el autor de Josué permanece anónimo. Las decisiones en cuanto a la autoría y la fecha de composición del libro están totalmente ligadas a aspectos históricos y teológicos más generales.

Aunque el Talmud dice que «Josué escribió su propio libro» aparte del relato de su muerte,[12] la evidencia interna del libro mismo hace que esto resulte improbable. La expresión recurrente «hasta el día de hoy» (4:9; 5:9; 6:25; 7:26; 8:28-29; 9:27; 10:27; 13:13; 15:63; 16:10; véase Childs 1963) sugiere que había transcurrido algún tiempo entre los eventos narrados y la composición del relato. Además, durante por lo menos

una fase de la composición del libro, el autor utilizó fuentes escritas que describían eventos anteriores (10:13), lo cual ubica al autor en una época más tardía que esta narración anterior. Dos enfoques diferentes en cuanto a la autoría han prevalecido en la discusión.

Enfoque crítico literario

En el apogeo de la crítica tradicional del Pentateuco, algunos estudiosos creyeron que podían identificar vestigios de las fuentes pentateucas originales (J, E, D y P) en el libro de Josué. En lugar de hablar de un «Pentateuco» de cinco libros, estos estudiosos propusieron un «hexateuco» de seis libros, la Ley más Josué. Como las promesas patriarcales de poseer la tierra eran tan importantes en el Pentateuco, ¿cómo podía esta colección de literatura concluir sin informar de la localización de esta promesa? Jueces 1 contiene un relato de la conquista con cierta tensión respecto a Josué 1-12; como muchos asignaron Jueces 1 a J, la fuente Yahvista, entonces Josué 1-12 debe haber contenido un relato alternativo de la conquista, identificado en parte como la obra de E, el Elohista. Las listas de aldeas y ciudades (Jos. 13-22), y en especial las relacionadas con ciudades levíticas y las ciudades de refugio, se asignaron en gran parte a P, el escritor sacerdotal. El lenguaje y teología abundantes en Deuteronomio que se encuentra en todo Josué también indicaba que el libro tenía al menos una redacción de esa escuela. Este debate y sus diversas permutaciones dominaron la discusión académica del libro durante los siglos diecinueve y principios del veinte. En general, sin embargo, los estudiosos en la actualidad han abandonado el intento de encontrar en Josué los documentos fuentes del Pentateuco. La fuente E (Elohista), ha llegado a resultar sumamente escurridiza (incluso ilusoria) en el Pentateuco mismo, y mucho más en materiales fuera del Pentateuco.

Enfoque histórico-de tradiciones

En lugar de buscar fuentes literarias individuales, los estudiosos que han asumido un enfoque histórico-de tradiciones han tratado de identificar unidades más pequeñas que subyacen en los conjuntos narrativos más amplios. Los estudiosos en esta escuela estuvieron bajo la influencia de la noción de que las historias estaban vinculadas a localidades particulares (*Ortsgebundenkeit*) donde fueron transmitidas, elaboradas y recopiladas. Estas historias fueron en gran parte historias etiológicas, historias que proporcionaban el fundamento lógico para un estado actual de la situación. Ejemplos de las clases de preguntas que generaban historias etiológicas serían «Papá, ¿por qué nuestra familia/tribu vive aquí?» (pregunta que inducía a relatar alguna conquista o migración) o «Papá, ¿por qué los gibeonitas sirven a Israel en el tabernáculo?» (pregunta que conduce al relato en Josué 9). M. Noth consideró los capítulos 1-9 como mayormente historias etiológicas de fuentes benjaminitas en Gilgal o sus alrededores, el capítulo 10 de Efraín, el capítulo 11 de tradición galilea, y el capítulo 12 como narración independiente. Estas historias e información dispersa procedente de varias

tribus y regiones se recopilaron bajo el personaje llamado Josué. Noth atribuyó los capítulos 13-19 a dos fuentes documentales, una lista de límites tribales del tiempo de los jueces y una lista posterior del tiempo de Josías. Tanto Noth como Alt atribuyeron un nivel mayor de antigüedad a las listas de ciudades y límites que cualquiera de los estudiosos anteriores. También se incluyeron en el libro las tradiciones del área de Siquén (Jos. 24) y de Silo (Jos. 18-22).

La mayor contribución de Noth, sin embargo, fue su propuesta de que los «profetas anteriores» del canon hebreo tenían más en común con Deuteronomio que con ninguna otra fuente putativa del Pentateuco. Noth identificó estos libros como la Historia Deuteronomista, una sola composición que abarcaba desde Josué hasta Reyes (véase luego bajo «Mensaje teológico»).

Un par de incógnitas más amplias complican la investigación sobre la composición de Josué: (i) la fecha del Éxodo y de la conquista; (2) la naturaleza de la conquista.

Fecha del Éxodo y de la conquista. Queda muy poca duda, a partir de la evidencia del texto bíblico mismo, que el Éxodo y la conquista podrían ubicarse en la segunda mitad del siglo quince y comienzos del catorce. Salomón comenzó la construcción del templo 480 años después del Éxodo (1 R. 6:1), lo cual sitúa la fecha del Éxodo en aproximadamente el 1446 a.C. A no ser que uno evada las exigencias de esta fecha convirtiéndola en una cifra simbólica (quizá para doce generaciones) o en un total que representa sumas que incluyen años concurrentes, la nota cronológica requiere para el Éxodo una fecha del siglo quince. Si se le asigna una fecha al juez Jefté (c. 1100 a.C.) más o menos un siglo antes de que apareciera la monarquía en Israel, su jactancia ante los amonitas de que Israel había estado ya en esa tierra por 300 años (Jue. 11:26) significaría que la conquista comenzó alrededor del 1400 a.C., después de 40 años en el desierto. Según 1 Crónicas 6:33-37, hubo por lo menos dieciocho generaciones entre Coré en la época del Éxodo y Hernán, el músico de la corte de David; si se asignan unos 25 años a cada generación, la cifra se acerca a los 480 años entre el Éxodo y Salomón.

Sin embargo, muchos estudiosos arguyen que esta «fecha temprana» no se puede reconciliar con los datos arqueológicos, y en su lugar asignan al Éxodo una fecha de mediados del siglo trece (c. 1250 a.C., la «fecha tardía»). Está en discusión la posición de muchos arqueólogos de que Jericó, Hai y Azor no presentan evidencias de un nivel de destrucción desde principios del siglo catorce, en tanto que los estratos de destrucción por incendios son evidentes en otros lugares palestinos (Laquis, Betel, Eglón, Debir, Azor, etc.) del siglo trece. Asumiendo que la llegada israelita fuera una conquista militar, los arqueólogos buscan evidencia de gran destrucción y, por tanto, suelen asociar estos niveles de destrucción con una invasión israelita e insisten en una fecha del siglo trece para la conquista.

La principal dificultad en la identificación de estos niveles de destrucción con la invasión israelita, sin embargo, radica en el texto bíblico mismo (Merrill 1982). La práctica militar de Israel y los relatos de sus conquistas sustentan un cuadro muy diferente, el de expulsar a los habitantes con el fin de conservar sus ciudades para que los israelitas las utilizaran (Dt. 6:10-11; 19:1-2). Había que expulsar a las naciones y había que destruir sus lugares de culto (Éx. 23:23-30; Nm. 33:50-56), pero no se menciona la destrucción de ciudades (Dt. 20:10-20) aparte de Jericó, Hai y Azor (Jos. 6:24; 8:28; 10:1; 11:13). Israel «tomó» varias ciudades y las repobló, pero no las incendió (Jos. 11:10-13). Los niveles de combustión en una gran cantidad de excavaciones en Israel no se pueden utilizar para establecer la fecha de la conquista.

Con todo, Jericó, Hai y Jazor fueron quemadas, y la evidencia encontrada en estas excavaciones sigue siendo difícil. Por generaciones las conclusiones de Kathleen Kenyon han prevalecido en la interpretación de las ruinas de Jericó. Arguyó que Jericó fue destruida a finales del período de Bronce Medio (c. 1550 a.C.) y continuó sin ser ocupada en el período de Bronce Tardío (1550-1200 a.C.), el período que se suele asociar con la conquista israelita. Kenyon no encontró evidencia de una invasión israelita. Sin embargo, revisiones recientes de los datos han fomentado un vigoroso debate (cf. Wood 1990 y Bienkowski 1990); B. Wood encuentra las ruinas de muros derribados, que sitúa alrededor del 1400 a.C., hecho que armonizaría muy bien con los datos bíblicos. Las excavaciones en Azor revelaron una amplia destrucción de esa ciudad en el estrato 1a, y el excavador (Y. Yadin) identificó esta destrucción con la conquista israelita c. 1230 a.C. Hasta ahora, no hay evidencia clara de una destrucción que pudiera asociarse con una fecha temprana de la quema de la ciudad de manos de los israelitas. En Hai los excavadores encontraron un vacío en el asentamiento del lugar entre el Bronce Temprano III (c. 2300 a.C.) y Hierro I (c. 1200 a.C.); este vacío no dejó huellas de la ciudad del Bronce Tardío que se presupone en el relato bíblico (Jos. 7). Otros estudiosos han cuestionado la identificación de la bíblica Hai con el sitio en et-Tell (Livingston 1970, 1971). El desarrollo de centenares de nuevos asentamientos en Israel alrededor del 1200 a.C. favorece una fecha tardía para la conquista. En conjunto, los datos arqueológicos no resolverán la cuestión de la fecha de la conquista (Waltke 1990). La arqueología actual con demasiada frecuencia se convierte en una nota al pie de página del mañana en cuanto a intentos equivocados anteriores. Solo cabe esperar que ulteriores excavaciones puedan resolver la cuestión de la fecha más allá de toda duda razonable.[13]

La naturaleza de la conquista. El libro de Josué ofrece el relato de una acción mancomunada de las tribus de Israel bajo el liderazgo de Josué para conquistar la tierra de acuerdo con un plan preestablecido de conquista. Después de que se le da el mandato, el libro pasa a relatar la conquista de Jericó y de Hai (Jos. 2-8), la campaña meridional (caps. 9-10), la campaña septentrional (cap. 11), un resumen de las ciudades conquistadas (cap. 12), la distribución de la tierra entre las tribus (caps. 13-

22) y la muerte de Josué (caps. 23-24). En conjunto, da la impresión de una narración bastante directa de eventos históricos.

Hay estudiosos, sin embargo, que encontraron difícil de aceptar este relato como historia real. Esto se debió en gran medida a la tensión en el relato bíblico entre los alegatos de victoria total como resultado de un ataque unificado (11:23; 18:1; 21: 43-44) y evidencia de que el territorio más bien lo conquistaron tribus individuales durante un lapso de tiempo sin llegar a erradicar a la población local (15:13-19, 63; 16:10; 17:11-13; 19:47; Jue. 1). La dificultad ha conducido a alternativas en cuanto a ver la conquista como una invasión masiva. (1) *Rechazo total.* Aquellos estudiosos descritos como minimalistas (véase «El reto del minimalismo» en el cap. 1) concluyen que Israel ni siquiera existía porque lo ubican hasta el período de los persas o posterior. El éxodo, la conquista y la historia de Israel hasta el supuesto período postexílico consiste en una creación literaria y teológica que carece de apoyo de parte de la arqueología (Davies; Lemke). (2) *Modelo de inmigración*. Alt (1959, 1966) notó una fuerte presencia e influencia egipcias en Canaán durante el Reino Medio (c. 2000-1800 a.C.), pero que después del período de los hicsos, los datos de inscripciones del Reino Nuevo (c. 1580-1350 a.C.) mostraban el surgimiento de poderosas ciudades-estado étnicas en la región. Según él, Israel penetró en la tierra por medio de una infiltración pacífica hacia el territorio montañoso donde la dispersa población no pudo impedir el desarrollo eventual de un estado israelí. Noth, Weippert (1971) y otros siguieron en gran parte las observaciones de Alt. Noth concluyó que las diversas leyendas y documentos de regiones individuales se integraron solo más tarde a un relato de orígenes comunes y de conquista conjunta. Este enfoque se caracteriza por un gran escepticismo en cuanto a la validez histórica del relato bíblico y básicamente elimina cualquier noción de una «conquista», aun cuando la conquista de la tierra está profundamente arraigada en una serie de materiales bíblicos. Sigue siendo una elaboración no fundamentada, algo *ad hoc*, de los datos. (3) *Modelo de revuelta campesina.* Mientras que Alt había recurrido sobre todo a textos extra-bíblicos, el modelo de revuelta recurre sobre todo a las ciencias sociales. Mendenhall (1962, 1976) y Gottwald (1979) han propuesto en su lugar un modelo socio-político en el que las grandes ciudades-estado feudales bajo la égida de una aristocracia militar foránea fueron derrotadas de manos de una revuelta campesina desencadenada en parte por un pequeño número de cautivos de trabajos forzados (Israel) que huyeron de Egipto en el siglo trece. Estos siervos agrarios se aliaron con otros grupos oprimidos para derrocar a sus opresores; adoptaron la fe Yahvística como expresión religiosa de esperanzas igualitarias de libertad. Recientemente este modelo ha sido reafirmado por Brueggemann (*IOT* [2004], 112). Este modelo es en gran manera especulativo y tiene poco apoyo directo en los materiales bíblicos y extra-bíblicos. Se tiene la impresión de que un modelo preconcebido controla la lectura de textos en lugar de elaborarlo a partir de los mismos. (4) *Modelo de colapso.* Esta perspectiva se asocia más con la investigación del eminente arqueólogo W. Dever (2003) y así como el modelo de la

revuelta campesina, arguye que Israel surgió desde dentro de Canaán. Nos muestra evidencias que señalan que las tierras altas de Palestina central al inicio de la Edad de Hierro ya tenían muchos (como 300) asentamientos pequeños. Estos asentamientos humanos ya demostraban tener tecnología agrícola desarrollada como, por ejemplo, silos revestidos de piedra, cisternas recubiertas de yeso y terrazas de cultivos. Dever ubica el origen de Israel en el proceso migratorio de la costa a las colinas de las montañas, dado el hecho que las ciudades canaanitas más importantes muestran señales de colapso al final del Bronce Tardío. Nos recalca que vale la pena recordar el hecho que estos sitios carecen de evidencias de restos óseos de cerdos. (5) *Modelo cíclico.* Otro arqueólogo, Israel Finkelstein (2001), ofrece una versión ligeramente distinta de la misma evidencia, aunque también demuestra tener mucho menos confianza que Dever en cuanto a la Biblia como fuente histórica. No cree que los sitios de la región montañosa central hayan sido el producto del colapso de las ciudades costeras del Bronce Tardío. Más bien, cree que forman parte de un ciclo en el cual pueblos nómades finalmente llegan a asentarse. Por lo tanto, asocia estas ciudades con el asentamiento de pueblos nómades.

Otros han considerado que la tensión entre una conquista total y una conquista incompleta es prueba de estratos de redacción o vestigios de fuentes contradictorias, con un redactor más orientado hacia la gracia y la promesa, y otro hacia la ley y la condición. Con todo, esta tensión está muy presente en Deuteronomio mismo: Dios dará la tierra, pero Israel no cumplirá con el pacto (Dt. 31:15-18, 27-29). Los indicios del fallo de Israel en eliminar a los pueblos indígenas crean el marco para la creciente influencia de la idolatría que, con el tiempo, destruirá a la nación (Dt. 31:20-21). Las sugerencias de la crítica literaria en cuanto a fuentes o redacciones contradictorias no valoraron lo suficiente la profundidad de las cuestiones teológicas que se plantean en la Historia Deuteronómica y sobre todo en Josué. El estudio de K. L. Younger (1990, 197-240) de Josué 9-12 en comparación con otros relatos de conquista del Próximo Oriente antiguo ha demostrado que los varios elementos en el relato bíblico también se encuentran en los relatos extra-bíblicos, incluyendo afirmaciones hiperbólicas de conquista total absoluta (1990, 241-43, 248; J. G. McConville 1993). Véase también la investigación de Hess (1996, 26-31), en la que arguye que parte del material de Josué tiene conexión con la última parte del segundo milenio.

El resultado de estos debates ha sido una amplia gama de declaraciones acerca de la historicidad y fecha del libro de Josué. En algunas reconstrucciones de la historia del desarrollo del libro, relatos orales que circulaban de manera independiente («tradiciones») se vinculaban solo a la persona de Josué como una forma de unificar estos diversos materiales, y se puede tener poca confianza en la realidad del material. Se han asignado al libro fechas tan tardías como el período post-exílico, cuando el tema de la posesión de la tierra estaba de nuevo ante Israel. Estudiosos conservadores han asignado comúnmente una época no mucho después de los eventos (Woudstra

1981) o al principio de la monarquía (Harrison 1969, 673). Resulta muy difícil hacer estas precisiones. Mientras que alguien puede rechazar el escepticismo negativo de los enfoques más críticos, sigue siendo necesario distinguir catre la fecha de las fuentes y el editor (o editores) posterior que produjeron el libro en su forma presente. El libro no comparte el punto de vista de la Historia Deuteronomista (Josué-Reyes) y podría reflejar algún trabajo de composición o editorial tan tardío como el editor etílico de Reyes (2 R. 25:27-30).

Análisis literario

El libro de Josué debería leerse sin duda como parte de su contexto narrativo. Así como Deuteronomio concluyó con la muerte de Moisés, así el libro de Josué culmina en la muerte de Josué. Comenzó «después de la muerte de Moisés», y el libro de Jueces comenzará «después de la muerte de Josué» (Jos. 1:1; Jue. 1:1; 2 S 1:1; cf. Gunn 1987, 102). Josué es el puente literario entre la experiencia de Israel en el desierto y el relato de las luchas en los primeros años de la ocupación de la tierra (Jueces).

Los capítulos 1-12 son relatos en forma de narración de la conquista militar de la tierra por parte de Israel; están llenos de vívidos detalles de batallas, éxitos y fracasos, victoria y derrota. El ejército de Israel se esparce por todo el territorio casi con la misma rapidez que las noticias de sus victorias (9:3; 10:1; 11:1). Es una narración que revela el poder de Dios ejercido en beneficio de la nación. Dios lucharía por Israel y lo conduciría a poseer la tierra que había prometido a los padres.

En los capítulos 13-22 pasamos de alcanzar lo prometido a disfrutarlo. La estrategia del escritor pasa de relatos dramáticos de guerra a la retórica de hacer listas y ordenar; el avance narrativo pierde velocidad con una prosa más estática, administrativa (Gunn 1987, 103). La estabilidad y unidad del «pueblo», la nueva realidad de un Israel en posesión de su herencia, se describen por medio de listas de tribus y clanes y de sus asignaciones territoriales.

Los capítulos 23-24 completan la narración con la renovación del antiguo pacto de Israel con Dios, con Josué que deja ir a su pueblo para que disfrute de su herencia, y con la muerte de Josué. No deben pasarse por alto los paralelismos con Moisés: al final de su vida se renueva el antiguo pacto de Israel (Dt. 26:16-19; 29:1-32:47) y se envió el pueblo para que poseyera su herencia. Pero al final de Josué hay una nueva nota, un vacío que prepara el camino para la narración en Jueces: en la muerte de Moisés, se hacen los preparativos para la transferencia del liderazgo a Josué (Dt. 31:1-8; 34:9), pero en la muerte de Josué, no se toman medidas para la sucesión del liderazgo. Nos quedamos con el pueblo en la tierra, pero sin un líder para guiarlo en el servicio del Señor. ¿Qué resultará de esta situación? Esta es la historia de Jueces.

En casi todas las partes de la Biblia está muy presente una tensión entre la

santidad de Dios y su compasión. Como Dios santo, exige el cumplimiento de su ley y plantea ante los seres humanos elecciones de obediencia o desobediencia que son bendiciones o juicios condicionados. Como Dios misericordioso, compasivo y generoso, hace promesas sin ninguna condición, que reflejan la gracia y favor que ha derramado sobre su pueblo. Pero ¿qué decir acerca de la tierra? ¿Es la herencia que acompaña a la redención de Egipto, la promesa incondicional de Dios a los padres? O, ¿la poseen solo bajo la condición de obediencia? ¿Es un don unilateral debido al propio juramento de Dios, cumplido en su lucha por Israel de modo que ni una sola palabra de todas las promesas de Dios ha dejado de cumplirse (11:23; 21:43-45; 23:14-15)? O, ¿es una herencia incompleta, una conquista incompleta, en la que las naciones siguen permaneciendo en la tierra (13:13; 15:63; 16:10; 17:11-12) y la posesión continua por parte de Israel está vinculada a su fidelidad (23:6-8; cf. Dt. 20:17-18)? En la diferencia entre el lenguaje de cumplimiento y el lenguaje de incumplimiento, se plantean estas preguntas básicas (Gunn 1987, 109): ¿Es el don de la tierra incondicional? ¿O el castigo debido a que la nación no guarda los mandamientos de Dios anulará las promesas? Moisés en Deuteronomio ya había descrito la inclinación nacional hacia el retroceso y el desastre que caería eventualmente sobre ellos (Dt. 31:27-29). El Señor, quien abunda en misericordia, que perdona y es lento para la ira (Dt. 5:8-10; Nm. 14:18), no dejará que el pecado quede impune. Israel comenzaría a emular a los cananeos que permanecían en la tierra, y sería sacado de la tierra por las mismas razones que ellos lo habían sido (Dt. 18:9-12; 2 R. 17:8-18; 21:3-15). La dinámica que conduciría con el tiempo al exilio ya estaba presente en tiempo de Josué; el libro no se puede entender aparte de este contexto más amplio. Más que una tensión debida a editores contradictorios, este asunto hace avanzar el relato en formas que ya se habían sugerido en Deuteronomio.

H. J. Koorevaar (1990) analiza el libro de Josué en cuatro secciones principales, cada una de ellas bajo la influencia de una palabra y concepto hebreos concretos: (1) cruzar (‘*abar*-1:1-5:12); (2) tomar (*laqah*-5:13-12:24); (3) dividir (*halaq*-13:1-21:45); (4) rendir culto (‘*abad*-22:1-33). Quienes leen hebreo reconocen el juego con pares de palabras hebreas, que se forman con consonantes similares. Koorevaar (1990, 290) ve 18:1 como un punto crucial del libro: levantar la tienda de reunión en Silo indica que toda la tierra ha sido puesta bajo el control de Israel y el establecimiento de un lugar donde Yahvé ha escogido para morar.[14]

Mensaje teológico

La influencia principal en la teología del libro de Josué es Deuteronomio. Además de la importante tensión entre ley y gracia que está presente en ese libro, Wenham (1971) identifica los temas principales que vinculan Deuteronomio y Josué. Además de dichos temas, la influencia del lenguaje y la perspectiva del Deuteronomio están presentes en todo el libro.

Guerra santa

Deuteronomio concretó los principios de la guerra santa bajo los cuales Israel tenía que librar batallas (7:1-16; 20:1-20; 21:10-14; 25:17-19). El libro de Josué ilustra estos principios de guerra santa en los relatos de la conquista de Jericó y de Hai (caps. 2, 6, 8, 10, 11) y en el fracaso en seguir estos principios en el ataque inicial contra Hai y en el tratado con los gabaonitas (caps. 7, 9). Estos relatos incluyen discursos en el campo de batalla (Jos. 1:6, 9; 6:2; 8:1; 10:8; 11:6), la lucha de Yahvé por Israel y llenar de terror los corazones del enemigo (Jos. 2:9, 24; 5:1; 9:24; 10:21), e informa de la obediencia nacional al mandato divino. El fallo en cumplir con el mandato de Dios lleva a la derrota y al juicio divino sobre Acán y su familia (Dt. 7:25-26; Jos. 7). Yahvé estaba presente en la guerra de Israel cuando Josué se encontró con el comandante de los ejércitos celestiales (5:13-15). Aparte de los gabaonitas y de unos pocos pueblos más que quedaban, fueron proscritos y erradicados de la tierra los pueblos cananeos (Dt. 7:1-5; Jos. 6:21; 8:24-25; 10:10, 28-40; 11:11, 14, 21; cf. 9:16-18).

La tierra

Deuteronomio se sitúa al borde de la Tierra Prometida; fue en efecto la última voluntad y testamento de Moisés y preparó a la nación para tomar posesión de lo que había sido prometido (Dt. 1:8; 6:10, 18; 7:8). El libro de Josué registra la conquista de la tierra (caps. 1-12) y su distribución entre las tribus (caps. 13-23). Para el autor del libro, los capítulos dedicados a la distribución de la tierra (caps. 13-22) equivalen a un himno de alabanza a Dios por dar a Israel lo que le había prometido. Después de todo, la conquista y el asentamiento representan el inicio del cumplimiento de la promesa abrahámica de la tierra. Para poder realmente entender los capítulos 13-22 debemos imaginamos la emoción que debió haber producido mencionar cada ciudad y cada lindero que se añadía. El cumplimiento finalmente había llegado.

La unidad de Israel

Deuteronomio suele dirigirse a «todo Israel» (p. ej., 5:1, 3; 11:6; 29:9) y todo el libro de Josué está lleno de una idea similar (p. ej., 3:7, 17; 4:14; 7:23-24; 24:1). Todas las tribus participan en castigar la trasgresión (Dt. 13:10; Jos. 7:25) y en la guerra de conquista de la nación. La nación era una unión de doce tribus que actuaban en conjunto (18:2), y cada una de ellas recibía una parte de la herencia (caps. 13-21), cada una de ellas conmemorada en el montículo de piedras cerca de Gilgal (cap. 4). Las tribus transjordánicas levantaron un altar como símbolo visible de su unidad con las otras tribus (cap. 22).

El papel de Josué

Deuteronomio presenta a Josué como el sucesor de Moisés escogido por Dios y

como el que iba a guiar a Israel hacia la tierra (p. ej., Dt. 1:38; 3:21, 28; 31:3; 34:9). El libro de Josué lo describe en este papel. Josué asume el liderazgo militar que había pertenecido a Moisés y gobierna de acuerdo con el libro de la ley que Moisés había escrito (Jos. 1:8-9). Josué de hecho completa la obra de Moisés al introducir al pueblo a su herencia. El pueblo reconoce a Josué como sucesor de Moisés (1:17; 4:14). Bajo el liderazgo de Josué se recrean aspectos del cruce del Mar Rojo (Jos. 3-4). Al igual que Moisés, Josué se quita los zapatos en la presencia de Dios (5:15; Éx. 3:5) e intercede por la nación cuando han pecado (7:7-9; cf. Dt. 9:25-29). Josué guía a la nación en la observancia de la Pascua al igual que lo hizo Moisés (5:10-11). Ambos se equiparan en sus papeles militares: Josué 12:1-6 se refiere a las victorias de Moisés; 12:7-24 a las victorias bajo Josué. Ambos toman medidas para la distribución de la tierra: Josué 13:8-32 presenta la asignación de la tierra que Moisés especificó; 14:1 comienza el informe de la distribución bajo Josué.

El pacto

Los eruditos en décadas recientes han llegado a reconocer que Deuteronomio se parece en muchos aspectos a los tratados entre reyes y naciones del antiguo Oriente Próximo. En el libro se encuentran muchos elementos de esta forma de tratado (pacto). El libro de Deuteronomio se presenta como «el libro de la ley» (31:26), el documento que contiene las promesas y estipulaciones del pacto de Israel con Dios. Este pacto se aplicaría de acuerdo con los términos de este documento escrito. El libro de Josué se ocupa de presentar la vida bajo este «libro de la ley» (1:8-9). Insiste en la autoridad de la ley de Moisés en la historia nacional informando acerca de maneras en que los mandamientos de Moisés servían como normas de conducta (p. ej., Jos. 1:13; 4:10; 8:30-35; 9:24). Josué lidera la nación en la renovación del pacto en el Monte Guerizim y en el Monte Ebal (Jos. 8) de acuerdo con el mandato concreto de Moisés (Dt. 27:1-8).

Incluso donde no se mencionan de forma específica las órdenes de Moisés, una obediencia detallada a lo establecido en Deuteronomio refuerza los diversos informes. Como los gabaonitas habían engañado a Israel, lo estipulado en Deuteronomio 20:10-11 sirve para definir la relación entre Israel y esa nación (Jos. 9:23-27). Se bajan de los árboles donde habían sido colgados los cuerpos de cinco reyes sacrificados antes de la puesta de sol (Jos. 10:27), de acuerdo con lo establecido en Deuteronomio 21:23. Se castiga a Acán de acuerdo con lo estipulado en Deuteronomio (Jos. 7:25; Dt. 13). Se presentan ante Israel tanto maldiciones como bendiciones a la hora de la muerte de Josué, del mismo modo que se habían resumido las estipulaciones de la ley en el pacto con Israel a la hora de la muerte de Moisés (Jos. 23:14-16; Dt. 28). A la hora de su muerte, Josué, al igual que Moisés, estuvo seguro de que la nación no cumpliría el pacto (24:19-20; Dt. 31:15-29).

La influencia de Deuteronomio se siente también de muchas otras formas. Los

anaquitas fueron destruidos tal como se había prometido (11:21; Dt. 9:2). Nadie puede resistirse a Israel (1:5; Dt. 11:25). Los «tábanos» expulsan al enemigo (24:12; Dt. 7:20).

Perspectiva novotestamentaria

El nombre de Jesús no es sino una forma griega de escribir Josué, de modo que no sorprende encontrar en el Nuevo Testamento muchos paralelismos entre Israel bajo el liderazgo de Josué y la formación de un nuevo Israel bajo Jesús. Sobre todo, el autor de Hebreos utiliza con frecuencia estas relaciones (Heb. 4:8).

El reposo prometido

Josué condujo a Israel hasta su herencia, a su reposo (Dt. 3:20; 12:10; 25:19; Jos. 1:13, 15; 14:15; 21:44; 22:4; 23:1). Pero en el mejor de los casos, se trataba de un reposo temporal, porque Israel iba a tener muchos más enemigos en los siglos subsiguientes. Aunque Yahvé había garantizado a su pueblo una herencia, todavía se la podía quitar, y con el tiempo así ocurrió cuando los reinos tanto del norte como del sur fueron llevados al exilio. En el libro de Josué hay elementos no conclusos (Woudstra 1981, 33): el pueblo tiene una herencia, pero queda tierra por poseer (Jos. 13:1-7; 15:63; 17:12). Desde la posición del Nuevo Testamento, los éxitos de Josué fueron solo parciales en el mejor de los casos y, por tanto, apuntaban más allá hacia un tiempo en que el gran homónimo de Josué, Jesús, introduciría al pueblo de Dios a la herencia que ya no se les podría quitar (1 P. 1:3-5). Jesús daría el reposo que Josué no había logrado (Heb. 3:11, 18; 4:1-11).

Modelos de fe

El pueblo de Israel en la batalla de Jericó y Rajab la prostituta son presentados como modelos de fe, ejemplos de quienes estaban en busca de una tierra (Heb. 11:30-31; 11:14-16); pero no alcanzaron lo que había sido prometido (11:39-40), porque Dios había planificado algo mejor.

Guerrero de Dios

Según el Nuevo Testamento, Jesús no es solo el mayor homónimo de Josué, sino también el Guerrero Divino (Longman 1982; Longman y Reid 1995), el capitán del ejército del Señor que lucha por su pueblo y alcanza la victoria para ellos (Jos. 5:13-15; Ap. 19:11-16). La herencia que da no es un fragmento de una tierra pedregosa en el Mediterráneo oriental, sino más bien cielos nuevos y tierra nueva y una ciudad celestial (Ap. 21:1-2)

La conquista

Muchos también han establecido una comparación entre Josué y el libro de Hechos. Después de la redención de Egipto en Éxodo, Israel comenzó la conquista de su herencia; después de la obra redentora de Jesús en la cruz, su pueblo siguió adelante para conquistar el mundo en su nombre. Israel disfrutó de una herencia terrenal y de un reino terrenal, pero el reino del que forma parte la iglesia es espiritual y celestial.

8

JUECES

El libro de Jueces abarca el período entre la muerte de Josué y el surgimiento de la monarquía en Israel. En algunos aspectos, el título del libro resulta algo engañoso. Los «jueces» no eran primordialmente funcionarios judiciales; antes bien, eran líderes militares y jefes de clanes que aparecieron en forma periódica en diferentes áreas en medio de las tribus para conseguir la liberación respecto a enemigos que amenazaban partes de Israel. El libro es en muchos sentidos un diálogo acerca de una relación: la relación entre Dios e Israel. Un Padre celestial amoroso no rescindiría su elección de Israel; se había comprometido de manera irrevocable con los descendientes de Abraham. Pero ¿cómo un Dios santo que exige la fidelidad y sumisión de su pueblo tolera sus continuos pecados y rebelión? Algunos de los jueces se describen como seres humanos con graves defectos, escogidos para liberar a una nación muy defectuosa. El lector del libro se entera de que Dios es paciente y compasivo; el lector no puede sino ver aspectos de su propia vida reflejada en los personajes del relato.

Bibliografía

Comentarios

A. B. **Auld**, *Joshua, Judges, and Ruth* (DSB; Westminster, 1984); D. I. **Block**, *Judges, Ruth* (NAC; Broadman and Holman, 2002); R. G. **Boling**, *Judges* (AB; Doubleday, 1975); C. F. **Burney**, *The Book of Judges* (London: Rivingtons, 1918); A. E. **Cundall** y L. **Morris**, *Judges and Ruth* (TOPTC; InterVarsity, 1968); C. J. **Goslinga**, *Joshua, Judges, Ruth* (BSC; Zondervan, 1986); J. **Gray**, *Joshua, Judges, and Ruth* (NCB; Eerdmans, 1967); E. J. **Hamlin**, *Judges: At Risk in the Promised Land* (ITC: Eerdmans, 1990); A. H. **Lewis**, *Judges/Ruth* (EBC; Moody, 1979); J. D. **Martin**, *The Book of Judges* (CBC; Cambridge University Press, 1975); G. F. **Moore**, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC; T. & T. Clark, 1895); T. J. **Schneider**, *Judges* (Berit Olam; Liturgical Press, 2000); J. A. **Soggin**, *Judges* (OTL; Westminster, 1981); L. **Younger**, *Judges/Ruth* (NIVAC; Zondervan, 2002).

Monografías y artículos

Y. **Amit,** *The Book of Judges: The Art of Editing* (Brill, 1998); M. **Bal**, *Death and Dissymmetry* (University of Chicago Press, 1988); ídem. *Murder and Difference* (Indiana University Press, 1988); W. R. **Bodine**, *The Greek Text of Judges: Recensional Developments* (HSM 23; Chico: Scholars, 1980); M. Z. **Brettler**, «The book of Judges. Literature as Politics», *JBL* 108 (1989): 395-418; M. **Buber**, *Kingship of God* (3ª ed.; Harper & Row, 1967); F. M. **Cross**, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973); A. E. **Cundall,** «Judges - An Apology for the Monarchy?» *Exp T* 81 (1970): 178-81; D. R. **Davis**, «A Proposed Life-Setting for the Book of Judges», Tesis doctoral (Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY., 1978); ídem. *Such a Great Salvation* (Baker, 1990); W. **Dietrich**, *Prophetie und Geschichte: eine redaktiongeschichliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichswerk* (FRLANT 108; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977); C. **Exum**, «The Center Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges», *CBQ* 52 (1990): 410-29; F. E. **Greenspan**, «The Theology of the Framework of Judges», VT 36 (1986): 385-96; K. R. R. **Gros Louis**, «The Book of Judges», *Literary Interpretations of Biblical Narratives,* ed. K. Gros Louis, J. Ackerman, T. Warshaw (Abingdon, 1974): 141-62; B. **Halpern**, *The First Historians* (Harper & Row, 1988); A. J. **Hauser**, «The Minor Judges: A Re-evaluation», *JBL* 94 (1975): 190-200; ídem. «Unity and Diversity in Early Israel Before Samuel», *JETS* 22 (1979): 289-303; L. R. **Klein**, *The Triumph of lrony in the Book of Judges* (Sheffield: Almond, 1988); W. S. **LaSor**, D. A. **Hubbard** y F. W. **Bush**, *Old Testament Survey* (Eerdmans, 1982); J. P. U. **Lilley**, «A Literary Appreciation of the Book of Judges», *TynBul* 18 (1967): 94-102; A. D. H. **Mayes**, *Israel in the Period of the Judges* (SBT 29; Allenson, 1974); E. T. **Mullen** Jr., «The Minor Judges: Some Literary and Historical Considerations», *CBQ* 44 (1982): 185-201; M. Noth, *Überlieferungsgeschitliche Studien* (2ª ed.; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967) (primera mitad traducida como The Deuteronomistic History [JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981]); R. **Polzin**, *Moses and the Deuteronomist* (Seabury, 1980); W. **Richter**, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der Deuteronomischen Epoche* (BBB 18; Bonn: Oeter Hanstein, 1964); R. **Smend**, «Das Gesetz und die Volker: ein Beitrag zur deuteronomischen Redaktiongeschichte», Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70 Geburtstag, ed. H. W. Wolff (Munich: Chr. Kaier Verlag, 1971), 494-509; L. **Ston**e, «Book of Judges», en DOTHB (IVP,

2005); T. **Viejola**, *Das Konigstum in der Beurteilung der deuteronomischen Historiographie: ein redaktiongeschichliche Untersuchung* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sr. B., Tom. 198; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977); B. G. **Webb**, *The Book of the Judges: an Integrated Reading* (JSOTS 46; Sheffield. JSOT, 1987).

Antecedentes históricos

El libro de Jueces está enmarcado en el período entre la muerte de Josué y el surgimiento de la monarquía. Este período fue testigo de grandes migraciones étnicas en todo el Oriente Próximo en la segunda mitad del segundo milenio a.C. Fue un período que vio la desaparición de algunas grandes culturas (p. ej., los hititas en Asia Menor, los micenos y la cultura minoica [antigua Creta]), el inicio de la Edad de Hierro en el Oriente Próximo y la llegada de los filisteos a la llanura costera.

Como con todos los libros históricos del Antiguo Testamento, el autor de Jueces permanece anónimo. Sin duda vivió en algún momento después de que hubiera comenzado la monarquía en Israel (17:6; 18:1; 19:1; 21:25). La única otra pista clara respecto a la fecha de composición se encuentra en Jueces 18:30-31, donde el escritor afirma que los sacerdotes que descendían de Jonatán, hijo de Moisés, continuaron sirviendo hasta la cautividad de la tierra y que los ídolos de Micaías seguían en vigor durante todo el tiempo en que el arca estuvo en Silo. Pero estos versículos son en sí mismos algo ambiguos. Las siguientes son algunos puntos de vista referentes a la «cautividad de la tierra»: (1) Muchos estudiosos consideran que la totalidad de Deuteronomio hasta 2 Reyes salió de la mano de un autor-compilador exílico, de modo que debería entenderse la cautividad de la tierra como una referencia a la cautividad de Babilonia y por ello sugiere una fecha tan tardía como el siglo sexto; (2) La cautividad de la tierra podría referirse a la cautividad de la región alrededor de Dan, la época en que esta parte de Israel básicamente dejó de existir como parte de la nación. El santuario israelita en Dan habría sobrevivido hasta la invasión asiria bajo Tiglat-Pileser III (c. 733 a.C., 1 R. 15:29-30) o la deportación de la población por parte de Sargón después de la caída de Samaría (722 a.C.). Esto sugiere una fecha en el siglo octavo a.C. (3) También es posible que la cautividad de la tierra se refiera a (a) las incursiones filisteas durante el tiempo en que el arca estuvo en Silo (1 S. 4:1-11) o (b) un tiempo poco después de la muerte de Saúl, cuando David reinaba sobre Judá y descendientes de Saúl mantuvieron un reino truncado en Transjordania, con el resto bajo la dominación filistea. La destrucción de Silo se recuerda en Jeremías 7:12, 14; 26:6 y Sal. 78:60. Este último enfoque favorece una fecha bastante temprana para el libro.

Los capítulos finales del libro están escritos con un punto de vista político

característico que resulta pertinente para asignarle una fecha. El relato de los ídolos de Micaías y de la migración de la tribu de Dan (Jue. 17-18) sugiere que el autor estaba haciendo hincapié en la idolatría en las tribus septentrionales. El altar y los ídolos de Micaías estuvieron inicialmente situados en la zona montañosa de Efraín (presumiblemente cerca de Betel—17:1; 18:2) y luego fueron hurtados e instalados en Dan. El autor puede estar insinuando que las tribus septentrionales siempre estuvieron implicadas en idolatría: desde la época después del cisma y después de la erección de becerros de oro en Dan y Betel por parte de Jeroboam, el autor podría de hecho estar diciendo: «Mirad, esto no es ninguna sorpresa; esas tribus siempre fueron propensas a cultos falsos y a idolatría». La fecha del libro sería entonces después del cisma.

El relato del levita y su concubina (cap. 19) y la guerra subsiguiente contra Benjamín (caps. 20-21) también plantean algunos puntos políticos que tienen cierta incidencia en la fecha del libro. En la primera historia, un levita sale de Belén para vivir en el territorio montañoso de Efraín. Ahí un levita del territorio montañoso de Efraín se desplaza a Belén para sacar a su concubina de la casa de su padre. En Belén lo tratan muy bien y lo hacen objeto de toda clase de cortesías. Al iniciar su regreso con su concubina y un criado, el levita no quiere detenerse en una ciudad que los israelitas no habían conquistado (Jebús o Jerusalén) y sigue hasta Guibeá de Benjamín antes de buscar donde pasar la noche. En Guibeá (ciudad natal de Saúl) el grupo no recibe ninguna hospitalidad de parte de los habitantes de la ciudad; sin embargo, un hombre de la familia de Efraín viene por fin en su ayuda. El levita y su comitiva se ven entonces enfrentados por la gran maldad, que recuerda la de Sodoma y Gomorra (Jue. 19:22-26; cf. Gn. 19:1-11). Después de la muerte de la concubina, el Levita moviliza a las tribus para luchar contra Benjamín.

Subyacente en todos los detalles de la historia hay algo de una alegoría política dirigida a los de Efraín y de las tribus septentrionales: ¿Quién los tratará bien? (Alguien de Belén). ¿Quién los tratará mal? (Alguien de Guibeá). ¿Quién eliminará a los forasteros de Jebús para que resulte segura? Todo el que lee la historia sabe que David y su linaje procedían de Belén y que David había hecho que Jebús/Jerusalén fuera una ciudad segura. La historia parece defender la lealtad de parte de las tribus septentrionales hacia una familia de Belén, y no hacia una familia de la corrupta Guibeá (Saúl y sus descendientes). Este relato histórico es muy favorable a David y desfavorable a Saúl, lo cual sugiere un marco bastante temprano en el período monárquico. La evidencia interna del libro, por tanto, sugiere un entorno en algún momento poco después del cisma y posiblemente hasta tan tardío como el siglo sexto a.C. La erudición tradicional suele proponer una fecha tan temprana como el final del reino de Saúl o el principio del período davídico (véase Davis 1978, 24, 80-82, 130-131).

Gran parte de la erudición crítica se ha venido preocupando por la historia de la composición del libro. Algunos defensores de la hipótesis documental en el Pentateuco

trataron de buscar las fuentes pentateucas putativas tanto en Josué como en Jueces (Moore 1895; Burney 1918). Este enfoque ha caído casi por completo en el olvido, sobre todo debido a la influencia de la monumental tesis de M. Noth referente a la «Historia Deuteronomista» (HD).

Noth propuso que los libros de Deuteronomio hasta 2 Reyes constituían una sola obra teológica y literaria distinta, y rechazó el intento de buscar fuentes pentateucas en este material. Aunque la argumentación de Noth es más compleja que lo que podemos detallar aquí, Noth en esencia sostuvo que un solo autor-compilador de la HD había combinado dos cuerpos de literatura anterior para componer su relato de los jueces: (1) una serie de relatos acerca de héroes tribales se integró con (2) una lista de jueces (los «jueces menores»). Para Noth, estos «jueces menores» (10:1-5; 12:7-15) eran líderes asentados de una confederación tribal (una «anfictionía») y tenían deberes primordialmente sacros en un santuario central; cuando esta lista putativa de jueces menores se combinó con los relatos de los héroes tribales, estos héroes acabaron también siendo conocidos como «jueces». El autor luego dotaba a este material de un marco teológico y cronológico como parte de la HD más amplia. Noth también identificó una serie de pasajes como agregados al relato de la mano de editores posteriores. Noth trató de diferenciar el lenguaje e ideología de su Deuteronomista (Dtr) de las tradiciones post-Dtr. Por ejemplo, consideraba la perspectiva pro-monárquica de Jueces 17-21 como un agregado posterior a la obra del Dtr, en contraposición a un tono a propósito antimonárquico en las históricas cíclicas de los jueces.

En estudios posteriores se han planteado serios interrogantes acerca de la existencia de una anfictionía en Israel. Además, lo poco que se sabe acerca de los jueces menores sugiere que eran más bien líderes militares y jefes de clanes muy al igual que los jueces mayores (Hauser 1975; Mullen 1982). El período de los jueces se caracterizó por la clase de independencia y autonomía regionales que estuvo presente también entre las ciudades-estado cananeas contemporáneas (Hauser 1979); ninguna función religiosa o política por sí sola daba cohesión, y parece que la afiliación entre las tribus fue más bien vaga.

Comentarios formulados desde el tiempo de Noth han aceptado en gran parte su tesis de la existencia de una HD y del lugar de los jueces dentro de la misma. Diversos estudiosos han modificado hasta cierto grado la teoría de Noth. Richter (1964) arguyó a favor de tres redacciones separadas del material en el libro, comenzando con un «libro de liberadores» (*Retterbuch*) israelita septentrional que se amplió con al menos dos redacciones posteriores antes de su incorporación a la HD. Dietrich (1977) y Smend (1971) identificaron un Deuteronomista (Dtr^0) básico que revisaron editores proféticos (Dtr^p) y monísticos (Dtr^N). Viejola (1977) analizó las actitudes en cuanto a la monarquía en estas tres supuestas redacciones y llegó a la conclusión de que Jueces

17-21 es parte de Dtr^G y no agregados posteriores; esto integraría estos capítulos finales a las preocupaciones centrales del libro. Otro enfoque a la HD se asocia con el nombre de Frank Cross y sus discípulos. Cross[2] (1973) identificó dos estratos primordiales de redacción en la HD, un Dtr_x del tiempo de Josías y un Dtr_2 del tiempo del exilio. El criterio primordial para diferenciar las ediciones respectivas fue las actitudes en cuanto a la monarquía: las promesas incondicionales pertenecían al período pre-exílico y al ambiente optimista en la época de Josías, mientras que los pasajes que enfatizaban la condicionalidad pertenecían a la edición exílica después de que la monarquía hubo acabado en desastre. Todos estos enfoques comparten la interpretación de que el libro está compuesto de una serie de fuentes/ediciones que tienen diferentes ideologías y vocabulario con lo que se puede reconstruir la historia de la composición.

Estudios más recientes han mostrado menos interés en recuperar la historia de la composición de la HD y en su lugar se han ocupado de métodos sincrónicos (crítica literaria, análisis narrativo, crítica retórica) que leen el texto como una unidad literaria coherente que está unificada ideológica y teológicamente. Los autores que utilizan este enfoque se interesan más por aspectos de organización, imágenes y temas, caracterización, desarrollo de argumento, ideología y punto de vista. En lugar de fragmentar el texto actual en materiales anteriores y posteriores, estos enfoques insisten en el diseño general, la coherencia y la destreza de la autoría del texto leído como una unidad (véase Lilley 1967; Gros Louis 1974; Webb 1987; Klein 1988). La cantidad de personajes femeninos fuertes en el libro (Débora, Jael, la madre de Sisara, la hija de Jefté, las esposas de Sansón) y la presencia frecuente de incidentes que reflejan relaciones entre los sexos han inducido también a una serie de lecturas feministas (M. Bal 1988a, 1988b). Véase más adelante el análisis bajo la «Estructura literaria».

Las informaciones cronológicas en el libro también han sido objeto de un considerable debate dado que influyen en la cuestión de la fecha del Éxodo. Cuando estas informaciones se suman, equivalen a un período de 410 años entre la invasión de la tierra y la muerte de Sansón (LaSor; Bush; Hubbard 1982, 220). Esta cifra resulta razonablemente cercana a la cifra de 480 años entre el Éxodo y el comienzo de la construcción del templo; por esta razón se puede pensar que favorece una fecha temprana para el Éxodo, como lo hace la afirmación de Jefté en Jueces 11:26. Sin embargo, el narrador de Jueces no ha ofrecido información acerca de la duración de los diversos períodos de la apostasía de Israel entre los jueces, y a no ser que se asuma que estos períodos de apostasía superpusieron la cantidad de años en que se dijo que un juez ha estado activo, la duración total de tiempo en el libro probablemente excede el tiempo entre la conquista y la muerte de Sansón, sea que se opte por una fecha temprana o por una fecha tardía para el Éxodo. Por esta razón es probable que varias de las magistraturas coincidieran parcialmente en diferentes regiones de Israel, aunque

no hay datos suficientes como para reconstruir esta idea.

Las antiguas traducciones griegas de Jueces conservan dos tipos distintos de texto para el libro, y la investigación se ha centrado en (1) si son dos traducciones distintas o si una es revisión de la otra, (2) la clasificación e identificación de los grupos de manuscritos, y (3) cuál representa la traducción griega recuperable más antigua. Véase en Bodine (1980) el estado actual de esta investigación.

Estructura literaria

La mayor parte de los estudiosos concuerdan en que el libro contiene tres secciones distintas: un prólogo (1:1-2:5), un centro (2:6-16:31) y un epílogo o apéndice (17:1-21:25) que contiene dos historias principales.

El prólogo

El libro comienza recapitulando la muerte de Josué narrada en Josué 24:29-31 e informa de cómo la conquista continuó después de su muerte (1:1-36); el legado de Josué ya ha comenzado a desintegrarse (Childs, *IOTS,* 261). El ángel del Señor anuncia que, debido al descontento de Dios respecto a que Israel haya entrado en alianzas con los pueblos nativos, Israel no podría expulsarlos de la tierra; estas naciones «les harán la vida imposible» (2:1-5). Sin embargo, la función de este material de introducción no se limita a relacionar la historia actual con el relato anterior de Josué. Crea el escenario para los relatos que siguen, en los que Israel se verá repetidas veces oprimido por los pueblos aledaños que habían subsistido (3:1-5). Un libro que comienza con las tribus que cooperan en la conquista (1:1) terminará con las tribus unidas en contra de una de las suyas (caps. 20-21). El fracaso en conquistar Jerusalén (1:19-21) tendrá ominosas consecuencias al final de la historia (19:10-13).

Klein (1988, 11-21), como lo da a entender el título de su libro, ve Jueces como un *tour de force* de ironía que se origina en dos perspectivas diferentes acerca de eventos: la de Yahvé y la del pueblo. Esta diferencia en perspectiva se plantea en el prólogo del libro donde dos relatos proponen respectivamente la perspectiva del pueblo acerca de la conquista (1:1-36) y la perspectiva de Yahvé en cuanto a ella (2:1-3:6). Webb (1987, 81-122) también considera que 1:1-3:6 es la introducción al libro; define el tema de toda la obra, la cuestión de por qué los cananeos no fueron totalmente erradicados de la tierra.

El centro

Cualquier lector algo familiarizado con el libro de Jueces conoce la serie de historias que componen la base del libro (2:6-16:31). Los relatos de los jueces mayores (Otoniel, Aod, Débora, Gedeón, Jefté y Sansón) figuran entre las historias más conocidas de la Biblia. Esta sección del libro se describe a menudo como que ofrece una idea «cíclica» de la historia debido al marco predominante que une los diversos

relatos. Este marco se introduce en el prefacio de los relatos de los jueces (2:6-3:6). El prefacio sintetiza la pauta de los relatos que siguen. Este marco se compone de una serie de frases o temas repetidos (Greenspan 1986), aunque no se encuentra en su forma completa en todos los jueces:

1. Los hijos de Israel han actuado mal a los ojos del Señor (2:11; 3:7, 12; 4:1; 6:1; 10:6; 13:1).

2. Aunque la naturaleza de esta maldad rara vez se especifica, su pecado produce la ira de Dios y conduce a la opresión de manos de alguna nación foránea (2:14; 3:8; 4:2; 10:9). La naturaleza del mal que comete Israel se resume en 2:10-3:5 como idolatría y matrimonios mixtos. Debido a su pecado los israelitas no solo no pueden expulsar a los cananeos, sino que ellos mismos caen bajo poderes foráneos.

3. Durante su opresión, los israelitas claman al Señor (3:9, 15; 6:6-7; 10:10).

4. El Señor escucha su clamor y escoge a un libertador, uno de los jueces (2:16; 3:9, 15; 10:1, 12). El Espíritu del Señor es quien escoge al libertador y le otorga poder (3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19).

5. A menudo se relata que esta liberación va seguida del sometimiento del enemigo y de un período de paz durante el cual el libertador ejerce como juez de Israel, seguido a su vez de la muerte y sepultura del juez (3:10-11; 8:28-32; 10:2-5; 12:9-15).

Esta secuencia repetitiva de pecado-opresión-liberación con frecuencia recibe el nombre de «cíclica». Pero esta designación es algo engañosa si se entiende en el sentido de que implica que cada «ciclo» es más o menos sin razón o igual a todos los demás. Una forma mejor de describirla sería como una «espiral descendente»: no es que cada ciclo sea más o menos repetición de los anteriores; más bien, hay un deterioro en la calidad de los jueces y el efecto de su liderazgo. Un breve repaso de los jueces principales lo demostrará.

Otoniel (3:7-11) aparece primero como modelo de lo que un juez debería ser. Dios lo escoge y lo inviste con su Espíritu: era un guerrero capaz en tiempo de Josué (Jos. 15:13-19), y lidera a Israel en guerras exitosas al igual que Josué.

En el caso de Aod (3:12-30), sin embargo, faltan algunos puntos importantes. El autor no nos dice que Dios lo escogiera como en el caso de Otoniel; ni tampoco Aod disfruta de la investidura del Espíritu de Dios, y no «juzga» a Israel. Sabemos solo que era «zurdo», característica que se encuentra en muchos benjaminitas (20:16; 1 Cr. 12:2), aunque «Benjamín» en hebreo significa «hijo de mi mano derecha». Aod libera

a Israel con engaño y traición, y el texto no dice nada acerca de la voluntad de Yahvé y de relación con él.

Débora (4:1-5:31) era una profetisa durante su función como jueza de Israel. Pero a pesar de sus logros y de los de Jael, su período como jueza plantea interrogantes acerca del fracaso del liderazgo masculino en Israel. Tanto Barac como Sísara perdieron la gloria que hubiera debido ser suya y fue entregada a una mujer (4:9). ¿Es incapaz Israel de producir líderes masculinos valiosos para guiarlo en sus luchas por la tierra? La victoria, una vez más, es menos una hazaña bélica que un producto de la traición. Jael, quien por último destruye a Sísara, no es ni jueza ni profetisa y solo medio israelita (vv. 11, 17; 5:24). En vez de alabar a una nación que actúa en forma conjunta y con fe, el cántico de Débora incluye maldiciones contra otras tribus que se unieron a la batalla (5:15b-18, 23). El relato anticipa el enfrentamiento entre distintas facciones y la desunión entre tribus, que culminaría en última instancia en los episodios finales del libro (caps. 20-21).

Gedeón el campesino (6:1-9:56) tarda en reconocer y responder al llamamiento que Dios le hace para que guíe a Israel; se requieren tres milagros para convencer a un renuente Gedeón. Y su obediencia, cuando se presenta, no es exactamente valiente: derriba el altar de Baal y la imagen de Aserá en su comunidad como Dios ordenó, pero sigue siendo algo cobarde y escéptico, ya que lo hace de noche (6:25-27); Klein 1988, 54). Aunque Gedeón se gana el apodo de Yerubaal («Que Baal se enfrente [a él]» - 6:32), de hecho sucumbe al falso culto que descarría a Israel (8:22-27). Después de la gran batalla cuando los trescientos de Gedeón triunfan sobre una cantidad mucho mayor debido a su obediencia fiel, Gedeón parece olvidar todo el propósito del ejercicio (7:2) y llama a sus reservas, un ejército de treinta y dos mil (vv. 3, 24). Un gran triunfo una vez más acaba con rivalidades y disputas de facciones entre las tribus y clanes (8:1-9). Más allá de la victoria que Dios había prometido y dado, Gedeón busca una venganza personal (vv. 10-11). La historia había comenzado con la preocupación acerca de las siembras para sus cosechas (6:2); Gedeón había sembrado su propia semilla por todas partes y tenía setenta hijos, incluyendo uno de la concubina de Siquén (8:31).

Después de la muerte de Gedeón, Israel una vez más se desvía (8:33-35) y se prevé la aparición de otro juez/libertador. ¡Pero no es así! En su lugar, Abimelec, hijo de Gedeón con una concubina, intenta hacerse con el poder. Dios no lo elige ni lo llama para esa responsabilidad. Una historia que comenzó con preocupación por la vida de plantas (6:2-6) se convierte en fábula de Jotán acerca de árboles y matorrales (9:7-15). La rivalidad entre tribus (8:1-9) durante la época de Gedeón se convierte ahora en luchas y homicidios intrafamiliares. A pesar del bien que Gedeón hizo a favor de Israel, su hijo se convierte no en libertador sino en opresor, no en siervo de la nación sino en asesino de israelitas y de su propia familia.

Jefté es el siguiente personaje principal en el libro. El relato describe algo del conflicto en Dios mismo acerca de su relación con Israel (Webb 1987, 48). Pecaron y lo indujeron a que se enfureciera (10:6-16), tanto así que jura que ya no los volverá a salvar (v. 13). Y, sin embargo, se ha comprometido con Israel en forma tan completa que se incomoda e indigna a causa de su sufrimiento (v. 16). Jefté aparece en escena, pero Yahvé se ha retirado de la misma. Lleno de interés por sí mismo, Jefté negocia su ascenso al poder desde su posición como paria (11:1-11). Aunque el Espíritu de Dios ya había descendido sobre él para la batalla con Amén (v. 29), Jefté formula un juramento precipitado y redundante (v. 30), como si se necesitara más para asegurar la victoria. El que había sido tan calculador en beneficio propio acaba destruyendo lo que tenía por más valioso, su única hija (11:34-40). Una vez más un triunfo desemboca en enfrentamientos entre tribus y rivalidad regional (12:1-6).

Sansón es el último de los jueces principales. Pero es una sombra de lo que se supone que debía ser un juez. Está lleno de excesos y se niega a controlar su apetito sexual. La proclividad de Sansón a mujeres extranjeras se ha convertido en metáfora para Israel mismo, que no quiere resistir prostituirse ante dioses foráneos (2:17; 8:27, 33). Aunque, como Israel, había sido apartado para Dios desde su nacimiento (13:5), Sansón no cumpliría con su potencial. El matrimonio mixto con cananeos violaba el mandato de expulsarlos de la tierra (3:5-6). ¿Cómo pudo Sansón tener éxito como líder de Israel? Tuvo más éxito en su muerte que en vida (16:30).

El epílogo

El liderazgo como el de estos jueces no le garantizaría la tierra a Israel. El interés propio, darse a los placeres, y todos los pecados que provocaban la ira de Dios con Israel también estaban presentes en sus líderes. El legado de un Israel unificado que Josué había dejado se desintegró en rivalidades de facciones y regionales. Las condiciones que provocan caos religioso y político requieren una clase diferente de liderazgo para que Israel pueda asegurarse la tierra. ¿Será diferente si se tienen reyes (17:6; 18:1; 19:1; 21:23)? ¿Será tener reyes una solución para los males tanto religiosos (caps. 17-18) como sociales (caps. 19-21) de la nación? Las dos últimas historias (véase la sección precedente) preparan el camino para un cambio hacia la monarquía en la relación permanente de Israel con su Dios; la historia continúa en Samuel y Reyes.

Mensaje teológico

Los temas y contenido de Jueces ofrecen una exploración narrativa de dos aspectos teológicos principales.

1. *Gracia y ley, elemento condicional e incondicional.* En toda la Historia

Deuteronómica (Josué-Reyes), el narrador explora e indaga la naturaleza de la relación de Dios con Israel. ¿Acaso la santidad de Dios y su exigencia de obediencia harán a un lado sus promesas a Israel? O ¿significará su compromiso irrevocable con la nación, sus promesas gratuitas a los patriarcas, que de algún modo pasará por alto su pecado? Por mucho que los teólogos puedan tratar de establecer la prioridad de la ley sobre la gracia o de la gracia sobre la ley, el libro de Jueces no resuelve este interrogante. Lo que Jueces ofrece al lector no es una teología sistemática, sino más bien la historia de una relación. Jueces nos deja con una paradoja: la relación de Dios con Israel es a la vez condicional e incondicional. No hará a un lado su apoyo, pero Israel debe vivir en obediencia y fe para heredar la promesa. Es esta tensión misma que más que ninguna otra cosa mueve toda la narración.

2. *La administración del gobierno de Dios sobre su pueblo.* Dios iba a ser el rey y señor de Israel (8:23). Pero ¿cómo se iba a expresar en la historia este gobierno sobre su pueblo escogido? El libro de Jueces muestra con claridad que un gobierno descentralizado, incluso bendecido con intervenciones divinas periódicas en el liderazgo y guerras de la nación, no produciría una nación santa. Moisés sabía que un día Israel iba a tener un rey (Dt. 17:14-20), y Jueces prepara para la transición a la monarquía. ¿Significaría algo diferente la monarquía, agobiada ya con las posibilidades de abuso (Jue. 9)? El libro nos prepara para un reinado como paso siguiente e inevitable. Israel está inmersa en banderías regionales y tribales; ¿significará la monarquía que todo será diferente? El gran experimento nacional con los jueces no ha funcionado. ¿De qué otra forma va Israel a asegurarse la tierra y permanecer en ella? ¿Logrará por fin una monarquía expulsar a los cananeos? ¿Acabar con la anarquía? ¿Mantener la pureza de la fidelidad nacional a Yahvé?

Perspectiva novotestamentaria

¡Qué colección de seres humanos hay en el libro de Jueces! Héroes extraños sí lo son, un campesino renuente, una profetisa, un asesino zurdo, un bandido ilegítimo, un nazareo obsesionado con el sexo, y otros. Es fácil a distancia señalar las debilidades y fallos de los principales personajes en esta historia que va cayendo cada vez más bajo. Pero para que no nos sintamos demasiado orgullosos, Pablo nos recuerda: «Y eso eran algunos de ustedes» (1 Co. 6:11). Con mezclas semejantes de ignorancia, obediencia frágil y motivos confusos, nosotros, como ellos, fuimos «lavados, santificados y justificados» por la gracia de Dios. A pesar de todos sus fallos, debemos aprender de su fe. Porque fue con la fe que Gedeón, Barac, Jefté y Sansón «conquistaron reinos, hicieron justicia y alcanzaron lo prometido» (Heb. 11:32-33).

A pesar de sus fracasos, su fe no estuvo fuera de lugar. Pasaron a formar parte de esa gran multitud de testigos que nos invitan a perseverar y a poner nuestra mirada en Jesús (Heb. 12:1-2). También nosotros necesitamos un abanderado para que pelee nuestras batallas por nosotros, alguien a quien Dios escoja e invista con su Espíritu con

toda plenitud; también nosotros necesitamos asegurarnos la herencia que Dios ha prometido, alguien que perfeccionará nuestra fe.

9

RUT

El libro de Rut constituye un breve momento de reposo en medio de una tempestad (Fewell y Gunn 1990, 11). En versiones modernas de la Biblia se encuentra inmediatamente después del libro de Jueces, el período de tiempo en el que se enmarca la historia, e inmediatamente antes de 1 y 2 Samuel, a los que sirve como introducción. En contraste con Jueces, sin embargo, Rut presenta el relato de la fortaleza moral de sus personajes, y su argumento tiene un desenlace tranquilo. En contraposición a Samuel, con su política y luchas familiares y políticas, la intriga sexual de Rut tiene un desenlace venturoso en lugar de destructor. Debido a la Septuaginta y la Vulgata, en las Biblias españolas Rut aparece después de Jueces, lo cual demuestra más o menos un orden cronológico. En la mayoría de Biblias hebreas, Rut aparece inmediatamente después de Proverbios y antes de Cantar de los Cantares en la tercera parte de la Tanak, es decir, los Escritos. Esta ubicación asocia a Rut con Proverbios 31, el poema de la mujer virtuosa, y con Cantar de los Cantares, en el cual la mujer toma la iniciativa en la relación. También ubica a Rut a la cabeza de un subconjunto de libros (que incluye Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester) que se conocen tradicionalmente como Megillot o «Rollos». Estos libros se asocian individualmente con distintos festivales judíos; Rut se asocia con Pentecostés.

En una primera lectura, el argumento del libro resulta sencillo, claro, breve, pero interesante, una vez más en contraste con las narraciones que lo rodean. Aunque no todos los personajes son valientes, sí son admirables, incluso nobles. En el libro de Rut no se puede llamar malo a nadie. Con todo, detrás de la sencillez y claridad subsisten una serie de puntos difíciles que deben abordarse para poder leer el libro con suficiente comprensión.

Bibliografía

Comentarios

D. **Atkinson**, *The Message of Ruth* (BST, InterVarsity, 1983); A. G. **Auld**, *Joshua, Judges, and Ruth* (DSB; Westminster, 1984); D. I. **Block**, *Judges, Ruth* (NAC; Broadman and Holman, 1999); F. **Bush**, *Ruth/Esther* (WBC; Nelson, 1996); E. F. **Campbell** Jr., *Ruth* (AB; Doubleday, 1975); A. E.

Cundall y L. **Morris**, *Judges and Ruth* (TOTC; InterVarsity, 1968); J. **Goslinga**, *Joshua, Judges, and Ruth* (NCB; Eerdmans, 1967); R. L. **Hubbard** Jr., *The Book of Ruth* (NICOT; Eerdmans, 1988); K. **Nielson**, *Ruth* (OTL; Westminster John Knox, 1997); K. **Sakenfeld**, *Ruth* (Interp; Westminster John Knox, 1999); J. M. **Sasson**, *Ruth: A New Translation with Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (2ª ed.; JSOT, 1989). L. Younger, *Judges, Ruth* (NIVAC; Zondervan, 2002).

Monografías y artículos

R. **Beckwith**, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Eerdmans, 1985); M. **Bernstein**, «Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative», *JSOT* 50 (1991): 15-26; J. L. **Berquist**, «Role Differentiation in the Book of Ruth», *JSOT* 57 (1993): 23-37; S. **Bertman**, «Symmetrical Design in the Book of Ruth», *JBL* 84 (1965): 165-68; D. N. **Fewell** y D. M. **Gunn**, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth* (Westminster/John Knox, 1990); B. **Green**, «The Plot of the Biblical Story of Ruth», *JSOT* 23 (1982): 55-68; R. M. **Hals**, *The Theology of the Book of Ruth* (Fortress, 1969); D. M. **Howard** Jr., *An Introduction to the Old Testament Historical Books* (Moody, 1993): 126-39; D. A. **Leggett**, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Mack, 1974); W. S. **Prinsloo**, «The Theology of the Book of Ruth», *VT* 30 (1980): 330-41; D. F. Rauber, «Literary Values in the Bible: The Book of Ruth», *JBL* 89 (1970): 27-37; F-C. **Rossow**, «Literary Artistry in the Book of Ruth and Its Theological Significance», *Concordia Journal* 17 (1991): 12-19; L. **Ryken**, «Ruth» en A *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. D. L. Jeffrey (Eerdmans, 1992): 669-70; N. M. **Tischler**, «Ruth» en A *Complete Literary Guide to the Bible,* ed. L. Ryken y T. Longman III (Zondervan, 1993): 151-64.

Antecedentes históricos

Fecha, autoría y propósito

El sobrescrito (1:1) del libro de Rut lo sitúa en el período de los Jueces (véase luego). El libro, sin embargo, no dice nada de su fecha de composición ni acerca de quién lo escribió. Con todo, los estudiosos tratan de fechar el libro con la ayuda de consideraciones internas, aunque éstas no conducen a ninguna conclusión clara. En tanto que trabajos recientes tienden a preferir una fecha pre-exílica (contra el análisis de Berquist 1993, 23), estudios de una generación anterior han argüido a favor de una post-exílica. El punto de la fecha del libro está íntimamente conectado con el propósito

del mismo, de modo que debemos ocuparnos de estos temas en forma conjunta.

Los argumentos a favor de una fecha tardía incluyen los siguientes:

1. Se dice que el libro contiene arameísmos. Pero este argumento, que en cierto momento se consideró como sólido y se aplicó a una serie de libros bíblicos diferentes, ya no se tiene en gran estima. Cuanto más llegamos a informarnos acerca de la vigencia del arameo hacia finales del segundo milenio, menos influye la presencia de palabras y frases similares en asignar una fecha al libro.

2. Ciertos estudiosos señalan un conflicto entre la presentación en Rut de ciertas costumbres legales (el levirato y la ceremonia de quitarse las sandalias) y su mención en Deuteronomio. En Rut, la ceremonia de quitarse las sandalias se considera obsoleta, de modo que debe ser considerablemente posterior a Deuteronomio (25:9), ubicada por algunos críticos en la reforma de Josías (finales del siglo séptimo a.C.); y el levirato tal como se describe en Rut parece una aplicación errónea de la ley, lo cual implica un período bastante largo de tiempo para que el malentendido se estableciera. Con Hubbard (1987, 26-27, 48-63; véase también Leggett 1974) rechazamos asociar las leyes deuteronómicas con la situación en Rut sobre las siguientes bases: En primer lugar, aunque similares, las dos ceremonias de quitarse las sandalias se aplican a situaciones diferentes y, segundo, en Rut está aplicándose no la ley del levirato sino la del redentor-pariente.

3. Los nexos entre el sobrescrito y la teología deuteronómica y entre la genealogía (4:18-22) y el lenguaje sacerdotal conducen a quienes asignan a la teología deuteronómica al exilio y a la teología sacerdotal al período post-exílico, a considerar a Rut como libro tardío. Frente a estas posiciones, muchos estudiosos críticos sugieren que P y D, aunque se concluyeron tarde en la historia, conservan tradiciones anteriores.

4. Algunos argumentan que la presencia de Rut en la tercera parte del canon hebreo, los Escritos (*Ketubim*), indica un origen post-exílico. Sin embargo, Beckwith ha demostrado de manera convincente que la inclusión en los Escritos no significa por necesidad que un libro sea tardío, ya que existen otras razones, que no son la fecha, para agruparlos (véase Beckwith, 138-53).

Pero quizá la razón principal de por qué muchos quieren asignar a Rut una fecha en el período tardío de la historia de Israel proviene de un análisis del propósito del libro. Rut presenta el cuadro de una mujer moabita devota, cuyo amor que se sacrifica rescata a una familia israelita del olvido y conduce a la gloria del reino de David. A los ojos de muchos, el mensaje de este libro contrasta de manera marcada con las duras políticas post-exílicas de Esdras (10) y Nehemías (13:23-27). Así pues, como visión alternativa, el libro de Rut debe fecharse en el mismo período de tiempo: el post-exílico.

Sin embargo, hay una serie de debilidades en esta hipótesis. Una, por ejemplo, es

que el libro de Rut no tiene un tono polémico. Incluso cuando se presenta una clara oportunidad, no se da una condena explícita de la clase de política que Esdras y Nehemías habían establecido. Por ejemplo, cuando el pariente-redentor se niega a casarse con Rut, el libro de manera implícita se lo echa en cara (4:6), vergüenza que se hubiera podido fácilmente evitar para convertirla en orgullo de haber insistido en que casarse con una moabita resultaba algo indebido.

Para la mayoría de los estudiosos la fragilidad de este enfoque en cuanto al libro ha venido a resultar evidente, por lo que no es ya una posición que muchos adopten. Por el contrario, un nuevo análisis del propósito del libro pone de manifiesto su probable marco pre-exílico.

Hubbard (1988) escribe acerca de dos propósitos conexos en el libro. El primero está presente en todo él, y es el tema de la salvación providencial de la familia de Elimélec por parte de Dios (véase luego «Mensaje teológico»). En segundo lugar, según Hubbard, «el libro tiene un propósito político: ganarse la aceptación del gobierno de David al recurrir a la continuidad de la dirección de Yahvé en las vidas de los antepasados de Israel y de David» (42). La providencia de Dios conduce al nacimiento de Obed, que fue el abuelo de David. La genealogía que describe esta conexión comienza con Fares (Gn. 38:27-30), el hijo de Judá de parte de Tamar (quien también tuvo que superar obstáculos para dar continuidad a la línea familiar).

¿Cuándo habría resultado más útil un propósito político como éste? Hubbard pasa revista a las posibilidades y comenta que resulta adecuada la época de David. Sin embargo, observa que el libro se escribió cuando la norma era los documentos legales escritos y cuando la costumbre de quitarse las sandalias había caído en el olvido. Hubbard sugiere que 4:7 es un recurso literario (véase luego bajo «Tradiciones legales»), pero sigue apoyando la autoría salomónica debido a este versículo. Sin embargo, acepta un tiempo de composición en la época de David y señala que sin duda había necesidad por las razones siguientes: Primera, quienes apoyaban a la casa de Saúl es probable que vieran en David a un entrometido real y por esto su reinado requería «legitimación». Segundo, en la base de poder de David había muchos forasteros. Rut, paradigma del compromiso de un forastero con Israel y Yahvé, resultaría muy útil para una situación así. «Los forasteros que adoptan a Yahvé y superan a los israelitas en *hesed* ameritan que se los acepte como israelitas plenos» (45).

No podemos ser dogmáticos en cuanto a esta conclusión. Se basa en evidencia circunstancial, pero la mejor solución para el propósito del libro de Rut nos lleva a favorecer una fecha de composición pre-exílica.

El Talmud identifica a Samuel como su autor, pero vivió demasiado antes. Tischler (1993) plantea que el autor fue una mujer, porque el libro contiene indicios de haber sido escrito teniendo en mente preocupaciones femeninas. Admite, sin embargo,

que también hombres pueden escribir con empatía, de modo que su hipótesis quizá no se pueda probar, aunque resulta atractiva.

Tradiciones legales

El argumento del libro se refiere a una serie de tradiciones legales que, aunque con raíces en el Antiguo Testamento, crean algunos problemas de interpretación, ya que no se aplican como pensaríamos que debería ser sobre la base de los textos paralelos en el Pentateuco.

Sin embargo, Rut no es un documento legal; es una narración. Aunque con raíces en la historia, la aplicación real de leyes y costumbres puede dejarse de lado en situaciones de la vida real. Además, los códigos legales antiguos no eran ni exhaustivos ni totales. Ofrecían principios generales con flexibilidad en su aplicación a situaciones específicas (Hubbard 1988, 48-51).

Es importante tener presentes estos puntos cuando se examina la aplicación de principios legales en el libro. Ilustraremos este punto con el análisis de una de las leyes discutidas. Rut propuso matrimonio a Booz en el capítulo 3, con base en su papel como «pariente redentor» o *go'el* (véase Lv. 25:25-30, 47-55; cf. Jer. 32:1-15). Pero una consulta rápida de las leyes pertinentes indica que el matrimonio con la esposa de un pariente difunto no entra dentro de las obligaciones de dicho redentor. Esto, sin embargo, no nos debería conducir a una conclusión negativa en cuanto a la historicidad del libro de Rut. La credibilidad de la historia para su público original requiere que la ley tenga esta aplicación. Lo más probable es que las obligaciones del *go'el* vayan más allá de lo que se especifica en las leyes pentateucas y «abarquen una serie de obligaciones en apoyo de parientes débiles, en particular los muertos» (Hubbard 1988, 52).

Análisis literario

Género

El estudio de Gunkel fue fundamental en el curso del análisis literario del libro. Opinó que el libro tal como nos ha llegado era un cuento, inspirado en una saga anterior, y por tanto ficción. Otros (Campbell 1975, 3-4, 9-10; Hubbard 1988, 47-48; Howard 1993, 126-27) prefieren «cuento corto» y a menudo agregan el adjetivo «histórico». No nos persuade la idea de que la sumamente artística narración indique que sea un texto no histórico (véase cap. 1, «Trasfondo histórico»).[15]

Estructura

Tischler (1993, 151-53) ha propuesto un útil esquema del libro con una introducción seguida de cinco actos y una coda:

Introducción (1:1-5)

Acto 1: El éxodo (1:6-18)

Acto 2. Belén (1:19-22)

Acto 3: Presentación de Booz (2:1-23)

Acto 4: El plan (3:1-18)

Acto 5: El pronunciamiento público (4:1-12)

Coda: (4:13-22).

Estilo literario

Rut ha llamado siempre la atención por su claridad y sencillez de estilo. El argumento involucra al lector debido a su equilibrio y dramatismo. Pero como ha comentado con tino Rauber (1970, 35), Rut no es «una pequeñez atractiva; antes bien, nos impresionan sus grandes repercusiones. Es de hecho una joya, pero joya en el sentido de fuerza acumulada y concentrada, una claridad resplandeciente bajo un escenario algo engañoso de gracia y sencillez líricas».

El escenario de la trama y sus principales preocupaciones incrementan su encantadora sencillez. Ryken (1992, 669) comenta que el interés de la obra por «el hogar, la familia, la devoción religiosa, la tierra, las cosechas, el amor y la nación» relacionan el libro con la literatura pastoril.

Rauber (1970) identifica además el tema de «vacuidad y plenitud» en la médula de la narración que busca la solución en el hogar y la seguridad. Green (1982, 56) observa que el campo y sus cosechas simbolizan a la mujer y sus necesidades. El vacío de Noemí y de Rut corresponde a la hambruna que empuja ante todo a la familia de Noemí lejos de Israel, aunque lo segundo antecede a lo primero. La resolución de la trama, un final feliz que probablemente va en apoyo del prejuicio de que el libro es más bien un peso ligero, relaciona la nueva plenitud de Rut (matrimonio y fertilidad) con la cosecha. Rauber con perspicacia señala que esta conclusión está ingeniosamente anticipada al final de dos episodios previos (véase 2:18 y 3:17) cuando Booz da una prenda de la cosecha a Rut para que la lleve a la casa para Noemí. La conexión entre los episodios de los capítulos 2 y 3 se resaltan gracias al equilibro narrativo que observó Bertman (1965).

Mensaje teológico

Rut parece ser una historia atractiva con poca profundidad. A primera vista su mensaje parece ético y no teológico. El libro promueve, por ejemplo las virtudes de lealtad, amabilidad y generosidad. Rut demuestra intensa lealtad, y Ofra parece como un fracaso. Booz encarna amabilidad y generosidad en contraste con el pariente redentor anónimo. El mensaje del libro podría caracterizarse de esta forma: «Sean

leales como Rut y amables como Booz, y Dios los recompensará». Dios supera el mal en beneficio de las personas buenas.

Una lectura fútil como ésta distorsiona y pasa por alto su profunda enseñanza teológica. Hals (1969) y Prinsloo (1980) (contra Sasson 1989, véase 221 y en otros lugares) estudian la sutil teología del libro y sitúan su enseñanza básica en la providencia oculta y continua. La narración es sutil en su enseñanza acerca de Dios y sus intervenciones en el mundo. Como Hals y otros han señalado, si bien el nombre de Dios se encuentra veintitrés veces en este breve libro, el narrador lo utiliza solo dos veces. Es por medio de esta sutileza que el libro instruye a sus lectores acerca de la acción permanente de Dios en la vida de personas comunes y corrientes.

Lo más sorprendente e indicativo de la teología del libro es 2:3b. Ahí leemos que «dio la casualidad que el campo donde [Rut] estaba trabajando pertenecía a Booz». Como señala Hals, el versículo significa exactamente lo contrario de lo que parece decir. «Llamar el encuentro de Rut con Booz como “causalidad” no es más que decir que no hubo ningún intento humano de por medio» (1969, 12).

Ningún evento sobrenatural ni milagro parecen presentes en el libro de Rut, pero el lector atento concluye el libro sabiendo que la mano de Dios dirigió los eventos de esta historia de una forma tan directa como la historia del éxodo de Egipto. En las palabras de Prinsloo: «La acción humana a veces incluso sustituye a la divina. Sin embargo... hay un límite de la iniciativa humana y ésta resulta fútil sin la bendición o acción divinas» (1980, 339). De esta forma, el libro de Rut opera de forma parecida al relato de José y al libro de Ester.

Más aún, la providencia oculta y continua de Dios hace más que destacar el maravilloso rescate de la familia de Elimélec. Aunque común y corriente, la familia produce una de las figuras más importantes en la historia del Antiguo Testamento: David. Así el autor dice que David fue un don divino a Israel. De esta forma, el libro de Rut es análogo pero no similar a los muchos relatos en el Antiguo Testamento que narran los nacimientos de otros líderes de Israel. En cada caso, Dios provee el líder superando grandes obstáculos (por lo común la esterilidad) para su nacimiento (Isaac, Jacob, Sansón y Samuel).

Perspectiva novotestamentaria

La genealogía de Mateo recuerda al lector que Rut fue la abuela de David, pero luego continúa mostrando que la línea de descendientes conduce a Jesús. Solo se incluyen en esta genealogía un puñado de mujeres: Tamar, Rajab, Rut y María. Todas ellas fueron difamadas: prostituta, forastera, madre soltera. Pero Dios utilizó a cada una de ellas para continuar la línea que condujo al Mesías.

Hals (1969, 17) en forma provocativa llama al libro de Rut una «historia mesiánica». Tischler (1993) menciona los paralelismos entre Rut y María, sobre todo

su entorno común: Belén.

Rossow (1991, 17) llama además nuestra atención al paralelismo entre Booz como redentor y Jesucristo. Ambos se sacrificaron en forma voluntaria para redimir a quienes tenían necesidad.

Pero, además, debemos constatar una continuidad en la providencia oculta y maravillosa de Dios al redimir a su pueblo. Se puede ver en las circunstancias que condujeron a la crucifixión de Cristo. Si bien para muchos en Jerusalén la crucifixión fue apenas otra ejecución y para quienes lo clavaron en la cruz fue una expresión de su deseo de darle muerte, la mano oculta de Dios estuvo detrás de ello. «Éste fue entregado según el determinado propósito y el previo conocimiento de Dios; y por medio de gente malvada, ustedes lo mataron, clavándolo en la cruz. Sin embargo, Dios lo resucitó, librándolo de las angustias de la muerte, porque era imposible que la muerte lo mantuviera bajo su dominio» (Hch. 2:23-24).

10

SAMUEL

El libro de Samuel cuenta mayormente la historia de tres personas: Samuel, el último juez de Israel; Saúl, su primer rey; y David, el fundador de una dinastía que perduraría por más de tres siglos. Es un libro acerca de la transición de la teocracia a la monarquía. Bajo la teocracia Dios había provisto el liderazgo periódico que su pueblo necesitó; ahora el liderazgo se institucionalizaría y sería hereditario.

Bibliografía

Comentarios

P. R. **Ackroyd**, *The First Book of Samuel & The Second Book of Samuel* (CBC; Cambridge University Press, 1971); A. A. **Anderson**, *2 Samuel* (WBC 11; Dallas: Word, 1989); B. T. Arnold, *1 and 2 Samuel* (NIVAC; Zondervan, 2003); J. **Baldwin**, 1 and 2 Samuel (TOTC; Leicester: InterVarsity, 1988); W. **Brueggemann**, *First and Second Samuel* (Interp., John Knox, 1990); R. P. **Gordon**, *1 and 2 Samuel* (Zondervan, 1988); H. W. **Hertzberg**, *1 and 2 Samuel* (OTL; Westminster, 1964); R. W. **Klein**, *1 Samuel* (WBC 10; Word, 1983); P. K. **McCarter** Jr., *I Samuel and II Samuel* (AB; Doubleday, 1980 and 1984); D. F. **Payne**, *I and II Samuel* (DSB; Westminster, 1982); H. P. **Smith,** *Samuel* (ICC; T. & T. Clark, 1899).

Monografías y artículos

R. **Alter**, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (W. W. North, 1999); B. **Arnold**, «Book of Samuel», en *DOTHB* (InterVarsity Press, 2005); B. C. **Birch**, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15* (SBLDS 27; Missoula: Scholars, 1976); A. F. **Campbell**, *The Ark Narrative* (SBLDS 16; Missoula: Scholars, 1975); R. A. **Carlson,** *David the Chosen King* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1964); F. M. **Cross,** *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973); W. **Dietrich,** *David, Saul, und die Propheten: Die Verhaltnis von Religion and Politick nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Konigtum in Israel* (BWANT 122; Stuttgart:

W. **Kohlhammer**, 1987); L. **Eslinger,** *Kingship of God in Crisis: A Lose Reading of 1 Samuel 1-12* (Sheffield: Almond, 1985); J. **Flanagan,** «Court History or Succession Document? A Study of II Samuel 9-20 and I Kings 2», *JBL* 91 (1972): 172-81); ídem. *David's Social Drama: A Hologram of lsrael's Early Iron Age* (Sheffield: JSOT, 1985); J. P. **Fokkelman,** *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 3 vols. (Assen: VanGorcum, 1981, 1986, 1990); M. **Garsiel,** *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallel* (Ramat Gan: Revivim, 1985); K. R. R. **Gros Louis,** «The Difficulty of Ruling Well: King David of Israel», *Semeia* 8 (1977): 15-33; D. M. **Gunn,** *The Fate of King Saul* (JSOTS 14; Sheffield: JSOT, 1980); ídem. *The Story of King David* (JSOTS 6; Sheffield: JSOT, 1978); B. **Halpern,** *The Constitution of the Monarchy in Israel* (HSM 24; Chico: Scholars, 1981); W. L. **Humphreys,** «From Tragic Hero to Villain: a Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel», *JSOT* 22 (1982): 95-117; ídem. «The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9-31», *JSOT* 6 (1978): 18-27; T. **Ishida,** *The Royal Dynasties in Ancient Israel* (BZAW 142; Berlin: de Gruyter, 1977); W. C. **Kaiser** Jr., *The Messiah in the Old Testament* (Zondervan, 1995) G. N. **Knoppers,** «The Historical Study of the Monarchy: Development and Detours», en *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, ed. D. W. Baker y B.T. Arnold (Baker, 1999), 207-35; V. P. **Long,** «First and Second Samuel: A Literary Introduction», en A *Complete Literary Guide to the Bible* (Zondervan, 1993); ídem. «How Did Saul Become King? Literary Reading and Historical Reconstruction», en *Faith, Tradition, and History*, ed. D. W. Baker, J. Hoffmeier, and A. R. Millard (Eisenbrauns, 1994); ídem. *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence* (SBLDS 118; Atlanta: Scholars, 1989); D. J. **McCarthy,** «The Inauguration of Monarchy in Israel», *Int* 27 (1973): 401-12); S. L. **McKenzie,** *King David: An Autobiography* (Oxford University Press, 2000); P. D. **Miller** Jr. y J. J. M. **Roberts.** *The Hand of the Lord: A Reassessment of the «Ark Narrative» of 1 Samuel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977); P. **Miscall,** *1 Samuel: A Literary Reading* (Indiana University Press, 1986); M. **Noth,** *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1ª ed., 1943; 2ª ed., 1967; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, la primera mitad de este volumen se publicó en inglés como *The Deuteronomistic History* (JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981); R. **Polzin,** *Samuel and the Deuteronomist* (Harper & Row, 1989); I. **Provan**, V. P. **Long,** T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster, 2003); L. **Rost,** *The Succession to the Throne of David* (Sheffield: Almond, 1982); W. M. **Schniedewind,** *Society and the Promise of David: The Reception History of 2 Samuel 7:1-17* (Oxford University

Press, 1999); M. **Tsevat,** «The Biblical Account of the Foundation of the Monarchy in Israel», en *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible* (KTVA, 1980): 77-99; E. **Ulrich,** *The Qumram Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula: Scholars, 1978); A. **Weiser,** *Samuel: Seine geschichtliche Aufgabe und religiose Bedeutung* (FRLANT 81; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962); R. N. **Whybray,** *The Succession Narrative: a Study of II Sam. 9-20 and I Kings 1 and 2* (SBT 9, 2ª ser.; Allenson, 1968); E. **Würthwein,** *Die Erzahlungen von der Thronfolge Davids—theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (Zürich: Theologischer Verlag, 1974).

Antecedentes históricos

Autoría

Al igual que otros historiadores bíblicos, el autor del libro de Samuel es anónimo. Originalmente fue un solo libro; sin embargo, probablemente debido a la gran extensión del material, el libro se dividió en dos en la Septuaginta (llamados 1 y 2 Reino). La primera parte concluye con la muerte de Saúl, y la segunda está en gran parte dedicada al reino de David. El libro mismo recibe el nombre del primer personaje importante en la narración; en el primer capítulo se registra el nacimiento de Samuel, y su muerte en 1 Samuel 25 excluye la posibilidad de que hubiera escrito el libro (cf. 1 Cr. 29:29-30). El Talmud atribuye la autoría de 1 Samuel 1-24 al propio Samuel, mientras que el resto ha sido relacionado con Natán y Gad (b. Bat. 14b; 15a).

Como Samuel forma parte de la Historia Deuteronómica, gran parte de los estudiosos consideran las últimas etapas de su composición como la obra de editores-autores durante el período del exilio; sin embargo, resulta casi totalmente imposible recuperar la historia de la composición del libro, y puede muy bien haber sido producido esencialmente en su forma actual en una fecha mucho más temprana.

Historia de la composición

La erudición crítica durante el último siglo y medio se dedicó a desenredar la historia de la composición del libro. Los enfoques se pueden sintetizar bajo los diversos métodos críticos utilizados.

Enfoques críticos de fuentes. Algunos estudiosos buscaron fuentes subyacentes en formas parecidas al modelo que utilizó la crítica para el Pentateuco. Se emplearon los criterios usuales que incluían repeticiones, dobletes, tensiones y contradicciones percibidas, para aislar líneas narrativas tempranas. ¿Cuándo se encontró Saúl con David por primera vez, antes de la lucha con Goliat (1 S. 17:31, 55-58) o cuando Saúl

necesitó el consuelo de la música (16:14-23)? ¿Quién mató a Goliat, David (17:50) o Eljanán (2 S. 21:19)? ¿Cuál fue la actitud de Dios respecto a instituir la monarquía en Israel, positiva y de aprobación (1 S. 9:15-16; 10:23-25) o negativa y de rechazo (8:4-22; 12:16-19)?

A partir de estas tensiones y otras similares los analistas trataron de aislar e identificar líneas narrativas tempranas. Wellhausen, por ejemplo, identificó dos fuentes dependiendo primordialmente de sus actitudes hacia la monarquía. La fuente más temprana era de actitud promonárquica y tenía un valor histórico más elevado; reflejaba las condiciones durante la monarquía cuando Israel seguía viendo la realeza como el momento culminante de la historia nacional. La fuente posterior reflejaba las experiencias de Israel durante el exilio y después del mismo, cuando se sintieron las consecuencias finales de la experiencia con el reino. Reflejaba las actitudes del Deuteronomio y era, por tanto, de tono antimonárquico y, como era una fuente tardía, de escaso valor histórico. Por ejemplo, el relato del ascenso de Saúl al poder contiene actitudes al parecer contradictorias hacia la monarquía: una perspectiva favorable (1 S. 9:1-10:19; 11:1-11) y otra desfavorable (7:1-8:22; 10:17-27; 11:14-12:25).

La fecha que se propone en el enfoque de Wellhausen ha sido cuestionada. Una serie de estudiosos han propuesto que en cuanto a las actitudes antimonárquicas en Israel es probable que sea mejor situarlas en el período premonárquico y reflejan el debate que se dio dentro de Israel en cuanto a la transición hacia una monarquía (Weiser 1962; Tsevat 1980; Ishida 1977). Como Israel había establecido sus instituciones nacionales fundamentales en el período premonárquico, lo que se esperaría sería resistencia a la monarquía; lo que se reporta en cuanto a tensión entre elementos pro y antimonárquicos refleja con exactitud las condiciones sociales del período. El sentimiento antimonárquico podría reflejar un debate que se remontaría a la época de Gedeón (Jue. 8:22-9:57).

McCarthy (1973; cf. Long 1989, 174-75) destaca que la secuencia de pasajes pro y antimonárquicos sigue una pauta alterna en el texto:

Cuadro 5

Pasajes a favor y en contra de la monarquía

B (-):	8:4-22	Se da a conocer una reunión: el pueblo pide un rey
A (+):	9:1–10:16	Relato: Saúl es ungido secretamente
B (-):	10:17-27	Se da a conocer una reunión: presentación pública
A (+):	11:1-13	Relato: la primera hazaña de Saúl
B (-):	11:14–12:25	Se da a conocer una reunión: discurso de Samuel

Los elementos más negativos se encuentran de manera repetida en asambleas públicas, en las que se esperarían opiniones a favor y en contra.

Aunque el enfoque crítico de fuentes respecto a este punto ha caído casi totalmente en desuso, B. Halpern (1981) trató de revivirlo al asignar todos los pasajes en 1 Samuel 8-31 a una de dos fuentes, en una forma en gran parte congruente con las identificadas en la erudición anterior.

Enfoques históricos, de tradición. En lugar de dos fuentes paralelas y continuas, los estudiosos que adoptan un enfoque histórico-de tradición pensaron que podían aislar compilaciones previas de historias dedicadas a temas específicos. L. Rost (1926 [1982]) identificó un relato precanónico del arca (1 S. 4:1-7:1), una historia de la ascensión de David al poder (1 S. 16:14-2 S. 5:10) y un relato sobre la sucesión (2 S. 9-20; 1 R. 1-2) como las subunidades principales de Samuel. Aunque han variado los análisis individuales, muchos han sugerido las siguientes series de fuentes:

1. Historias de la infancia de Samuel (1 S. 1-3).

2. El relato del arca (1 S. 4:1-7:2 — cf. Campbell, 1975; Miller y Roberts, 1977). A menudo se sugiere que este relato continuó en el relato del traslado del arca a Jerusalén (2 S. 6:1-15).
3. Historias sobre Samuel y Saúl en Mizpa y Ramá (1 S. 7:3-12; 8:1-22; 10:17-27; 12:1-25; 15:1-35). Estas historias se desarrollaron en lugares particulares y fueron en gran parte anti-Saúl o antimonárquicos; destacan los oráculos proféticos.
4. Historias de Samuel y Saúl relacionadas con Guilgal (1 S. 9:1-10:16; 13:1-14:46). Algunos asignan porciones de 1 Samuel 11, 15, 28 y 31 a este bloque de materiales. Esta fuente putativa suele mostrarse más favorable a la monarquía y a Saúl en particular.
5. Una historia de la corte o relato de sucesión (2 S. 9-20; 1 R. 1-2). Rara vez se encuentra tanta unanimidad entre estudiosos críticos como en el caso de aislar e identificar la así llamada «Historia de la corte» o «Relato de la sucesión». Lo común ha sido considerarlo como un relato muy tempranero, casi de testigo ocular, de eventos durante el reinado de David. La tesis de Rost (1926 [1982]) preparó el terreno para que generaciones sucesivas de estudiosos pensaran en términos de unidades literarias completas que abarcaban segmentos de la historia de Israel más o menos unidos de principio a fin para componer la obra total, en lugar de la búsqueda permanente de relatos particulares según el modelo de la crítica antigua sobre el Pentateuco. En el Relato de la Sucesión, una serie de historias de interés humano entrelazadas con mucha habilidad se concentra en la relación entre David y sus hijos, en concreto en tomo al tema de qué hijo lo

sucedería en el trono. Entre los intentos por sopesar este material más antiguo se cuentan su identificación como relato histórico, propaganda política (Rost 1926 [1982]; Whybray 1968; Würthwein 1974) y literatura sapiencial (Whybray 1968). Se ha debatido mucho en torno a los inicios de esta fuente: aunque se suele aceptar 2 Samuel 9, el relato incluye numerosas referencias a eventos registrados en 1 Samuel 16-2 Samuel 8.

6. Un «apéndice» (2 S. 21-24). Los materiales en 2 Samuel 21-24 se suelen considerar como una intromisión en el Relato de la Sucesión, al separar la subida de Salomón al trono (1 R. 1-2) de los relatos anteriores que conducen a dicho evento. Los materiales en este apéndice consisten en dos relatos, dos listas y dos poemas; se encuentran cronológicamente fuera de lugar y tienen su propia estructura quiásmica interna como sigue:

A Relato: tres años de hambruna y muerte, apartados gracias al sacrificio (2 S. 21:1-14)

B Tropas valerosas de David (21:15-22)

C Cántico de David cuando se libró de Saúl (cap. 22)

C' Último cántico de David (23:1-7)

B' Tropas valerosas de David (23:8-39)

A' Relato: tres días de plagas y muerte, apartados gracias al sacrificio (cap. 24)

Aparte de estas unidades narrativas mayores que sugieren los estudiosos, los autores-compiladores de Samuel y las series narrativas anteriores parecen haber tenido acceso a otros relatos individuales, composiciones poéticas (1 S. 2:1-10; 15:22-23; 2 S. 1:17-27; 3:33-34; 22:1-5; 23:1-7), materiales de archivo como listas y anales (1 S. 7:13-17; 14:47-52; 2 S. 3:2-5; 5:13-16; 8:15-18; 20:23-26; 23:8-19; 24:5-9) y materiales acerca de oráculos proféticos (1 S. 2:27-36; 3:11-14; 6:3-9; 8:7-18; 9:15-16; 10:17-19; 12:6-17, 20-25; 15:10-11; 17:45-4 7; 2 S. 7:3-17; 12:7-14; 24:11-13).

Enfoques de crítica-composición. A partir de los resultados del análisis histórico-de tradición, la crítica de composición trató de identificar ediciones o estratos editoriales. M. Noth de hecho aplicó el cambio metodológico que representaba el enfoque de Rost respecto al Relato de la Sucesión. Noth (1943) separó al Deuteronomio del Pentateuco y lo identificó como el fundamento ideológico y comienzo literario de una historia unificada de Israel que iba desde el comienzo del Deuteronomio hasta Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Esta «Historia Deuteronomista» (DH) para Noth fue el producto de un solo autor que escribió durante el exilio para

explicar por qué Dios había repudiado a Israel. Este autor exílico de hecho había utilizado compilaciones anteriores de materiales, y algunos pasajes en el texto de estos libros tal como los tenemos fueron para Noth inserciones hechas después de la obra de su Deuteronomista (Dtr), por ejemplo, todo el «apéndice» (2 S. 21-24). Noth también identificó algunos pasajes como las composiciones libres del autor mismo; en Samuel los bloques de material de 1 Samuel 7:2-8:22 (la petición de un rey); 10:17-27a (la unción de Saúl en Mizpa), y 12:1-25 (el discurso resumen de Samuel) fueron identificados como composiciones del Dtr. Lo que Noth enfatizó fue el carácter unificado de la HD, marcado contraste con los anteriores enfoques críticos de fuentes. Para Noth la contribución del Dtr fue totalmente negativa: trató de explicar el exilio y no ofreció esperanza para el futuro.

Aunque la tesis de Noth tuvo gran aceptación y se convirtió en punto de partida para discusiones posteriores, muchos estudiosos señalaron debilidades en el enfoque de Noth. Sobre todo, este autor no había tomado suficientemente en cuenta la importancia de las promesas de Dios a David en toda la HD. El carácter eterno del pacto davídico sugería una nota de optimismo contraria a la lectura negativa de Noth. Éste había descartado material discordante que sugería algo que no fuera una tendencia negativa como material ya encontrado en fuentes del Dtr e incorporado simplemente sin revisión o eliminación.

A la luz de las tensiones no resueltas en el enfoque de Noth, otros estudiosos trataron de modificar o refinar el análisis. Los intentos por perfeccionar la tesis de Noth han tomado muchas direcciones diferentes. En particular dos sirvieron como modelos: el enfoque de redacción doble de F. M. Cross y muchos de sus discípulos, y el enfoque que asumieron estudiosos de Gottingen como Dietrich, Smend y Viejola. Cross (1973) identificó como una edición inicial de la HD en la época de Josías; la escribió un partidario de ese rey con el fin de apoyar y legitimar las reformas de Josías, y fue de tono promonárquico y optimista. Esta edición inicial la complementó luego un editor exílico que agregó los relatos de los reyes restantes hasta el exilio y editó material anterior; esta segunda edición enfatizaba la naturaleza condicional de las promesas de David y tuvo una posición más negativa. Cross trató por este medio de suavizar la tensión entre la naturaleza condicional y la naturaleza no condicional de las promesas de Dios a David.[16]

El enfoque de Cross ha tenido bastante influencia, sobre todo en los Estados Unidos de América. En Europa, los eruditos de Gottingen, como Dietrich, Smend y Viejola identificaron tres estratos de redacción, todos ellos después de la caída de Jerusalén en el 586 a.C.[17] Una primera edición (Dtr^{G}) suministró la historia básica; fue de tono optimista y asumió que se había completado la conquista. Un segundo redactor (Dtr^{p}) insertó las historias proféticas. Un tercer redactor (Dtr^{N}) insertó los materiales legales o «nomistas»; este nivel ve la conquista como incompleta y como

tenue la posesión de la tierra. Una vez más las tensiones teológicas se «resolvieron» con la supuesta estratificación editorial. Queda sin respuesta el punto fundamental de por qué las fuentes podían ser ideológicamente coherentes cuando los editores no lo fueron. Con explicaciones en cuanto a composición, la edición final acaba siendo un documento ideológicamente confuso, carente de la coherencia teológica y destrezas de sus fuentes.

En décadas recientes han ido asumiendo un papel cada vez mayor en los estudios bíblicos los enfoques sociológicos. Una serie de estudiosos (p. ej., Birch 1976, Flanagan 1988) se han concentrado en la forma en que el relato revela tensiones sociológicas subyacentes. En particular, relatos como el surgimiento de la monarquía (1 S. 7-10), los planes para un templo (2 S. 7) y un censo para fines de impuestos y reclutamiento (2 S. 24) muestran la presión hacia la centralización del poder político y religioso. Estas historias están yuxtapuestas a otras que muestran resistencia a la centralización (1 S. 8; 2 S. 8, 24). Las consecuencias económicas de la centralización del poder político y religioso son también importantes: la monarquía significaba impuestos, trabajos forzados y una fuerza militar permanente; el establecimiento del templo tenía su propia burocracia y la exigencia de ofrendas y contribuciones. Pero la monarquía y el templo drenarían recursos de una economía agrícola de subsistencia como la del Israel de la Edad de Hierro y también podría fomentar una sociedad de clases. La centralización también significaba menor influencia para las jerarquías de clanes tradicionales frente a una burocracia administrativa en desarrollo. La búsqueda de recursos para sustentar un estado centralizado también ejercía presión hacia la conquista militar de otros estados con el fin de conseguir más riqueza y abundancia.

Estructura literaria

Los debates entre eruditos durante décadas se han ocupado de cuestiones de ideología, fecha, alcance y redacción secundaria de las fuentes que se sugieren, compilaciones o estratos de composición. Con frecuencia ha parecido en dichos debates que los propósitos y la ideología de estas supuestas fuentes y estratos han prevalecido sobre la ideología del libro como un todo. En ciertos sentidos esto es la consecuencia inevitable de un método que aísla niveles anteriores de material que supuestamente eran más coherentes en lo ideológico que la obra final supuestamente sin coherencia que revela tendencias encontradas e incluso opuestas de las diversas fuentes. Estudios más recientes se han centrado en las calidades literarias y estéticas del texto tal cual ha llegado hasta nosotros.

Ningún libro de la Biblia ha sido objeto de un interés tan intenso de parte de los analistas literarios como Samuel. Abundan los estudios del arte y estrategia narrativos (Fokkelman, Garsiel, Gros Louis, Gunn, Humphreys, Long, Miscall, Polzin, Alter). Todos ellos tienen en común su dedicación a cuestiones referentes a la excelencia ideológica literaria de Samuel tal como ha llegado hasta nosotros sin recurrir a

reconstrucciones hipotéticas de su historia literaria.

Aunque Samuel es en forma casi exclusiva un relato en prosa, se intercalan una serie de secciones poéticas. Dos de ellas en particular ofrecen un marco para toda la composición; se trata de la oración de Ana en 1 Samuel 2:1-10 y los cánticos de David en 2 Samuel 22:1-23:7. Polzin (1989, 33-34) muestra cómo los sentimientos del rey triunfador se funden con los de una madre exultante. Ambas composiciones se alegran por la liberación contra los enemigos (2:1; 22:26); celebran a Dios como una roca (2:2; 22:32); hablan del sepulcro (2:2; 22:6); y describen a Dios que lanza truenos en las tinieblas (2:10; 22:14, 29), su protección de quienes le son fieles (2:9; 22:26), y su constante amor por los ungidos del Señor (2:10; 22:51; 23:1). El *magníficat* de Ana se convierte en una síntesis proléptica de los temas que ocupan al libro como un todo: el canto profético de Ana contempla el surgimiento del reino en Israel, victoria que David vivirá para celebrarla como realidad histórica. La santidad y protección del ungido del Señor es uno de los temas unificadores en el libro (1 S. 16:3, 6, 12-13; 24:6; 26:9, 11, 16, 23; 2 S. 1:14, 16; 3:39; 19:21).

Ana pide un hijo, lo cual anticipa el resto del libro en otras formas (Polzin 1989, 24-25). En 1 Samuel 1:17, 20, 27; 2:20, Ana y Eli se refieren al hijo de Ana como el que fue «pedido» al Señor, la misma raíz verbal hebrea (*sa'al*) común en la petición de un rey por parte del pueblo (1 S. 8:10; 12:13, 17, 19). Es la misma raíz verbal en la que está basado el nombre de Saúl (*sa'ul* — el que ha sido pedido). Lo irónico es que Ana explica el nombre de Samuel (1 S. 1:20) en una forma que anticipa la aparición de Saúl. Cuando Dios escucha la petición de un hijo que Ana le hace, el narrador encuentra en ello una prefiguración artística de la historia más amplia acerca de cómo y por qué Dios concede un rey a Israel.

Otro tema importante en estos relatos es el cambio de fortuna. El rechazo de Eli provee un fundamento también para el rechazo de Saúl. Gunn (1980), Humphreys (1978) y Brueggemann (1990) ven en Saúl a un monarca desdichado cuyo gobierno terminó muy poco después de haber comenzado. Brueggemann considera a Samuel como irritable y duro en la forma de tratar a Saúl, quien se muestra sumiso y respetuoso con el profeta. Gunn (1980, 131) concluye que Saúl experimenta el «lado oscuro» de Dios, mientras que David experimenta solo el otro lado. Éstas son interpretaciones que consideran que Saúl es más víctima que villano. Long (1989), por otra parte, arguye que el texto ofrece un fundamento coherente para la reprensión del primer rey de Israel por parte del profeta (1 S. 13:13); el narrador presenta a Saúl desde un principio como un monarca inseguro y titubeante, que se esconde detrás de excusas (1 S. 10:22, 27), que no se enfrenta a los filisteos (como lo hace Jonatán en su lugar — 1 S. 13:1-10), y paralizado frente a Goliat (1 S. 17). Para Long, el rechazo del primer rey de Israel por parte de Dios no se debió a infracciones menores, sino que es más bien coherente con la bondad, santidad y justicia de Dios. El autor enfatiza las semejanzas entre Saúl y Jonatán, el rey y su heredero (cf. 1 S. 13:22), como medio

para poner de relieve las marcadas diferencias en sus caracteres. El declive inexorable de Saúl es el contrapunto del ascenso de David.

El análisis de Gunn (1978, 87-111) de los relatos acerca de David se centra en dos temas primordiales: David como rey y David como hombre. En su primer papel como rey, David consigue el reino y se asegura su permanencia en el puesto (los relatos acerca de David y Saúl, la rebelión de Absalón y Siba) y funda una dinastía (el nacimiento de Salomón, la rebelión de Adonías, la eliminación de otros contendientes y facciones). Estos relatos están entremezclados con el tema de David como hombre: marido y padre (Mical, Betsabé, Amón, Absalón, Salomón, Adonías). Los relatos se superponen con temas de sexualidad e intriga política. La sexualidad es un tema en los relatos del pecado con Betsabé, la muerte del hijo de una unión adúltera, la violación de una media hermana por un hijo, la competencia por Abisag, la compañera de cama del padre, la negativa de Urías a visitar a su esposa, la captura de las concubinas de David y la infertilidad de la hija de Saúl, Mical. La violencia y las intrigas políticas están intercaladas en los relatos de las guerras de David, los intentos de Saúl contra la vida de David, la violencia de Joab y sus hermanos, el asesinato de Urías, el fratricidio entre los hijos de David, el asesinato del indefenso Absalón y los planes de David para la muerte de sus enemigos poco después de su propia muerte.

El relato de la relación de David con Betsabé no solo prepara la eventual subida al poder de Salomón, sino que también pone en marcha una maldición que perseguirá el resto de la vida de David: seguirán muerte y ultraje sexual, y «la espada jamás se apartará de tu familia» (2 S. 12:10). La palabra *espada* se convierte en el término clave que unifica aspectos del relato desde Samuel hasta Reyes. Todo el relato de David se presenta como la interacción de sus papeles público (reinado) y privado (padre, esposo) en cuanto inciden en la cuestión de quién lo sucederá en el trono. Gunn (1978, 94-108) también acentúa los temas de dar y apoderarse: mientras que algunos relatos presentan a David y a otros personajes como algo pasivos en sus papeles, en otros se apoderan de favores y de poder. Por ejemplo, el rey que no se apoderará del reino de Saúl (2 S. 2-5) está sin embargo dispuesto a apoderarse de una mujer que es objeto de su deseo (Betsabé); ella que parece ser pasiva en su seducción más adelante se apoderará del reino de Salomón. En conjunto es la historia de cómo David llega al trono, lo pierde por un tiempo ante rebeliones, solo para reconquistarlo, y luego perderlo con la muerte. Es un cuadro complejo de grandeza y maldad, de sabiduría y pecado, de fe e infidelidad, de perspectivas contrastantes y deseos en conflicto. Véase en Halpern 2001 y McKenzie 2000 lecturas más reciente de la historia de David. Concuerdan en la descripción poco favorecedora del rey dado que, sin negar los hechos básicos de esta historia, consideran que la Biblia «exagera» la vida de David para ofrecer una defensa en favor del rey. Véase en Long (en Provan, Long y Longman, 217-27) un argumento convincente contra el acercamiento reconstruccionista de la vida de David.

La excelencia estética de la obra completa abarca no solo sus estructuras narrativas más amplias sino también los episodios y párrafos en menor escala. El análisis de Fokkelman es el más detallado, unas trece páginas de texto interpretativo por cada página de su traducción (Polzin 1989, 301). Aquí solo se pueden ofrecer unos breves ejemplos.

Una de las técnicas de composición que más utiliza el escritor es la repetición de palabras claves. Por ejemplo, en 1 Samuel 15 los términos «oír, escuchar» (*sm'*) y «ruido, voz» *(qol)* se alternan: *¿escuchará* Samuel la *voz* de Dios (15:1)? Saúl alega que sí lo hizo (15:13), pero Samuel *oye* el *ruido* del ganado (15:14) y opina que Saúl ha *escuchado* la *voz* del pueblo y no la *voz* de Dios (15:19-24). Otro ejemplo sería que una sola raíz hebrea *(kbd)* transmite las ideas conexas de «pesar mucho» y «considerar pesado, honrar» y «gloria». En los relatos acerca de Eli, se describe al sacerdote como *«honrando»* a sus hijos en lugar de Dios (1 S. 2:29) permitiéndoles que se engorden con las porciones selectas de las ofrendas. Dios dice, «Yo *honro* a los que me *honran*, y humillo [«considero de poca importancia»] a los que me desprecian» (2:30). Que Eli se rompiera el cuello y muriera es consecuencia de una caída porque era *pesado* (4:18) y la pérdida del arca induce a poner a su nieto el nombre de Icabod («sin *gloria, honor»).*

Los relatos también contienen mucha ironía. Ni los hijos de Samuel ni los de Eli «conocían al Señor» (1 S. 2:12; 3:7). El fiel Urías sin saberlo rinde honra a un rey infiel que le ha sido infiel: conserva su pureza ritual durante la guerra con la abstinencia de relaciones sexuales durante el tiempo de guerra, solo para que un rey que ha mantenido intimidad sexual con la esposa de Urías en lugar de ir a la guerra le envíe a la muerte en la guerra (2 S. 11).

Muchos pasajes contienen repeticiones. Por ejemplo (Gunn 1979, 77) en 2 Samuel 2, Abner y los hijos de Isboset *fueron* (2:1) y se *encontraron* en el estanque de Gabaón (2:2), y Joab y los siervos de David *salieron* (2:12-13) y cayeron *juntos* en combate (2:35); en este caso la repetición constituye una inclusión alrededor de toda la historia. Las frecuentes repeticiones de vocabulario o temas en orden inverso a menudo conforman quiasmos en los relatos; Fokkelman ha identificado muchos en los relatos de Samuel, similar al que por mucho tiempo se ha reconocido en el así llamado apéndice (véase antes).

Las historias de Samuel, Saúl y David han sido reconocidas como fascinantes en la historia de la literatura, el arte y en la homilética quizá más que ningún otro conjunto de textos.

Aspectos de crítica textual

Los eruditos durante mucho tiempo sospecharon que el Texto Masorético de Samuel, aunque intacto desde un punto de vista comparativo, se encuentra sin embargo

entre los libros de la Biblia menos preservados en su transmisión. En muchos lugares se encuentran divergencias significativas respecto al texto hebreo que utilizaron los traductores de la Septuaginta, y cuando el escritor de Crónicas cita a Samuel, con frecuencia parece seguir un texto de Samuel diferente del Texto Masorético. Por generaciones los estudiosos han debatido las cualidades de estas lecturas diferentes. ¿Fue el Cronista editando teológicamente el texto anterior o siguiendo alguna fuente independiente? ¿Incorporaron los traductores de la Septuaginta su propia teología, adornando o siendo descuidados, o más bien siguieron con esmero un texto hebreo que difería del TM?

Con el descubrimiento de los manuscritos y fragmentos de Qumrán, este debate pudo resolverse en gran parte. Entre tres manuscritos fragmentarios diferentes de Samuel descubiertos en la cueva 4 en Qumrán, dos parecieron concordar en gran medida con el TM, mientras que algunas pequeñas porciones del tercer manuscrito (lo que los gusanos no consumieron) contenían un texto que se parecía al ejemplar que utilizaron tanto el Cronista como los traductores de la Septuaginta. La existencia de una clase (o clases) de manuscrito hebreo alternativo ya ha dejado de constituir una duda.

Unas pocas ilustraciones bastarán para ofrecerle al lector una idea de las clases de interrogantes que planteó el TM de Samuel. Piénsese en un ejemplo del texto de 1 Samuel 14:41 tal como se encuentra en el TM y la Septuaginta.

Las dos traducciones se ofrecen en español pero con varias indicaciones del hebreo subyacente debidamente puestas de relieve con el fin de ver cómo se produjeron las diferencias. Parece que en algún momento el ojo del escriba hebreo pasó del primer empleo de la frase «SEÑOR, Dios de Israel» a la segunda, y luego del primer empleo al mandato «dar» al segundo, lo que condujo a omisiones importantes en el texto hebreo. La palabra hebrea *tamim* subyace tanto a la traducción «Thummim» y «una respuesta clara», aunque traducir «una respuesta clara» por lo demás no consta como el significado de esta palabra; es decir, la traducción «respuesta clara» es un ajuste algo artificial porque la palabra Umim no se encuentra en el Texto Masorético. [18]

Cuadro 6

Los escribas y la Biblia Hebrea I

Septuaginta	**Texto Masorético**
Entonces Saúl dijo. «Oh SEÑOR Dios de Israel, ¿por qué no has respondido hoy a tu siervo? Si esta culpa está en mí o en mi hijo Jonatán, Oh SEÑOR Dios de Israel **da** Urim. pero si esta culpa está en tu pueblo Israel, da Tummim, (tmym)». Y Jonatán y Saúl fueron los indicados por la suerte, pero el pueblo quedó libre.	Entonces Saúl dijo. «Oh SEÑOR Dios de Israel. **Dame** una *respuesta clara*»

Un ejemplo similar se puede ver en 2 Samuel 5:21 y el texto paralelo en 1 Crónicas 14:12.

Cuadro 7

Los escribas y la Biblia Hebrea II

2 Samuel 5:21	**1 Crónicas 14:12**
Allí los filisteos dejaron abandonados sus ídolos, y David y sus soldados se los llevaron.	Allí los filisteos abandonaron a sus dioses, y estos fueron quemados por orden de David.

Los estudiosos con frecuencia han argüido que el cronista editó la fuente con el fin de que las acciones de David se conformaran con los mandatos de Dios acerca de quemar los ídolos foráneos (Dt. 12:2-3). Sin embargo, la recensión luciánica de la Septuaginta para 2 Samuel 5:21 conserva una lectura que concuerda con el texto de Crónicas. Resulta por lo menos posible que el cronista estuviera en este caso siguiendo un texto de Samuel que difería del TM.

Un ejemplo más tendrá que bastar para nuestro propósito. En el relato del desastroso censo de David, el cronista informa que David levantó la vista y vio al ángel del Señor situado entre el cielo y la tierra y sobre Jerusalén (1 Cr. 21:16). Este detalle falta en el texto paralelo en 2 Samuel 24, donde se hubiera dado en el versículo 16. Muchos han pensado que la angelología más elaborada del período post-exílico fue la razón de que el Cronista incluyera este versículo. Sin embargo, los fragmentos de 4QSam^{b} sí contienen este versículo, lo cual sugiere de nuevo que el cronista tuvo a su disposición una versión de Samuel algo diferente del TM.

En conjunto, los resultados de los descubrimientos de Qumrán en cuanto a

Samuel han producido un aumento en el interés por el texto de Samuel, que es de suponer que utilizaron los traductores de la Septuaginta y el cronista. Ulrico (1978) analiza estos puntos por extenso.

Mensaje teológico

Se suele describir a Samuel como parte de la Historia Deuteronómica, esa serie de libros desde Josué hasta Reyes que aplica las leyes e idea del mundo a la historia de la nación. La influencia de Deuteronomio se puede percibir muy a menudo en Samuel, en su fraseología y vocabulario. Tres preocupaciones teológicas importantes juegan un papel particular en el libro.

1. Deuteronomio contempló un día en que Israel tendría un rey (17:14-20) y establece los principios bajo lo cuales debería gobernar un rey. Israel eventualmente pidió un rey «como lo tienen todas las naciones que me rodean» (Dt. 17:14; 1 S. 8:5, 20), y el libro de Samuel relata los experimentos iniciales con la monarquía. Tanto Deuteronomio como Samuel habían advertido acerca de reyes que acumulaban demasiada riqueza y poder (Dt. 17:16-17; 1 S. 8:10-18) y habían anunciado la responsabilidad que tenían los reyes de obedecer los mandamientos escritos de Dios (Dt. 17:18-19; 1 S. 10:25). ¿Cómo sería el reino en Israel? ¿Cumplirían estos reyes los mandatos de Dios y no pensarían que eran más importantes que el resto de sus compatriotas? El libro de Jueces había concluido en anarquía, ¿serían mejor las cosas bajo un monarca?

2. Deuteronomio también habló de un día en que Israel podría descansar de los enemigos que lo rodeaban (12:12); entonces Dios escogería un lugar al que su pueblo llevaría sus ofrendas en adoración (12:1-14, 20-25). El libro de Samuel relata la transición del tabernáculo itinerante a los primeros indicios de que se construiría un templo (2 S. 7:1-2). La elección de Jerusalén como el lugar para la casa de Dios está inseparablemente vinculada con la elección de David que hace Dios. La casa de David y la casa de Dios son los ingredientes del resto de la historia en Reyes.

3. Deuteronomio presentó también a un Dios que respondía a su pueblo: con bendición cuando obedecían, pero en juicio cuando no (cap. 28). Aunque era un Dios soberano en todo lo que hacía, con todo Israel tendría que escoger muchas veces como individuos y como nación. Dios respondería de acuerdo con lo que escogieran. En todos los relatos de Samuel el lector ve la bendición y el juicio divino en acción. Dios gobierna sobre los asuntos de la historia; elige y predetermina el curso de personas y naciones (2 S. 7:7-9). Pero es también un Dios que da a los seres humanos opciones morales significativas con consecuencias de gran alcance para sí mismos y para otros. Dios exige la obediencia de todos y que solo lo adoren a él (1 S. 7:3-4). Los seres humanos no pueden eludir las consecuencias del orden moral del universo tal como lo estableció el Creador; las personas sufren por sus pecados de acuerdo con la retribución divina. Pero por encima y más allá de los vaivenes de exceso y locura

humanos, un Dios soberano sigue haciendo realidad su propósito gratuito para su pueblo escogido y para su rey escogido.

Deuteronomio y los otros libros de la Historia Deuteronómica contienen todos ellos tensiones no resueltas. En Josué y Jueces la tensión primordial entre la elección, la gracia y las promesas divinas por un lado y la santidad, justicia y ley divinas por el otro se centra en la conquista y posesión de la tierra. ¿Será toda la tierra de Israel? ¿Para siempre? En estos primeros libros esta tensión gira en torno a la conquista completa en vez de parcial de la tierra, su condición como don de promesas divinas frente a su pérdida debido a la desobediencia.

En Samuel esta tensión entre la gracia y la ley de Dios se amplía con su aplicación a la cuestión de la monarquía. La posesión de la tierra se vincula ahora a la monarquía (2 S. 7:10-11). ¿Ayudará la monarquía a que Israel conserve la tierra? Dios autoriza y escoge a los dos primeros reyes de Israel (Saúl y David), pero la petición de un rey representa también de manera simultánea en cierto sentido un rechazo del gobierno mismo de Dios. ¿Qué significará la monarquía para la nación? Dios hace una promesa irrevocable a David que nunca carecerá de un descendiente que ocupe su trono (2 S. 7:16, 29), pero para cuando la historia de Reyes concluye, la tensión entre las promesas de Dios y su justicia sigue sin resolverse a lo largo de toda la Historia Deuteronómica. Es de hecho la tensión que induce todo el relato.

Perspectiva novotestamentaria

Los pecados de Saúl no parecen mucho mayores que los de David. ¿Cómo es que se puede describir a David como «un hombre más de su [de Dios] agrado» (1 S. 13:14)? Israel había contemplado la altura y musculatura de Saúl, y no había encontrado a nadie como él en todo el pueblo (1 S. 10:24); aunque Dios había escogido a Saúl, sabía lo que había en su corazón. Los seres humanos podían mirar la apariencia y la altura, pero Dios veía el corazón de David. El corazón de David era tal que se enfrentaría a Goliat prácticamente desarmado y triunfaría por medio de su fe, en tanto que Saúl permaneció acobardado en su tienda (1 S. 17). La exigencia central de la vida bajo el pacto con Dios, salida tanto de la boca de Moisés como de Jesús, era amarlo con todo el corazón (Dt. 6:5; Mr. 12:30).

Pero algo le sucedió a David más adelante. Cuando lo encontramos por primera vez en el texto de Samuel ha tomado un garrote para matar a un león para proteger a las ovejas (1 S. 17:34-35), pero para cuando termina el libro, ha decidido que las ovejas deberían morir por él, aunque esta vez las ovejas eran personas (2 S. 24:14, 17). David no será el buen pastor que dará su vida por sus ovejas; debemos seguir leyendo para encontrar a otro (Jn. 10:11).

Uno de los temas frecuentes en el libro de Samuel es la referencia al «ungido del Señor» (1 S. 16:3, 6, 12-13; 24:6; 26:9, 11, 16, 23; 2 S. 1:14, 16; 3:39; 19:21). El

término hebreo *messiah* significa «ungido», y la idea de un Mesías para Israel proviene de su ideología acerca de un rey justo, alguien que sería como David. El Mesías como personaje está íntimamente implicado en la comprensión exclusiva por parte de Israel de su lugar en la historia: su conciencia, desde el principio, de que Dios los había constituido un pueblo escogido para llevar bendición a las naciones. Dios había preparado grandes líderes y libertadores para Israel durante su historia, y lo volvería a hacer en la persona de un Mesías. Los fallos de los reyes que sucedieron a David fueron situando a éste en una perspectiva más favorable, de modo que las esperanzas de Israel cristalizaron en torno a la venida de un futuro David (Ez. 34:23). Dos grupos de pasajes muestran esta expectativa particular con suma claridad; los salmos reales e Isaías 7-12. Los salmos reales se centran en un rey que se encuentra con una oposición universal, que es victorioso y establece un gobierno justo desde Sion sobre las naciones. Su reino es pacífico, próspero, permanente y fiel al Señor. Es amigo del pobre y enemigo del opresor. Es el heredero de las promesas hechas a David. Es divino (Sal. 45:6); como el ángel del Señor, es tanto Dios como distinto de Dios. En el libro de Emmanuel (Is. 7-12), el profeta habla acerca de la aparición de un niño maravilloso que será libertador, gobernante del mundo y rey justo. Los escritores del Nuevo Testamento ven en Jesús la encarnación de un rey justo para Israel. Se esfuerzan por señalar que desciende de David (Mt. 1:1, 6, 17). Las multitudes e incluso los demonios lo reconocen como el Hijo de David, el Mesías de Israel (Mt. 12:23; 20:30-31; 21:9, 15).[19]

Esta tensión entre el amor de Dios que elige y su justicia santa se resuelve en la cruz: ahí alguien que encarnaba al Israel fiel, alguien que había sido todo lo que Dios quiso que fuera Israel, el escogido de Dios, su propio Hijo, sobrelleva el castigo del juicio divino por el pecado.

El anhelo de un hijo y de un rey justo y ungido (1 S. 2:10) en el cántico de Ana se vuelve a escuchar en el *magníficat* de María, cuando prevé el nacimiento del rey de Israel y Mesías (Lc. 2:32-33, 46-55, 69). David se había convertido en el heredero de la promesa de Dios a Abraham que lo había hecho famoso (Gn. 12:2; 2 S. 7:9); el mayor de los hijos de David recibe un nombre por sobre todos los otros (Fil. 2:9-10). Al igual que David, en su momento, había entrado sin ayuda en combate contra el gran enemigo de Israel (1 S. 17), así también Jesús triunfaría sin ayuda sobre el enemigo de nuestras almas.

11

REYES

La mayor parte de las traducciones modernas siguen la práctica establecida en la Septuaginta y en la tradición cristiana de incluir a Reyes como parte de un grupo más amplio de libros históricos que comienza en Josué y concluye con Esdras-Nehemías. La Biblia hebrea siguió un sistema diferente de clasificación. Se dividió en tres secciones: la ley, los profetas y los escritos. Los «profetas» a su vez se subdividió en los profetas «anteriores» y los «posteriores». Los profetas primeros incluían a Josué, Jueces, Samuel y Reyes. A estos profetas los siguieron a su vez los «profetas posteriores», subdivisión que incluía todos los libros que suelen asociarse con los profetas (excepto Daniel y Lamentaciones, que se ubicaron en la tercera división, los escritos).

A quienes están acostumbrados a la forma en que se agrupan los libros en las traducciones modernas, a primera vista resulta algo sorprendente encontrar a Josué-Reyes incluidos en los profetas. Estos libros de relatos históricos son literalmente diferentes de lo que tipifica a otros libros proféticos. Pero si se piensa bien, no resulta difícil entender por qué en la Biblia Hebrea se clasificó de esta forma a Reyes. (1) En Reyes se consignan las acciones y logros de una gran cantidad de profetas. Leemos acerca de Natán, Ahías, Jehú, Micaías, Isaías, Huldá, y varios profetas anónimos, y no digamos la amplia cobertura de los ministerios de Elías y Eliseo (1 R. 17-2 R. 6, 13). (2) Los libros proféticos también utilizaron la historia consignada en Reyes, citándola o citando a alguna fuente común, con frecuencia en forma extensa casi palabra por palabra (Jer. 52; 2 R. 24:18-25:21; Is. 36-39; 2 R. 18:13-20:19). (3) Los libros de Crónicas pueden haber influido en esta clasificación. Algunas de las fuentes que cita el cronista sugieren que los profetas también escribieron relatos históricos acerca de los reinados de monarcas (1 Cr. 29:29; 2 Cr. 9:29; 12:15; 20:34; 26:27: 32:33). (4) Los libros de Josué-Reyes a menudo reciben el nombre de «Historia Deuteronómica» dado que se escribieron desde una perspectiva con gran influencia del libro de Deuteronomio. Los profetas, como sucesores de Moisés (Dt. 18), continuaron consignando la historia de Israel desde el punto en que concluyó Deuteronomio (Dt. 1-4, 34); demostraron la realización histórica de las maldiciones proféticas de Moisés sobre una nación desobediente (Dt. 28).

Es probable por estas razones que la tradición judía identificara a Jeremías como

el autor de Reyes. El Talmud (*Baba' Bathra* 15a) consigna que «Jeremías escribió su propio libro, el Libro de Reyes y Lamentaciones». Jeremías estaba actuando en el tiempo de la destrucción de Jerusalén, y el libro que lleva su nombre cita ampliamente los últimos capítulos de Reyes (véase antes) o alguna otra fuente que ambos libros utilizaron en común. Sin embargo, probablemente Jeremías no fue el autor real de Reyes. Jeremías fue a Egipto después de la destrucción de Jerusalén (Jer. 43:1-8). Aunque no sabemos qué fue del profeta después de su partida, lo más probable es que los últimos versículos de Reyes los escribiera un autor anónimo en exilio en Babilonia (2 R. 25:27-30). No hay forma de probar las predecibles conclusiones de la tradición judía en cuanto a la autoría del libro. La historia real de la composición del libro puede haber sido bastante compleja; véase luego.

El nombre español del libro «Reyes» proviene de su título en la Biblia hebrea. La Septuaginta identificó el libro como «3-4 Reinos» como continuación de 1-2 Reinos (el título de 1-2 Samuel en la Septuaginta). Resulta claro que los dos libros de Reyes fueron originalmente un solo libro. La división entre los libros a mitad del relato de Ocozías parece artificial.

Bibliografía

Comentarios

A. G. **Auld**, *I and II Kings* (DSB; Westminster, 1986); W. Brueggemann, *1 and 2 Kings* (SHBC; Smyth and Helwys, 2000); M. **Cogan**, *I Kings* (AB 10; Doubleday, 2001); M. **Cogan** y H. **Tadmor**, *II Kings* (AB 11; Doubleday, 1988); S. **DeVries**, *I Kings* (WBC 12; Word, 1985); R. H. **Dilday,** *1, 2 Kings* (CC; Word, 1987); J. **Gray,** J. *I and II Kings, a Commentary* (OTL, 3a. ed.; Westminster, 1977); T. R. **Hobbs,** *2 Kings* (WBC 13; Word, 1985); P. R. **House,** *1, 2 Kings* (MAC; Holman, 1995); G. H. **Jones,** *1 and 2 Kings*, 2 vols. (NCB; Eerdmans, 1984); B. O. **Long,** *1 Kings* (FOTL 9; Eerdmans, 1984); R. D. **Nelson,** *First and Second Kings* (Interp.; John Knox, 1987); M. **Noth,** *Konige* (BKAT; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1968); I. **Provan,** *1 and 2 Kings* (NIBCOT; Hendrickson, 1995); H. F. **Vos,** *1, 2 Kings* (BSC; Zondervan, 1989); D. **Wiseman,** *1 and 2 Kings* (TOTC; InterVarsity, 1993); E. **Würthwein,** *Das erste Buch der Konige* (ATD; Gottingen: Vanderhoeck and Ruprecht, 1977-84).

Monografías y artículos

S. **Bin-Nun,** «Formulas from Royal Records of Israel and of Judah», *VT* 18 (1968): 414-32; J. **Bright,** *A History of Israel* (3a ed.; Westminster, 1981); L. **Bronner,** *The Stories of Elijah and Elisha* (Leiden: Brill, 1968); W.

Brueggemann, «The Kerygma of the Deuteronomistic Historian» *Interp* 22 (1968): 387-402; A. F. **Campbell** y M. A. **O'Brien,** *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text* (Fortress, 2000); B. S. **Childs,** «On Reading the Elijah Narratives», *Interp* 34 (1980): 128-37; M. **Cogan,** *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.* (SBLMS 19; Missoula: Scholars, 1974); R. **Cohn,** «Convention and Creativity in the Book of Kings: the Case of the Dying Monarch», *CBQ* 47 (1985): 603-16; ídem. «The Literary Logic of 1 Kings 17-19», *JBL* 101 (1982): 333-50; A. **Cook,** «Fiction and History in Samuel and Kings», *JSOT* 36 (1986): 27-48; F. M. **Cross,** *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973); H. **Donner,** «The Separate States of Israel and Judah», en *Israelite and Judean History,* ed. J. Hayes and J. Miller (OTL; Westminster, 1977): 381-434; J. **Ellul,** *The Politics of God and the Politics of Man* (Eerdmans, 1972); D. **Fewell,** «Senacherib's Defeat: Words at War in 2 Kings 18:13-19:37», *JSOT* 34 (1986): 79-90; G. **Gerbrandt,** *Kingship According to the Deuteronomistic History* (SBLDS 87; Atlanta: Scholars, 1986); F. **Goncalves,** *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la literature hebraique ancienne* (Études bibliques, NS 7; París: Librairie Lecoffre, 1986); D. **Gooding,** «Jeroboam's Rise to Power: a Rejoinder», *JBL* 91 (1972): 529-33; ídem. «Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns», *Textus* 7 (1969): 1-29; ídem. «The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power», *VT* 17 (1967): 173-89; W. **Hallo,** «From Qarqar to Carchemish», *BA* 23 (1960): 34-61; R. **Klein,** «Jeroboam's Rise to Power», *JBL* 92 (1973): 217-18; ídem. «Once More: Jeroboam's Rise to Power», *JBL* 92 (1973): 582-84; G. N. **Knoppers,** *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies,* 2 vols. (Scholars Press, 1993-1994); G. N. **Knoppers** y J. G. **McConville,** eds., *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Eisenbrauns, 2000); A. **Lemaire,** «Vers l'histoire de la redaction des livres des Rois», *ZAW* 98 (1986): 222-36; A. **Malamat,** «Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon», *JNES* 22 (1963): 1-22; ídem. «Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy», *BA* 28 (1965): 34-65; J. G. **McConville,** «Narrative and Meaning in the Books of Kings», *Bib* 70 (1989): 31-49; ídem, «Book of Kings», en *DOTHB* (InterVarsity Press, 2005); J. **McKay,** *Religión in Judah under the Assyrians* (SBT, 2ª serie; Allenson, 1973); S. L. **McKenzie,** *The Trouble with Rings* (Leiden: Brill, 1991); J. **Mejia,** «The Aim of the Deuteronomistic Historian: A Reappraisal», *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: 1977): I: 291-98; G. **Mendenhall,** «The Monarchy», *Int* 29 (1975): 155-70; A. **Millard,** A. «Sennacherib's Attack on Hezekiah», *TynBul* 36 (1985): 61-77; R. **Nelson,** «The Anatomy

of the Book of Kings», *JSOT* 40 (1988): 39-48; ídem. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOTSA18; Sheffield: JSOT, 1981); M. **Noth,** M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 2ª ed.; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesselschaft, 1967, la primera mitad de este volumen se publicó en inglés como *The Deuteronomistic History* (JSOTS 15; Sheffield: JSOT, 1981); B. **Peckham,** B. *The Composition ofthe Deuteronomistic History* (HSM 35; Atlanta: Scholars, 1985); B. **Porten,** «The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kgs 3-11), *HUCA* 38 (1967): 93-128; I. **Provan,** *Hezekiah and the Books of Kings* (BZAW172; Berlín: de Gruyter, 1988); A. **Rainey,** «Compulsory Labor Gangs in Ancient Israel», *IEJ* 20 (1970): 191-202; H. **Reviv,** «The History of Judah from Hezekiah to Josiah», *World History of the Jewish People* IV: 1:193-204; H. C. **Schmitt,** *Elisa: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischennordisraelitischen Prophetie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972); H. **Spieckermann,** *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Gottingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1982); M. A. **Sweeney,** *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel* (Oxford University Press, 2001); M. W. **Thompson,** *Situation and Theology: Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War* (Sheffield: Almond, 1982); J. **Trebolle,** «Le texte de 2 Rois 7:20-8:5 a la lumiére des decouvertes de Qumran (6Q4 15)», *RdQ* 13 (1988): 561-68; ídem. «Redaction, Recension, and Midrash in the books of Kings», *Bul Septuagint St* 15 (1982): 12-35; G. **von Rad,** «The Deuteronomic Theology of History in I and II Kings», *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: Oliver and Boyd, 1966): 205-21; R. S. **Wallace,** *Elijah and Elisha* (Eerdmans, 1957); M. **Weinfeld,** *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Oxford University Press, 1972); J. **Wevers,** «Exegetical Principies Underlying the Septuagint Text of I Kings ii.12-xxi.42», *OSt* 8 (1950): 300-322; C. **Whitley,** «The Deuteronomic Presentation of the House of Omri», *VT* 2 (1952): 137-52; J. **Whitney,** «'Bamoth' in the Old Testament», *TynBul* 30 (1979): 125-47; H. W. **Wolff,** «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», *ZAW* 73 (1961): 171-86; S. **Yeivin,** «The Divided Kingdom: Rehoboam-Ahaz/Jeroboam-Pekah», *World History of the Jewish People* IV:1:126-79; Z. **Zevit,** «Deuteronomistic Historiography in 1 Kings 12-2 Kings 17 and the Reinvestiture of the Israelian Cult», *JSOT* 32 (1985): 57-73.

Bibliografía selecta con referencia a la cronología de los reinos

W. F. **Albright,** «The Chronology of the Divided Monarchy of Israel», *BASOR* 100 (1945): 16-22; K. T. **Andersen,** «Die Chronologie der Konige von Israel und Judah», *StTh* 23 (1969): 69-114; J. **Barr,** *Biblical Chronology, Legend or Science?* (London: University of London, 1987); D. J. A. **Clines,** «Regnal year Reckoning in the Last year of the Kingdom of Judah», *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2 (1972): 9-34; S. **DeVries,** «Chronology, OT», *IDB* Sup, 161-66; J. **Hayes,** *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature* (John Knox, 1988); E. **Kutsch,** «Das Jahr des Katastrophe: 587 v. Chr: kristische Erwagungen zu neueren chronologischen Versuchen», *Bib* 55 (1974): 520:45; J. D. **Shenkel,** *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (HSM 1: Cambridge. Harvard University Press, 1968); H. **Tadmor,** «The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources», *World History of the Jewish People* IV: 1:44-60; E. **Thiele,** *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev. (Eerdmans, 1983); W. **Wifall,** «The Chronology of the Divided Monarchy of Israel», *ZAW* 80 (1968): 319-37.

Antecedentes históricos

El libro de Reyes relata la historia de Israel a partir de la transición de poder de David a Salomón (c. 931 a.C.; 1 R. 1:1-2:12) para concluir con la liberación del rey Joaquín de la prisión durante el cautiverio de Babilonia (562-561 a.C.; 2 R. 25:27-30).[20] El libro de Reyes se caracteriza por los mismos temas y vocabulario teológicos que se encuentran en Josué-Samuel, y estos libros, junto con Reyes, deberían verse como una única obra literaria. El relato de la transición en el poder de David a Salomón da continuidad al relato de Samuel de 2 Samuel 20.[21]

Por lo menos tres interrogantes han dominado las discusiones académicas acerca del libro: (1) ¿Quién escribió el libro? ¿Cómo vio la luz? ¿Y con qué propósito? (2) Las traducciones griegas antiguas difieren de manera significativa del TM en diferente grado. ¿Cuál es el texto confiable? (3) El autor o los compiladores de esta historia obviamente tenían particular interés por la cronología. Pero un examen a fondo sugiere que muchas de las anotaciones cronológicas en el libro parecen mutuamente contradictorias. ¿Cómo deben entenderse o evaluarse las anotaciones cronológicas?

La historia de la composición[22]

Alcance de las fuentes pentateucas. Por un tiempo durante el desarrollo y la preeminencia del análisis tradicional de la crítica de fuentes del Pentateuco (más que nada en la segunda mitad del siglo diecinueve), muchos intérpretes de Reyes pensaron

que podían identificar las fuentes pentateucas putativas también en los libros históricos. Muchos estudiosos pensaron que podían encontrar rastros de fuentes J (Yahvista) y E (Elohísta) en todo Jueces e incluso en Reyes. Sin embargo, el hecho de que los estudiosos que aplicaban este enfoque llegaban a conclusiones sumamente divergentes en cuanto al alcance y naturaleza de las fuentes, condujo a que la teoría cayera en descrédito. La influencia penetrante de Deuteronomio en Josué-Reyes no se podía compaginar fácilmente con el concepto de una unión más mecánica de fuentes que era la característica de la crítica más antigua de fuentes. Los intentos de rastrear las fuentes putativas del Pentateuco en los libros históricos ya ha caído en desuso. En lugar de la pequeña cantidad de fuentes narrativas continuas que identificaba la crítica tradicional de fuentes, estudios más recientes explican la amplia variedad de material que se encuentra en Reyes indicando que los compiladores-autores utilizaron una gran cantidad de fuentes independientes al escribir sus relatos, enfoques que se parecen más a los enfoques «de fragmentación» o «complementarios» respecto a la composición del Pentateuco.

Una doble redacción. Los estudiosos identifican los libros desde Josué hasta Reyes inclusive como la «Historia Deuteronómica» o la «Historia Deuteronomista» (HD). Estos libros contienen la huella de la influencia de Deuteronomio en su teología, temas y vocabulario.[23] Los estudios de la crítica han fechado Deuteronomio en la época de Josías. El libro de leyes que Josías descubrió en el templo (621 a.C.) requería la centralización del culto de Israel (Dt. 12), y por ello se arguyó que Deuteronomio en realidad se compuso como una forma de legitimar la centralización del poder tanto político como religioso en Jerusalén por parte de Josías. Si éste era el caso, se argüía entonces que un partidario de las reformas de Josías, una persona posiblemente implicada en la producción del Deuteronomio mismo, compuso una historia que mostraba cómo Josías había sido el rey ideal (Dt. 7:14-20), gobernando de acuerdo con el libro de la ley y siguiendo el ejemplo de David. El cisma había perturbado un reino unificado incluyendo tanto al Norte como al Sur. El historiador comenzó su historia de Israel después del cisma con la profecía de un hombre llamado Josías que enmendaría los males que Jeroboam había perpetrado (1 R. 13:2), y concluyó su relato mostrando cómo Josías lo había logrado (2 R. 23:15-20) y había restaurado la unidad del reino por medio de su ejercicio de autoridad en el Norte. Estas menciones de Josías son finales alrededor del período del reino dividido; constituyen una inclusión que se centra en él. Este enfoque en Josías y sus reformas deuteronómicas brindaron la ocasión para producir la edición inicial del libro.

Un historiador posterior que vivió en el período del exilio actualizó esta edición anterior del libro (1) proveyendo la historia que siguió a la reforma de Josías hasta la liberación de Joaquín de la prisión y (2) agregando sus preocupaciones interpretativas a la edición anterior. Este segundo editor-compilador se propuso brindar una explicación teológica del por qué se había producido el exilio. Una serie de pasajes

presuponen el exilio y la destrucción de Jerusalén, y se suelen atribuir al redactor de esta segunda edición del libro (1 R. 5:4; 9:1-9; 11:9-13; 2 R. 17:19-20; 20:17-18; 21:11-15; 22:15-20; 23:26-27; 24:2-4; 24:18-25:30). Aunque una serie de estudiosos habían anticipado antes esta hipótesis de «doble redacción», se ha modificado y recibido su expresión clásica en la obra de F. Cross (1973, 274-89) y de su discípulo R. Nelson (1981). En época más reciente I. Provan también ha sostenido una doble redacción del libro (véase lo más reciente en Sweeney y Knoppers). Provan concuerda en que la primera edición se escribió durante el reinado de Josías, y que la edición posterior se escribió durante el exilio; sin embargo, arguye que la primera edición incluía solo el relato hasta el reinado de Ezequías (1988, 171-73). Los estudiosos que propugnan dos ediciones o redacciones del libro suelen concentrarse en diferencias lingüísticas y temático-teológicas. HD^1 (la edición de Josías) enfatizaba la condición eterna e incondicional del pacto davídico (1 R. 2:4, 24; 3:6-7; 6:12; 8:15-26; 9:5; 11:12-13, 32-39; 15:4-5; 2 R. 8:19; 19:34; 20:6; 21:7-8) y, por tanto, su disfrute final en el reinado de Josías. HD^2 (la edición exílica), por otro lado, se escribió a la luz del exilio y enfatizaba tanto la vulnerabilidad de la nación debido al pecado del pueblo como la situación condicional del pacto (Dt. 17:20; 1 R. 2:4; 2 R. 17:7-23; 21:8b, 10-16). Quienes proponen una doble redacción también mencionan cambios en las notas estereotipadas de ascensión al poder y muerte.

Un solo historiador. M. Noth (1943; trad. al inglés, 1981) rechazó tanto la idea de que se podían encontrar huellas de las fuentes pentateucas en la HD como la idea de que hubo dos etapas diferentes en la composición de Reyes. Noth se sintió lo suficientemente impresionado con la uniformidad lingüística y temática de la HD como para sugerir que la HD fue el producto unificado de un solo autor que también contribuyó con Deuteronomio 1:1-4:43. Noth aceptó que este relato único continuo puede haber atraído agregados fragmentarios posteriores, pero no fueron relatos continuos, como lo plantea la crítica pentateuca, ni fueron tampoco estratos de redacción. En su lugar, un solo autor escogió de entre una amplia gama de fuentes, que aceptó y modificó en diversa medida. Este autor introdujo discursos en puntos clave de su relato (Jos. 12, 23; 1 S. 12; 1 R. 8) en los que personajes importantes recapitulan la historia nacional y ofrecen consejos en cuanto a las acciones del pueblo en el futuro. Su propósito al escribir fue explicar la retribución divina en el exilio. El autor fue mostrando cómo Dios había estado actuando en la vida de la nación, pero también advirtiendo al pueblo contra la desobediencia y la apostasía. Noth arguyó que la historia tenía una orientación esencialmente negativa, explicando el por qué del exilio, y no ofrecía esperanza o expectativa de regreso. Otros estudiosos han estado de acuerdo con Noth en que la HD es una historia unificada desde Josué hasta Reyes, pero han alegado que la historia sí muestra esperanza de un regreso a la tierra y al favor divino (Wolf 1961; von Rad 1966).

McKenzie (1991) reconoció la tendencia de algunas teorías de análisis de

composición a degenerar hacia estratos de composición cada vez más complejos. Siguiendo a Cross, arguyó en pro de una edición de la HD en la época de Josías que se complementó con amplios agregados pos-Dtr (p. ej., 1 R. 1:3, 17-19, 20, 22; 2 R 2; 3:4-8:15; 13:14-25). Estos agregados, sin embargo, en opinión de McKenzie (1991, 135-45), no presentan la coherencia estilística ni temática que hubiera permitido atribuirlos a un solo redactor; son más bien inserciones misceláneas *ad hoc* por parte de una serie de escribas posteriores. Aunque en un sentido se podría considerar que McKenzie siguió a Noth en afirmar la unidad esencial de la HD, lo hizo en efecto convirtiendo a HD^2 en innumerables fragmentos más pequeños y desconectados.

McConville (1989) propone que Reyes es una composición unificada. Advierte en contra de utilizar las tensiones teológicas temáticas en Reyes como claves para estratos en la redacción. En su lugar, propone (33) que la HD muestra un abismo cada vez mayor entre la promesa de la tierra y su cumplimiento real en la experiencia de Israel. Debido a su constante desobediencia, la nación pierde su derecho a la tierra y queda sujeto a juicio. Según McConville, el libro de Reyes describe el creciente fracaso de reinados defectuosos. A medida que va desarrollándose el libro, se menciona cada vez menos la promesa divina, y por el contrario, se presta más atención a la naturaleza condicional de dicha promesa. McConville identifica una creciente discrepancia entre expectativa y cumplimiento, de manera que el libro, en lugar de esperar la salvación para Judá gracias a su rey davídico, lleva al lector a esperar lo opuesto. La piedad de reyes reformadores fue cuando más temporal e ineficaz en cuanto a sacar a la nación del curso que seguía. La misma constante espiral descendiente que caracteriza el libro de Jueces define también el libro de Reyes; junto con esta espiral descendiente, hay la continua oferta de gracia divina al que se arrepienta.

Un círculo deuteronómico. Otros estudiosos percibieron una historia de la composición más compleja que una doble redacción o un solo autor. El libro de Reyes se desarrolló dentro de una «escuela» o «círculo» deuteronómico. Primero estos portadores de tradición produjeron un documento histórico básico. Una generación posterior con la misma filosofía de la historia agregó las historias sobre los profetas, y otra generación todavía más posterior agregó material orientado hacia temas de cumplimiento de la ley (Jones 1984, 1:42-43). ¿Quiénes fueron estos portadores anónimos de tradición? Los estudiosos no se han puesto de acuerdo. Algunos los han identificado como levitas o facciones del sacerdocio de Jerusalén; otros consideran que fueron profetas, en tanto que otros sugieren que fueron consejeros y hombres sabios de la corte real de Jerusalén (Jones 1984, 1:44-46). Otros arguyen que no procedían de un solo grupo social o profesional, sino más bien de todos los segmentos de la sociedad israelita, cada uno de los cuales preservaba los intereses propios aunque unidos como movimiento debido a una filosofía común de la historia. Estos estudiosos que defienden este enfoque alegan que explica tanto la unidad como la diversidad en Reyes. La debilidad mayor de este enfoque es que las etapas y compiladores siguen

siendo sumamente amorfos e indefinidos; es un intento de explicar algo desconocido (la historia de la composición de Reyes) con otro desconocido (una «escuela» o «círculo»). Es una admisión tácita de que el enigma de la historia de la composición de Reyes no se puede resolver fácilmente. Quizá el más importante resultado positivo del enfoque es reconocer la presencia de una influencia deuteronómica en Israel durante un largo período de tiempo anterior a la época de Josías.

Resulta claro que el autor o autores-compilador o compiladores de Reyes utilizaron una amplia gama de recursos. Las «crónicas de los reyes de Judá» (p. ej., 1 R. 14:29; 15:7; 2 R. 8:23; 12:29; 14:18; 24:5), «las crónicas de los reyes de Israel» (p. ej., 1 R. 14:19; 15:31; 2 R. 1:18; 10:34; 13:8, 12) y «el libro de las crónicas de Salomón» parecen haber sido las fuentes principales. El hecho de que el escritor refiera al lector a estos otros materiales es indicio de que, de manera consciente, era selectivo acerca de su material y no estaba tratando de ser exhaustivo (Jones, 1984, 1:47). Estas citas de fuentes son indicadores de género que el escritor de Reyes quiere que sirvan para entender que su obra es tan histórica como sus fuentes. Es probable que también se utilizara material de fuentes adicionales, aunque no se citen. Por ejemplo, las extensas historias de las vidas de Elías y Eliseo (1 R. 17-2 R. 6; 13:10-21) probablemente no formaron parte de las al parecer «crónicas» oficiales que utilizó el historiador. Las historias de Elías y Eliseo pueden haber provenido de alguna obra profética por lo demás desconocida. Por otro lado, el énfasis en el baalismo que floreció bajo los omridas podría sugerir que las historias de Elías y Eliseo se escribieron primero como parte de una obra que legitimaba el golpe de estado de Jehú y su supresión del baalismo (2 R. 9-10). Esta especulación resulta interesante, pero no podemos confiar gran cosa en los resultados. Los enfoques en cuanto a Reyes que lo consideran como el producto de un solo autor por lo menos tienen el resultado casual de centrar la atención en la forma final del texto y no en el atolladero de insolubles que conlleva la historia de su composición.

Los textos variantes

Las diferencias entre el Texto Masorético, las traducciones y revisiones griegas y los hallazgos de manuscritos en Qumrán sugieren que hubo una cierta fluidez en el texto de Reyes con anterioridad a la prominencia del Texto Masorético como la tradición textual aceptada para el Antiguo Testamento. Más que ver las diferencias como variaciones exclusivamente secundarias respecto a la tradición que representaba el TM, algunos estudiosos han identificado algunas variantes como parte de una tradición textual que precede a la tradición que representa el TM. Es sobre todo el descubrimiento de textos fragmentarios de Samuel en Qumrán que ocupa un lugar destacado en esta discusión. En Qumrán por lo menos un texto hebreo fragmentario de Samuel ($4QSam^{b}$) parece representar una tradición textual que utilizaron traductores y revisores de la Septuaginta. Esto significaría que los traductores de la Septuaginta no

estaban necesariamente editando sus fuentes, sino más bien siguiendo un texto alternativo al que representaba el TM. Este hecho ha producido en general una evaluación más positiva de otras variantes griegas respecto al TM, en especial las conservadas en la recensión luciánica. Shenkel (1968) argumenta que las variaciones en las notas cronológicas en el Griego Antiguo y en la recensión luciánica concuerdan en gran parte en contra del TM en 1 Reyes. Sin embargo, en 2 Reyes el Griego Antiguo refleja la recensión proto-teodosiana (*kaige*), que concuerda en gran parte con el TM, mientras que la recensión luciánica parece conservar la cronología de la traducción del Griego Antiguo, basada en un texto de Reyes que varía respecto al TM.

En otros casos los traductores de la Septuaginta y revisores posteriores ofrecieron exégesis secundarias del texto hebreo que condujeron al reordenamiento y reinterpretación de algún material (véase Jones 1984, 1:7; Gooding 1967, 1969, 1972; Klein 1973, 1973). Extensos agregados en el relato de la Septuaginta referente a los reinados de Salomón y Jeroboam (los así llamadas misceláneos, 3 Reyes 2:35a-o; 2:46a-l; 12:24a-z) representan adornos midrásicos en tomo a la sabiduría y esfuerzos de Salomón para desacreditar más a Jeroboam.

El orden de los capítulos en 1 Reyes 20-21 también se invierte en la Septuaginta, lo cual representa posiblemente un cambio secundario para consolidar los relatos de las guerras con Arán.

En resumen, resulta claro que es arriesgado generalizar respecto a las variantes textuales de Reyes. Algunas pueden reflejar evidencia textual anterior al TM, en tanto que otras son la edición secundaria de traductores y revisores. Cada variante debe ponderarse por sí misma.

Las notas cronológicas

La cronología es la espina dorsal de toda narración histórica; en realidad, sin una cronología confiable, la historia se vuelve decididamente invertebrada. Los escritores-compiladores de Reyes mostraron un marcado interés por la cronología. La información cronológica adopta por lo menos tres formas en el libro. (1) Las notas sobre la ascensión de un rey en un reino se suelen sincronizar con el año en el que estaba reinando un contemporáneo en otro reino calculado a partir de su ascensión al trono. Por ejemplo, leemos que Zimri llegó a ser rey por una semana en el año setenta y dos de Asá (1 R. 16:15), o que Jorán, hijo de Josafat, comenzó su reinado en el quinto año de Jorán, hijo de Acab (2 R. 8:16). (2) Las notas sobre ascensión suelen mencionar la duración del reinado del rey. Por ejemplo, Jorán reinó por ocho años (2 R. 8:17) y su padre Josafat gobernó por veinticinco años (1 R. 22:42). (3) De manera periódica eventos en uno de los reinos se sincronizan con eventos que ocurrieron en otras naciones. Por ejemplo, la campaña del faraón Sisac en Judá e Israel tuvo lugar en

el quinto año de Roboán (1 R. 14:25), y Asiría envió al exilio al reino septentrional en el noveno año de Oseas (2 R. 17:6).

Al trabajar con las abundantes notas cronológicas en Reyes, suele ser útil distinguir entre cronología relativa y absoluta. La cronología relativa trata de encontrar sentido en los datos cronológicos como aparecen en el libro; los eventos se sincronizan en función de eventos en otro reino u otras tierras. La cronología absoluta trata de vincular los datos relativos a puntos fijos en el calendario gregoriano o algún otro calendario que se utilice en la actualidad en el mundo. En el caso de datos cronológicos extrabíblicos, dos fuentes primordiales proporcionan una cronología absoluta bastante segura para el primer milenio a.C. (1) El astrónomo griego Ptolomeo, quien vivió en Alejandría en el siglo segundo d.C., en su *Almagesto* estableció la duración del reinado de reyes del antiguo Oriente Próximo desde su propio tiempo hasta remontarse al 747 a.C. Incluyó observaciones solares, lunares y planetarias que le permitieron correlacionar sus fechas con un calendario absoluto. (2) Los reyes asirios durante sus reinados asignaron nombres a años con nombres de personas que querían honrar; la persona cuyo nombre se asignaba a un año dado era el *limmu* o epónimo de ese año. Estas listas de epónimos contienen referencias a eventos importantes y a algunos eclipses y, por tanto, pueden vincularse a una cronología absoluta mediante cálculos astronómicos. Las listas *limmu,* cuando se combinan entre sí, proporcionan las duraciones de los reinados de reyes asirios desde el 649 a.C. hasta remontarse al siglo décimo a.C. Por fortuna estas listas se superponen al canon ptolemaico en un siglo y sirven para corroborar mutuamente la integridad de estos registros desde extremos opuestos de la Media Luna fértil.

Sin embargo, a pesar de la abundancia de datos cronológicos tanto de la Biblia misma como de fuera de ella, ha seguido siendo escurridizo llegar a un esquema coherente para la cronología del libro. Muchas de las notas cronológicas parece que se contradicen abiertamente a sí mismas. Por ejemplo, se dice que Ocozías de Judá había ascendido al trono en el año once de Jorán de Israel (2 R. 9:29) y también en el doce (8:25). Jorán de Israel comenzó a reinar en el año dieciocho de Josafat de Judá. Esta fecha requeriría que Jorán de Judá hubiera comenzado a reinar antes de Jorán de Israel, pero según 2 Reyes 8:16, Jorán de Judá ascendió al trono en el quinto año de Jorán de Israel (Thiele 1983, 36). Si se suman la totalidad de las duraciones de reinos atribuidos a reyes de Judá e Israel, se plantean otros problemas. Por ejemplo, Ocozías de Judá y Jorán de Israel murieron ambos más o menos al mismo tiempo durante el golpe estado de Jehú. Pero si se suman la totalidad de los reinos para los reyes durante el cisma hasta este punto, en el sur la suma es 95 años, mientras que en el norte supera algo los 98 años. De igual modo, la caída del reino septentrional en el año nueve de Oseas se sincroniza con al sexto año de Ezequías (2 R. 18:10). Sumando los totales para los reinados de Jehú en Israel y Atalía en Judá hasta la caída del reino septentrional se llega a 143 años y 7 meses en Israel, pero a 166 años en Judá (Thiele 1983, 36-37).

Debemos responder a una gran cantidad de preguntas para poder desentrañar el enigma de la cronología de la época de los reinados. ¿Fue el sistema para contar los años de reinado el mismo en ambos reinos o siguieron sistemas diferentes? ¿Siguió siendo el mismo el método para registrar datos cronológicos durante toda la historia de alguno de los reinados, o cambió en algún momento? Si se utilizaron sistemas diferentes, ¿cómo habrían registrado los escribas en un reino los años de un rey en otro reino? ¿Qué sistema pueden haber utilizado los compiladores-editores posteriores del libro? ¿Hubo algún *interregno* (períodos sin rey) en alguno de los reinos, o hubo corregencias? ¿Cuándo comenzaba el nuevo año? ¿Se redondeaban los años? De ser así, ¿en qué forma, hacia arriba a hacia abajo? ¿Qué se puede decir de la evidencia de tradiciones textuales divergentes en las notas cronológicas en el Texto Masorético y en la Septuaginta y sus revisiones (véase antes, «Los textos variantes»)?

El espacio no nos permite un análisis completo de estos puntos. Numerosos libros y artículos han tratado estos temas. Unas pocas observaciones tendrán que bastar para nuestros fines.

Los grandes imperios (en Mesopotamia y Egipto) que rodeaban a Israel siguieron prácticas diferentes para calcular la duración de un reinado. En Egipto, se antedataba, lo cual significaba que el primer año de gobierno de un rey se contaba a partir del mes de su subida al poder hasta el nuevo año. Sobre esta base, si un faraón subía al trono en el onceavo mes del año, el primer año de este mandato consistía solo de un mes, y el segundo año de su gobierno comenzaba con el nuevo año. En teoría hubiera podido estar solo dos meses en el trono, pero ya hubiera sido el segundo año de su reinado. En Mesopotamia, la práctica era posdatar. En este sistema, el período entre la subida al trono del rey y el nuevo año era «el año del comienzo del reinado» y el primer año solo comenzaba con el nuevo año. Según esto, si un rey subía al trono poco después del año nuevo, en teoría podría haber estado en el trono veintitrés meses y todavía encontrarse en el primer año de su mandato. Parece seguro que en momentos de sus respectivas historias, los reinos de Israel y Judá divergieron en cuanto a la práctica que siguieron. Israel parece haber seguido la práctica de Egipto, lo cual no sorprende, ya que Jeroboam I se había refugiado en él durante el gobierno de Salomón (1 R. 11:40; 12:2). El sistema de antedatar se conoce en Reyes (2 R. 25:27) y pudo haberse utilizado en Judá. Thiele argumenta que los reinos alternaron sus sistemas de datar; este hecho le permite explicar algunas discrepancias.

También hay cierta incertidumbre en cuanto al comienzo del nuevo año en Judá e Israel. La Misná (*Rosh ha-shanah* 1:1) distingue entre un Año Nuevo real («año nuevo para reyes») que comenzaba en la primavera en el mes Nisán y un Año Nuevo calendario («año nuevo para años») que comenzaba en el otoño en el mes de Tisri. Los estudiosos sospechan que también se conocían en el Israel antiguo dos Años Nuevos diferentes, pero difirieron mucho en cuanto al impacto que esto pudo haber tenido en los registros cronológicos de los reinos (Jones 1984, 1:16-17). Thiele argumentó que

por lo menos durante algunos períodos Israel comenzó su año de reinado con Tisri y Judá con Nisán.

Muchas de las discrepancias en las notas cronológicas del TM se pueden resolver si se aceptan una serie de corregencias en los reinos. Al superponer la cantidad de años asignados a dos reyes, se puede reducir la cantidad total de años transcurridos. Thiele arguye que se mencionan específicamente tres corregencias: (1) Omrí y Tibni fueron reyes al mismo tiempo (1 R. 16:21), (2) como lo fueron Joás y Josafat y (3) Jotán y Azarías/Uzías, debido a la lepra del segundo (2 R. 15:5). Thiele sugiere también cinco corregencias más con las consiguientes fechas dobles y reinos superpuestos, aunque sin poderlo corroborar con el texto bíblico mismo. Utilizando este recurso cuando conviene, Thiele puede explicar las cifras en el TM sin recurrir a la evidencia de textos alternos en las traducciones griegas. Queda, sin embargo, la impresión de que Thiele ha multiplicado los casos de corregencias para reconciliar su sistema con las fechas del TM más que para seguir la evidencia dentro del texto mismo.[24]

En conjunto, las notas cronológicas en Reyes siguen siendo algo enigmáticas. Sin embargo, los registros egipcios y mesopotámicos ofrecen una cronología bastante sólida para muchos eventos en el período de los reinos. Estas fuentes establecen las fechas siguientes: (1) Acab participó en la batalla de Qarqar en el 853 a.C. (2) Jehú pagó tributo a Salmanaser III en el 841. (3) Joás de Israel pagó tributo a Adad-nirari III en el 796. (4) Se sabe de tres reyes que pagaron tributo a Tiglatpileser: Menajem en el 738, Acaz en el 733/32 y Oseas en el 731. (5) Samaría cayó en manos de Salmanaser V en el 722. (6) El faraón Neco se enfrentó a Josías en Megido en el 609. (7) Las Crónicas Babilónicas fechan la actividad del ejército de Nabucodonosor en Siria-Palestina. (8) La caída de Jerusalén ocurrió en el 587/86. (9) Amel-Marduk (Evil-merodac) ascendió al trono en el 562.

A pesar de los problemas y perplejidades que plantean las notas cronológicas, es importante no olvidar la función literaria y canónica de estas notas en el libro de Reyes. Childs (1979, 297-300) hace tres observaciones al respecto. (1) Las notas cronológicas establecen una secuencia en la experiencia histórica de Israel. Proporcionan un esquema de continuidad entre la época del autor y el pasado de la nación. (2) Al incluir datos cronológicos de ambos reinos, la historia de Israel adquiere un carácter exhaustivo que establece una interrelación de los reinos y abarca a todo el pueblo de Dios. (3) Al sincronizar con eventos fuera de los dos reinos, estas notas también relacionan la experiencia de Israel con la historia del mundo exterior. Aunque siguen sin resolverse muchos problemas respecto a la cronología de Reyes, resulta claro que las notas cronológicas son un recurso importante para estructurar la historia que el libro narra.

Análisis literario

Después de su relato del reinado de Salomón (1 R. 2:12-11:43), el escritor narra

eventos en torno al cisma (1 R. 12-14). La mayor parte de la narración se dedica entonces a una historia de los dos reinos en la que el autor alterna entre relatos de los reinados superpuestos de los reyes en cada reino (1 R. 15-2 R. 17). El relato del reinado de un rey en un reino va seguido cada vez de relatos del reinado del rey o de los reyes en el otro reino que subieron al trono durante el reinado del primero. Por ejemplo, el relato del reinado de Asá en Judá (1 R. 15:9-24) va seguido de los reinados en el norte de Nadab, Basá, Elá, Zimri, Omrí y Acab (15:25-16:34), todos los cuales subieron al trono durante el reinado de Asá. El reinado de Josafat (1 R. 22:41-50, el rey que sucedió a Asá en Judá, se incorpora solo después de la muerte de Acab. Los ciclos narrativos entre reinados en el norte y en el sur se mantienen hasta que el reino septentrional va al exilio de mano de los asirios. Judá sigue solo en el sur como el sucesor espiritual de los reinados de Israel (2 R. 18-25), y se relata su historia hasta la conquista de Babilonia, la destrucción de Jerusalén y la liberación de Joaquín de la cárcel durante el cautiverio.

Los relatos para los reinados de reyes individuales se presentan con un marco que le da al libro gran parte de su carácter literario peculiar. El marco para cada reinado consiste en una nota introductoria y una nota final. Estas notas varían algo entre reinados y difieren entre Judá e Israel, pero es bastante coherente su repertorio estándar de elementos.

Notas introductorias. (1) Nota sobre ascensión: mientras se da la coexistencia de los dos reinos, la ascensión de un rey en un reino se sincroniza con el año de inicio de reinado de su contemporáneo en el otro reino. (2) Edad: para los reyes de Judá, se informa cuál es su edad en el momento de ascender al trono. (3) Duración del reinado: esta cifra total incluye los años de alguna posible corregencia. Para los reyes de Israel, también se suele especificar la ubicación de la capital real. (4) Linaje: para los reyes de Judá se da el nombre de la madre del rey, hecho que refleja la continuidad de la sucesión davídica en Judá. En Israel, por otro lado, se suele dar el nombre del padre del rey. (5) Evaluación teológica o moral: estas valoraciones de la piedad del rey suelen seguir una fórmula; véase luego en «Mensaje teológico». Esta valoración teológica básica a menudo va seguida de una elaboración narrativa para demostrar su validez, (p. ej., 1 R. 15:12-15; 22:53).

Notas finales. Cita de la fuente: otras fuentes disponibles para más información; véase «La historia de la composición» antes, bajo «Antecedentes históricos». El escritor a menudo incluye referencias breves a otros eventos o logros interesantes durante el reinado; aunque en Reyes no se elaboran, el escritor de Crónicas suele ofrecer más comentarios sobre estos elementos. (2) Nota necrológica: se informa de la muerte del rey. Para los reyes de Judá, esto suele ir seguido de referencias a su entierro, información que no se incluye para los reyes de Israel. (3) Nota sobre la sucesión: tanto para los reyes de Judá como para los de Israel sin informar del nombre del hijo del rey que sucedió a su padre, a no ser, como ocurre a menudo en Israel, que

hubiera un usurpador.

El escritor de Reyes se preocupa por demostrar la continuidad de la dinastía davídica en Judá como prueba de la fidelidad de Dios a sus promesas (2 S. 7). Por esta razón, está ausente en el caso de Atalía todo el marco característico, por cuanto no se la consideró entre los gobernantes de Judá sino más bien como usurpadora y entrometida.

Entre estas notas introductorias y finales el escritor-compilador de Reyes ha incorporado una amplia gama de materiales. Se recuerda a los reyes por al menos un incidente importante que ocurrió durante su reinado, casi siempre en conexión con alguna acción militar (p. ej., 1 R. 14:25-28; 15:16-22; 2 R. 13:4-7), aunque no siempre (p. ej. 1 R. 16:24).

Mensaje teológico

Cuando uno curiosea en una librería de ocasión, podría escoger un libro sobre historia universal. Si este libro no tuviera ni página con el título ni información sobre la publicación, ¿cómo se determinaría en qué fecha se escribió? Quizá la mejor forma sería ir a las últimas páginas del texto. Si el libro concluyera hablando de «la gran guerra» y de «la guerra para acabar con todas las guerras» y no entrara a describir los eventos de la Segunda Guerra Mundial, resultaría probablemente acertado suponer que este libro sobre historia mundial se escribió algo después de 1917 y antes de 1940. Nadie escribiría una historia universal sin incluir a la Segunda Guerra Mundial.

Reyes es un libro anónimo. Pero el procedimiento descrito ayuda a determinar la época en que fue escrito. El libro concluye (2 R. 25:27-30) describiendo la liberación de Joaquín de la cárcel en el año en que Amel-Marduk (562 a.C.) subió al poder. No indica que estuviera consciente del edicto de Ciro que envió a los judíos deportados de vuelta a Jerusalén para que reconstruyeran la ciudad y el templo (2 Cr. 36:22-23; Esd. 1:2-4). Este hecho, junto con la preocupación del libro por el exilio (véase antes «Historia de la composición: Una doble redacción»), deja establecido el hecho de que el autor-compilador del libro, en su formato actual, vivió durante el período del exilio mismo (586-539 a.C.).

Cualquier historiador escoge sus datos en función tanto de su propia filosofía de la historia como de las necesidades percibidas de su audiencia. ¿Qué asuntos habrían sido particularmente importantes para los exiliados?

Gran parte de la fe de Israel en el período pre-exílico se basaba en las dos promesas de Dios: (1) su selección de Jerusalén como lugar para morar, y (2) sus promesas a David de una dinastía perdurable. La historia había refrendado la confianza nacional en estas promesas. La dinastía de David había perdurado por más de tres siglos. Un siglo antes Dios había confirmado su selección de Sion al intervenir para dispersar a los ejércitos de Asiria que habían atacado a Ezequías en Jerusalén (2 R.

18:13-19:37). Para los exiliados, sin embargo, estas promesas sonaban a vacías. En Jerusalén no había un rey que gobernara; el sucesor legítimo al trono había sido llevado en cautiverio (2 R. 24:8-17). El templo en Jerusalén había sido reducido a cenizas. ¿Había fracasado Dios? ¿No era capaz de cumplir sus promesas? ¿Era Marduk, el dios de los babilonios, más poderoso que Yahvé de Israel?

El escritor de Reyes se dedica a explicar el exilio y la destrucción de Judá en una forma que ayudaría a rescatar la fe del pueblo frente a tales interrogantes. Una lectura rápida del libro da la impresión de que Reyes no es sobre todo una historia optimista, sino más bien que narra una espiral hacia abajo. ¿Por qué debería ser así? En parte, por lo menos, es porque el escritor le está diciendo a Israel que el exilio no fue el resultado de un fracaso por parte de Dios, sino más bien, que Dios había actuado para confirmar su santidad al juzgar a la nación por sus transgresiones. El exilio no mostró que Yahvé carecía de poder, sino lo contrario: era la prueba de que era Señor de la historia y que los ejércitos de Babilonia estaban simplemente cumpliendo sus órdenes. La Historia Deuteronómica es en gran parte una historia del fracaso de una nación en cumplir su pacto con Dios, «desde el día en que sus antepasados salieron de Egipto hasta hoy» (2 R. 21:15), el pueblo había provocado a Dios con su desobediencia hasta que les decretó el desastre.

En ese sentido, podríamos pensar que el libro de Reyes es otro ejemplo de teodicea. La teodicea es literatura que trata de justificar la forma en que Dios ha tratado a su pueblo; reivindica la naturaleza divina frente al mal. Solemos pensar en Job en relación con esto. Job tenía ciertas expectativas acerca de la naturaleza de Dios, en particular la forma en que recompensaría a una persona justa. Pero lo que Job esperaba de Dios y lo que experimentó en su familia y en su propio cuerpo entró en conflicto con la expectativa. De igual modo Judá en el período pre-exílico tardío tenía ciertas expectativas respecto a Dios basado en esas dos promesas, pero su experiencia defraudó sus expectativas. Al igual que Job se escribió para justificar la forma en que Dios había tratado a una persona, así Reyes justifica las acciones de Dios hacia una nación.

Con el fin de mostrar que el exilio fue el producto de la desobediencia de la nación, el escritor de Reyes adopta un programa literario preciso. Toma leyes que son exclusivas del libro de Deuteronomio como los lentes a través de los cuales valora la historia de la nación. En este sentido, Reyes es de manera diáfana «historia deuteronómica». A continuación, algunas de las leyes en Deuteronomio que desempeñan un papel destacado en Reyes.

Centralización del culto (Dt. 12)

El libro de Deuteronomio se enmarca en el límite de la Tierra Prometida, exactamente antes de que fuera a comenzar la conquista de la tierra. Preparó a la nación para la vida sin Moisés y para los cambios que acompañarían el ingreso de la

nación a la herencia que Dios había provisto. Durante la travesía del desierto Israel había dado culto en un altar portátil; recogían y trasladaban el tabernáculo cuando la nación se desplazaba. Sin embargo, una vez ingresaran a la tierra prometida, Dios escogería un lugar para habitar (Dt. 12:15), e Israel tenía que llevar a ese lugar sacrificios, ofrendas y dones (vv. 5-7). Ya no seguirían haciendo lo que quisieran en los lugares donde se encontraran (vv. 8-14), sino que harían ofrendas en el lugar que Dios escogiera. Todos los otros lugares de culto que utilizaron los habitantes anteriores de la tierra debían ser destruidos (vv. 1-4).

Cuadro 8

Los pecados de Jeroboán y de los Reyes de Israel

Jeroboán:	1 Reyes 11:26, 28, 29, 31; 12:26, 31; 13:1, 4, 33, 34; 14:16
Nadab:	1 Reyes 15:29-30
Basá:	1 Reyes 15:34; 16:2-3, 7
Zimri:	1 Reyes 16:19
Omrí:	1 Reyes 16:26
Acab:	1 Reyes 16:31; 21:22; 22:52
Jorán:	2 Reyes 3:3; 9:9
Jehú:	2 Reyes 10:29, 31
Joacaz:	2 Reyes 13:2, 6
Joás:	2 Reyes 13:11, 13; 14:16
Jeroboán II:	2 Reyes 14:24
Zacarías:	2 Reyes 15:9
Menajem:	2 Reyes 15:18
Pecajías:	2 Reyes 15:24
Pecaj:	2 Reyes 15:28
Declaración resumen:	2 Reyes 17:21
Josías:	2 Reyes 23:15

El autor de Reyes utiliza esta ley concreta para crear la médula de su valoración teológica de los reyes de Israel y Judá. Una vez que el reino se había dividido en norte y sur, casi el primer acto de Jeroboán en el norte fue erigir santuarios rivales en Dan y Betel con el fin de desviar las inclinaciones religiosas de las tribus septentrionales de Jerusalén, lugar que Dios había escogido (1 R. 12:25-30). Esta trasgresión al comienzo mismo del reino septentrional se utiliza para medir casi todos los reyes subsiguientes de Israel (véase el cuadro 8). Casi todos son condenados por seguir «el mal ejemplo de Jeroboán» (1 R. 16:18). Por el contrario, a Omrí, quien fue quizá el rey más capaz que jamás hubiera tenido el reino septentrional, se le dedican apenas seis versículos, dos de los cuales se ocupan de sus trasgresiones al seguir la práctica de Jeroboán (vv. 25-26). Resulta claro que el escritor de Reyes no estaba demasiado preocupado por los éxitos

militares o políticos de los reyes, sino más bien por la fidelidad personal del rey al mandato de Dios.

Cuadro 9

Los lugares altos en Reyes

Salomón:	1 Reyes 3:2-4; 11:7
Jeroboán (primer rey del Norte):	1 Reyes 12:31-32; 13:2, 32-33
Roboán:	1 Reyes 14:23
Asá:	1 Reyes 15:14
Josafat:	1 Reyes 22:43
Joás:	2 Reyes 12:3
Amasías:	2 Reyes 14:4
Azarías/Uzías:	2 Reyes 15:4
Jotán:	2 Reyes 15:35
Acaz:	2 Reyes 16:4
Oseas (último rey del Norte):	2 Reyes 17:9, 11, 29, 32
Ezequías:	2 Reyes 18:4, 22
Manasés:	2 Reyes 21:3; 23:5
Josías:	2 Reyes 23:8-9, 13, 15, 19-20

Se pensaría que la obediencia al mandato acerca del culto centralizado sería fácil en el reino meridional, porque, después de todo, el templo de Jerusalén estaba situado en la capital del reino meridional. ¿Qué podría rivalizar con el templo en el afecto religioso de Judá? Pero ¡ay!, hubo muchos rivales. Aunque Deuteronomio 12 ordenó la destrucción de todos los santuarios y otros sitios de culto cananeo, siguieron floreciendo santuarios que competían con el templo de Jerusalén. Aunque a Salomón Dios le dio sabiduría en Gibeón, el escritor de Reyes solo es consecuente consigo mismo cuando presenta con ciertas reservas el viaje a ese gran santuario (1 R. 3:3-4). Los santuarios se robaron el corazón de Salomón mismo (11:7-13) lo que le llegó a costar el reino. Quienes sucedieron a Salomón también cayeron en la seducción, hasta que, en última instancia, el mismo reino de Judá fue destruido. Del mismo modo que los altares rivales de Jeroboán los utilizó el autor para medir a los reyes de Israel, así los santuarios se convirtieron en el patrón para medir a los reyes de Judá. Dos de los reyes (Ezequías y Josías) lo hicieron bien: no solo fueron fieles al templo de Jerusalén, sino que también eliminaron los santuarios. Otra media docena hizo personalmente lo que era justo a los ojos del Señor, pero los santuarios siguieron floreciendo durante sus reinados. La mayor parte de los restantes participaron en los cultos que florecían en los santuarios (véase el cuadro 9).

Este solo mandato de rendir culto a Dios en el lugar que él escogió se utilizó para medir el reinado de casi todos los reyes de Israel y Judá. Los resultados fueron desalentadores, y con el tiempo Dios le quitaría el templo a su pueblo.

La monarquía

Llegaría el día cuando Israel pediría un rey, y ahí, al otro lado del Jordán, Moisés da instrucciones y legislación acerca de cómo funcionaría la monarquía en Israel (Dt. 17:14-20). Fue una buena elección llamar al libro «Reyes», porque es una historia de esta institución en Israel y Judá. Para el libro de Reyes son importantes por lo menos dos rasgos fundamentales de las provisiones en Deuteronomio 17. Primero, el rey tiene el encargo de la decisión acerca de la orientación religiosa básica de la nación (vv. 18-19). El libro de Reyes describe lo que los reyes de Israel y de Judá hicieron al respecto. Fue sobre todo Josías quien gobernó de acuerdo con un rollo de pergamino que contenía una copia de la ley (2 R. 22:8-23:25). Segundo, nótese que la continuidad del reino y de la sucesión dinástica en Israel está vinculada a la fidelidad de los reyes. Solo por medio de una vida de obediencia reinarían por largo tiempo sobre el reino de Israel (Dt. 17:20). Con el paso del tiempo la infidelidad de los reyes tanto de Israel como de Judá haría que cayera el desastre sobre ambos reinos.

La influencia de Deuteronomio sobre Reyes también se constata en la cita virtual de Deuteronomio 17:16-17 como descripción de las condiciones durante el gobierno de Salomón (1 R. 4:26; 9:19; 10:14-28; 11:3). La preocupación por la monarquía también es tema importante en los primeros libros de la HD: los reinos de Saúl y de David se describen en Samuel, y otros pasajes plantean la pregunta de si es deseable tener un rey (Jue. 9; 18:1; 19:1; 21:25; 1 S. 8; 12:13-15).

La eficacia de la palabra profética (Dt. 18:9-22)

Una serie de pasajes en el Pentateuco mencionan a profetas (Gn. 20:7; Éx. 4:15-17; 6:28-7:2; Nm. 12:1-8; Dt. 13:1-5 (TM 2-6)), pero es solo en Deuteronomio 18:21-22 que se define como prueba de un verdadero profeta que se cumplan o no sus profecías. El poder y cumplimiento de la palabra profética es tema frecuente en Reyes (p. ej., 1 R. 13:1-2, 5, 21, 26, 32; 15:29; 2 R. 1:17; 7:1; 9:26, 36; 10:17). Para un público que había sido testigo de lo que parecía ser el fracaso de las promesas de Dios, el escritor se preocupa en asegurarles que la palabra del Señor siguió siendo poderosa y veraz. En cuanto a esto, el exilio mismo había mostrado no que Dios no había cumplido su palabra, sino que había hecho lo que había advertido a la nación que haría. Había enviado contra ellos a los ejércitos de Babilonia, Aram, Moab y Amón «para destruir el país, según la palabra que el SEÑOR había dado a conocer por medio de sus siervos los profetas» (2 R. 24:2). Más que socavar la confianza en las promesas

de Dios, el exilio debía dejar establecida esa confianza. Dios siempre había estado activo en la historia de Israel para confirmar su palabra y promesas, y esto no era menos verdad en los eventos que condujeron a la destrucción de Jerusalén.

El cumplimiento de las maldiciones por violar el pacto (Dt. 18:9-22)

Moisés fue el profeta modelo y el fundador de la institución profética en Israel (Dt. 18:15, 18). Si las palabras de los profetas se hicieron realidad, ¡cuánto más las palabras de Moisés! Hacia el final del Deuteronomio hay un capítulo que enumera las bendiciones que acompañarían a la vida de Israel si cumplía el pacto con Dios (28:1-14) y las maldiciones que les sobrevendrían como consecuencia de la desobediencia (Dt. 28:15-68). Parece que el escritor de la Historia Deuteronómica trató a propósito de demostrar la realización histórica de estas maldiciones en la vida de la nación: enfermedad (28:21-22; 2 S. 24), sequía (28:23-24; 1 R. 17-18), canibalismo (28:53-57; 2 R. 6:24-30), y quizá lo más importante, exilio y derrota (28:36-37, 49-52; 2 R. 17:24-32; 25:18-24). Josías estaba preocupado de que todas las maldiciones escritas en el libro de la ley fueran a ocurrir; Huldá le aseguró que no iban a darse durante la vida del rey, sino después de su muerte (2 R. 22:11-20). El exilio no debería haber resultado una sorpresa para Israel; el escritor de Reyes recuerda a sus lectores que Moisés mucho tiempo atrás había predicho que así ocurriría si la nación violaba su pacto con Dios.

Otros ejemplos

La influencia de Deuteronomio en Reyes es penetrante y se deja ver en muchos otros puntos. Por ejemplo, se cita un texto en Deuteronomio en relación con eventos durante el reinado de Amasias (Dt. 24:16; 2 R. 14:6). Las leyes referentes a la Pascua en Éxodo 12:1-30 las presenta como una celebración centrada en la familia; en Deuteronomio 16:1-7, sin embargo, es una fiesta del peregrinaje observada en el Santuario central. Cuando Reyes describe la celebración de la Pascua, es en función de las provisiones en Deuteronomio (2 R. 23:21-23).

También es importante recordar cómo concluye el libro. En un libro que ha insistido tanto en el poder del gobierno de Dios sobre la historia y su cumplimiento tanto de las amenazas como de las promesas que hizo por medio de los profetas, ¿qué se puede decir de la promesa divina a David? El escritor de Reyes desea que sus lectores sepan que tampoco esta promesa había fallado. Aunque el caudal de favor divino que había acompañado a la línea davídica puede haber quedado reducida a algo muy pequeño, incluso en el exilio Dios no ha olvidado a los descendientes de David (2 R. 25:27-30). El Dios que había enviado a Babilonia contra Jerusalén también podía hacer que se mostraran a favor de un hijo de David. Dios no ha olvidado su promesa,

incluso en una tierra lejana y en circunstancias difíciles. El libro concluye en el exilio, pero con una tenue nota de esperanza, que Dios seguiría recordando sus promesas a David.

Perspectiva novotestamentaria

En un libro tan largo como Reyes y que toca tantos temas y motivos de la historia de la redención, el espacio no permite una descripción exhaustiva respecto a cómo los autores posteriores del Nuevo Testamento han reflejado o desarrollado temas de interés en el libro. Tendrán que bastar un par de ejemplos.

El escritor de Reyes estaba preocupado por demostrar la realidad histórica de la fidelidad de Dios a sus promesas a David. Presenta una dinastía ininterrumpida que permaneció en Judá por unos tres siglos y medio. El libro concluye con esta nota de esperanza, que incluso durante el exilio y bajo dominio foráneo, el favor divino siguió acompañando a los descendientes de David. El Nuevo Testamento muestra que esta misma esperanza estaba viva en Israel durante la época de la dominación romana. Los autores de los evangelios se preocupan por rastrear el linaje davídico de Jesús y su justa pretensión al título de «hijo de David», heredero del reino que Dios crearía como consecuencia de sus promesas a David (Mt. 1:1, 6, 17, 20: 9:27; 12:23; 15:22; 20:31; 21:9, 15; Mr. 10:47-48; 11:10; Lc. 1:27, 32, 69; 2:4; 3:31; 18:39; Jn. 7:42).

Llama la atención que el mismo Antiguo Testamento concluya recordando a Elías y proclamando que regresaría (Mal. 4:56). Los autores del Nuevo Testamento también recurrieron mucho a los relatos de Elías y Eliseo. Mateo ofrece un buen ejemplo de cómo los autores del Nuevo Testamento desarrollaron estos materiales.

Mateo establece paralelismos literarios entre las vidas de Elías y Eliseo y las vidas de Juan el Bautista y Jesús. Presenta a Juan como el cumplimiento de la profecía de Malaquías de que Elías regresaría (Mal. 4:5) y presenta a Jesús como el nuevo Eliseo. Los judíos del tiempo de Jesús al parecer esperaban que Elías aparecería literal y físicamente salido de la tumba, y por ello, cuando a Juan el Bautista le preguntaron si era Elías, replicó «No lo soy» (Jn. 1:21). Por lo menos al comienzo de su ministerio, Juan el Bautista no parece haber estado consciente de que estaba desempeñando el papel del esperado Elías. Por otro lado, Jesús describió a Juan como «el Elías que había de venir» (Mt. 11:14; 17:12) y Mateo hace todo lo que puede para demostrar cómo así era.

1. A Elías se lo conocía por su manera peculiar de vestir. Cuando Ocozías envió mensajeros para preguntar acerca de Baal Zebub, el dios de Ecrón, sus mensajeros encontraron una misteriosa figura que los envió de regreso al rey. Cuando el rey preguntó a los mensajeros, «¿qué aspecto tenía el hombre que les salió al encuentro?», los mensajeros respondieron, «llevaba puesto un manto de piel, y tenía un cinturón de cuero atado a la cintura» (2 R. 1:7-8). El rey supo de inmediato por esta descripción

más bien escasa que sus mensajeros habían encontrado a Elías. Cuando Juan el Bautista comenzó su predicación, Mateo lo presenta diciendo, «la ropa de Juan estaba hecha de pelo de camello. Llevaba puesto un cinturón de cuero» (Mt. 3:4). Esta peculiaridad de vestimenta traía a la memoria a Elías.

2. Tanto Elías como Juan el Bautista se encontraron con un poder político hostil durante toda su vida. En particular, el principal antagonista para ambos fue una mujer que quería quitarles la vida. Para Elías, fue Jezabel (1 R. 19:2, 10, 14); para Juan, fue Herodías (Mt. 14:3-12).

3. Tanto Elías como Juan el Bautista ungieron a sus sucesores en el río Jordán. Eliseo había acompañado a Elías al Jordán, y pidió que una doble porción del espíritu de Elías descansara también sobre él (2 R. 2:9-14). Cuando Juan bautizó a Jesús en el Jordán, vio que se abrían los cielos y que el Espíritu de Dios descendía sobre el Hijo de Dios (Mt. 3:13-17). Elías fue el predecesor de Eliseo, al igual que Juan el Bautista fue el precursor de Jesús. Lucas también menciona este tema: cuando se le predijo a su padre Zacarías el nacimiento de Juan el Bautista, el ángel Gabriel dijo que Juan iría «primero, delante del Señor, con el espíritu y el poder de Elías» y que Juan cumpliría la misión que Malaquías le asignó a Elías «que los padres se reconcilien con sus hijos y los hijos con sus padres» (Lc. 1:17; Mal. 4:6).

4. No hay quizá ninguna sección del Antiguo Testamento que abunde tanto en milagros como el relato de Eliseo. Habiendo recibido Eliseo por doble partida el Espíritu que tanto anhelaba, Dios demostró el poder que había entregado al profeta y dio fe del mensaje que proclamó por medio de milagros que acompañaron el ministerio de Eliseo. De igual modo, abundan los milagros cuando Dios mismo da testimonio del ministerio de su propio Hijo (Heb. 2:3-4). La aparición de Elías se suponía que inauguraba «ese gran y terrible día del Señor», el día en que Dios juzgaría a los malos y protegería y preservaría a su pueblo. Mientras Juan estaba en prisión, oyó que Jesús estaba predicando y enseñando en Galilea. Por ello Juan envió mensajeros para que le preguntaran a Jesús, «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» Mateo dice que Jesús respondió a los discípulos de Juan, «Vayan y cuéntenle a Juan lo que están viendo y oyendo: Los ciegos ven, los cojos andan, los que tienen lepra son sanados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncian las buenas nuevas» (Mt. 11:4-5). Esta lista es en gran parte una enumeración de los milagros de Eliseo: Eliseo había devuelto la vista al ciego (2 R. 6:18-20), sanado la lepra (cap. 5), devuelto el muerto a la vida (4:32-37; 8:4-5; 13:21), y llevado las buenas nuevas al desposeído (1-7; 7:1-2; 8:6). Esta lista combina los milagros de Eliseo con los del Siervo prometido del Señor (Is. 61:1-3). Jesús le estaba en efecto diciendo a Juan, «ha venido el sucesor de Elías. Soy el que estás esperando».

Mateo estableció estos paralelismos entre Elías y Juan, Eliseo y Jesús. Con ello, Mateo ofrece una de una serie de pautas interpretativas con las que los cristianos

pueden leer esta porción del Antiguo Testamento. Otros escritores de evangelios utilizan el relato de Elías-Eliseo en formas igualmente creativas y útiles. Por ejemplo, Reyes mismo presenta una serie de paralelos entre Elías y Moisés. Moisés también había experimentado el poder de Dios en una montaña, solo para encontrar idolatría en marcha cuando descendió (Éx. 32: 1 R. 18). Por medio de Moisés Dios había provisto alimento y agua para Israel durante sus cuarenta años en el desierto (Éx. 17; Nm. 11, 20), al igual que había provisto a Elías comida y bebida que lo sustentaron por cuarenta días (1 R. 19:8). Moisés había encontrado a Dios en el Sinaí, y ahora Dios guía al profeta a ese mismo lugar (1 R. 19). Allá, al igual que Moisés, Elías experimentaría la presencia de Dios en el viento, terremoto y fuego (cf. Éx. 19:16-19). La cueva en la que se refugió Elías (1 R. 19:9) nos recuerda la hendidura en la roca que ocultó a Moisés (Éx. 33:22). En esa misma montaña Dios pasaría junto a ellos vv. 19, 22; 1 R. 19:11) y ambos evitarían mirar a Dios (Éx. 33:22; 34:33; 1 R. 19:13). Ambos serían enviados a sus tareas, sus comisiones de servir a Dios renovados (Éx. 33:12; 1 R. 19:15-16). Tanto Moisés como Elías se quejarían de que ya habían tenido suficiente y le pidieron a Dios que les quitara la vida (Nm. 11:15; 1 R. 19:4; cf. Éx. 32:32), y Dios nombraría a profetas como ayuda para cada uno de ellos (Nm. 11:16-17, 25; 1 R. 19:16-17).

Tanto Moisés como Elías todavía verían la gloria del Señor y oirían su voz en otra ocasión en otra montaña (Mt. 17:1-13). Allí el esplendor de la divinidad rodeó a Jesús, el Hijo de Dios, el que era «el resplandor de la gloria de Dios, y la fiel imagen de lo que él es» (Heb. 1:3). Como Elías, Jesús había pasado cuarenta días en el desierto (Mt. 4:2), pero, a diferencia de Ellas, no cayó en la desesperación.

Los autores bíblicos también emparejan a Elías y Moisés en referencia al Día del Señor (Mal. 4:4-5), en el Monte de la transfiguración (Mt. 17:3-4; Mr. 9:4-5; Lc. 9:30-33), y en Apocalipsis (Ap. 11:3-6). Moisés representaba la ley, y Elías, a los profetas; en Jesús había venido alguien mayor que Moisés y Elías, y toda la ley y los profetas hablaron de él (Lc. 24:27).

12

CRÓNICAS

En el canon hebreo los dos libros de Crónicas cuentan como uno solo; ocupan el último lugar de los Escritos y son los últimos libros de la Biblia Hebrea. Su división en dos y la colocación después de los libros de Reyes en la Biblia en español se deben a la influencia de la LXX. El nombre hebreo de los libros es «eventos de los días» *(dibre yamim).* Esta misma frase se utiliza con frecuencia en la Biblia para designar lo que parecen ser historias oficiales que citan los historiadores bíblicos (p. ej., 1 R. 14:19; 15:31; 16:5, 14, 20, 27). Crónicas es uno de dos libros en la Biblia que abarcan toda la historia humana desde la creación hasta el tiempo del autor; para lograrlo, tanto Mateo como Crónicas emplean genealogías. En la introducción a su traducción de Samuel y Reyes, Jerónimo afirmó que los libros contenían «la crónica de la totalidad de la historia sagrada»; la costumbre de llamar a los libros Crónicas proviene de esa afirmación.

En la LXX las Crónicas recibían el nombre de «las cosas omitidas, restantes» (*Paralipomenon*). Este título era sintomático. Las Crónicas han sido de los libros más olvidados en la Biblia Hebrea por una serie de razones: (1) Ya en la antigüedad fueron relegadas a ser un simple suplemento de la información en Samuel y Reyes. (2) Los lectores modernos también encuentran difícil ir más allá de los nueve primeros capítulos de lo que un escritor llama «soporífero escriturístico», las genealogías de las tribus. (3) Como los libros forman parte de los últimos libros en el Antiguo Testamento, y el autor-compilador vivió en un tiempo algo distante de los eventos que narraba, la erudición crítica se ha mostrado muy escéptica en cuanto a su valor histórico.

En décadas recientes ha habido un renovado interés por estos libros. Crónicas contiene por derecho propio un programa literario y una agenda teológica fascinantes.

Bibliografía

Comentarios

P. **Ackroyd,** *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah* (TBC; SCM, 1973); L. **Allen,** *1, 2 Chronicles* (CC: Word, 1987); R. **Braun,** *I Chronicles* (WBC 14; Word, 1986); R. J. **Coggins,** *The First and Second Books of the Chronicles*

(CBCNEB; London: Cambridge University Press, 1976); E. L. **Curtis** y A. **Madsen,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (ICC; T. & T. Clark, 1910); R. B. **Dillard,** *2 Chronicles* (WBC 15; Word, 1987); A. E. **Hill,** *1 and 2 Chronicles* (NIVAC; Zondervan, 2003); G. N. **Knoppers,** *1 Chronicles* (AB; Doubleday, 2002); ídem, *2 Chronicles* (AB; Doubleday, 2004); J. G. **McConville,** *I and II Chronicles* (DSB; Westminster, 1984); F. **Michaeli,** *Les livres de Chroniques, d'Esdras et de Nehemie* (CAT 16; Neuchátel: Delachaux et Niestlé, 1967); J. M. **Myers,** *I and II Chronicles* (AB 12, 13; Doubleday, 1965); W. **Rudolph,** *Chronikbucher* (HAT 1/21; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955); M. **Wilcock,** *The Message of Chronicles* (BST; InterVarsity, 1987); H. G. M. **Williamson,** *1 and 2 Chronicles* (NCB; London: Marshall, Morgan, and Scott, 1982).

Monografías y artículos

P. **Ackroyd,** «History and Theology in the Writings of the Chronicler», *CTM* 38 (1967): 501-15; ídem. «The Theology of the Chronicler», *LTQ8* (1973): 101-16; L. **Allen,** *The Greek Chronicles*, 2 vols. (VTSup 25, 27; Leiden: Brill, 1974); R. **Braun,** «The Message of Chronicles: Rally Round the Temple», *CTM* 42 (1971):502-14; ídem, «A Reconsideration of the Chronicler's Attitude to the North», *JBL* 96 (1977): 59-62; ídem. «Solomon the Chosen Temple Builder: the Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles», *JBL* 95 (1976): 581-90; ídem, «Salomonic Apologetic in Chronicles», *JBL* 95 (1976): 581-90; A. **Caquot,** «Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?» *RTP*, 3ª ser. 16 (1966): 110-20; W. M. L. **de Wette,** *Beitrage zur Einleitung ini das Alte Testament* (2 vols.; Schimmelpfennig, 1806); R. B. **Dillard,** «The Chronicler's Solomon», *WTJ* 43 (1980): 289-300; ídem. «Reward and Punishment in Chronicles: the Theology of Immediate Retribution», *WTJ* 46 (1984): 164-72; ídem. «The Reign of Asa (2 Chr. 145-16): An Example of the Chronicler's Theological Method», JETS 23 (1980): 207-18; R. **Duke,** «Book of Chronicles», en *DOTHB* (InterVarsity Press, 2005); T. **Eskenazi,** «The Chronicler and the Composition of 1 Esdras», *CBQ* 48 (1986): 39-61; D. N. **Freedman,** «The Chronicler's Purpose», *CBQ* 23 (1961): 436-42; J. **Goldingay,** «The Chronicler as Theologian», *BibThBul* 5 (1975): 99-126; M. P. **Graham,** K. G. **Hoglund** y S. L. **McKenzie,** eds., *The Chronicler as Historian* (Sheffield Academic Press, 1997); ídem, *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture* (Sheffield Academic Press, 1999); M. P. **Graham,** K. G. **Hoglund,** S. **L. McKenzie** y G. N. **Knoppers,** eds., *The*

Chronicler as Theologian: Essays in Honor of R. W. Klein (T. & T. International, 2003); S. **Japhet,** «Conquest and Settlement in Chronicles», *JBL* 98 (1979): 205-18; ídem. «The Historical Reliability of Chronicles», *JSOT* 33 (1985): 83-107; ídem. «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew», *VT*18 (1968): 330-71; W. **Lemke,** «The Synoptic Problem in the Chronicler's History», *HTR* **58 (1965): 349-63;** J. G. **McConville,** «Book of Rings», en *DOTHB* (InterVarsity Press, 2005); R. **Mosis,** *Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichswerkers* (FTS; Freiberg: Herder, 1973); J. D. **Newsome,** «Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes», *JBL94* (1975): 204-17; R. **North,** «The Theology of the Chronicler», *JBL* 82 (1963): 369-81; K. **Peltonen,** *History Debated: The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research*, 2 vols. (Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1996); D. L. **Petersen,** *Late Israelite Prophecy* (SBLMS 23; Missoula: Scholars, 1977); W. **Rudolph,** «Problems of the Books of Chronicles», *VT* 4 (1954): 401-9; M. **Thorntveit,** «Hezekiah in the Books of Chronicles», *SBL Seminar Papers*, 1988 (Atlanta: Scholars, 1988): 302-11; T. **Willi,** *Die Chronik ais Auslegung* (FRLANT 106; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972); H. G. M. **Williamson,** «The Accession of Solomon in the Books of Chronicles», *VT 26* (1976): 351-61; ídem, «Eschatology in Chronicles», *TynBul* 28 (1977): 115-54; ídem, *Israel in the Books of Chronicles* (London: Cambridge University Press, 1977).

Antecedentes históricos

El autor-compilador de Crónicas escogió no identificarse, de modo que no nos queda sino inferir acerca del mismo a partir de lo que escribió. Sin duda vivió en el período postexílico, ya que habla del decreto de Ciro (2 Cr. 36:22-23). Dos pasajes más ayudan a establecer la fecha más temprana en la que pudo haber escrito. Aunque se dan ciertas dificultades en torno del pasaje, la genealogía de la familia real davídica después del regreso abarca por lo menos dos generaciones más allá de Zorobabel, que vivió en la última cuarta parte del siglo sexto (1 Cr. 3:17-24). En 1 Crónicas 29:7, parte de la ofrenda del pueblo para la construcción del templo se menciona en *darics.* El daric es una moneda persa llamada así por Darío; no se acuñó antes del 515 a.C., y debe transcurrir suficiente tiempo para que llegue a circular mucho como estándar monetario también en Judá. Estos dos pasajes, pues, sugieren que el cronista no pudo haber escrito antes de mediados del siglo quinto. Resulta más difícil establecer la fecha más tardía en la que se habría escrito, aunque es improbable que fuera después de comienzo del siglo cuarto. Aunque no todos concordarían con esta ponderación, el libro parece de manera muy natural ser el producto de un solo autor; no obstante,

existe también la posibilidad de una ligera redacción o elaboración por parte de un revisor posterior. Ya sea que haya ocurrido tarde o temprano en ese período, es indudable que Crónicas fue escrito en algún momento durante el período persa o del Segundo Templo (539-333 a.C.). Al respecto, Duke nos recuerda que este período «era un tiempo en que el elemento central de la antigua religión yaveística de la comunidad de Israel estaba siendo reconstruida en lo que sería el cimiento del judaísmo y cristianismo modernos» (2005, 162).

Si bien el libro sí tiene la huella del vocabulario y de la perspectiva teológica de un solo autor, el escritor refiere a sus lectores a una amplia gama de otras fuentes; sabemos que con frecuencia citó en forma extensa a Samuel-Reyes y que utiliza otros libros bíblicos. Los estudiosos no concuerdan en cuanto a la amplitud de su contribución individual frente hasta qué punto se limitó a citar otras fuentes o hasta qué punto revisores posteriores complementaron su obra. El libro de Crónicas muestra tanto interés por el templo y en particular por su personal levítico (1 Cr. 6; 9:2-34; 15:2-27; 23:2-6, 26-32; 24:30-31; 26:17-20; 28:13-21; 2 Cr. 5:4-12; 11:13-16; 13:9-10; 17:8; 19:8-11; 20:14, 19; 23:2-8, 18; 24:5-6, 11; 29:4-34; 30:15-27; 31:2-19; 34:9-13, 20; 35:3-18) que muchos han sugerido que el autor mismo fue un levita, posiblemente un músico levita.

Desde mediados del siglo diecinueve ha habido un consenso muy generalizado entre eruditos en el sentido de que originalmente Crónicas y Esdras-Nehemías conformaban un solo libro. Hay cuatro razones principales para asociar Crónicas con Esdras-Nehemías: (1) Crónicas concluye con el decreto de Ciro, y Esdras comienza con él (2 Cr. 36:23; Esd. 1:1-4); esta superposición se solía considerar como evidencia de que las dos historias estuvieron originalmente juntas y que se repitió el texto del decreto de Ciro para mostrar la conexión en un momento en que se dividieron los libros quizá para que cupieran dentro de los límites de diferentes pergaminos. (2) El libro apócrifo 1 Esdras cita desde 2 Crónicas 35 hasta gran parte de Esdras-Nehemías; el hecho de que este libro uniera Crónicas con Esdras-Nehemías se consideró como evidencia de la situación original antes de que se dividieran los libros. (3) Crónicas y Esdras-Nehemías comparten numerosos rasgos de vocabulario y sintaxis. (4) Los libros comparten una ideología y teología comunes, en especial sus preocupaciones por el culto y el empleo de largas listas.

Sin embargo, si estos argumentos se analizan en forma minuciosa, no resultan convincentes. (1) La superposición debida a la repetición del decreto de Ciro podría de igual modo significar muy bien el esfuerzo por unir dos obras que originalmente estuvieron separadas. (2) Los estudiosos no concuerdan en que 1 Esdras representa la situación de Crónicas-Esdras antes de que fueran luego más desarrollados y divididos en la Biblia Hebrea; muchos consideran que 1 Esdras constituye un desarrollo secundario y no evidencia de la unidad de Crónicas y Esdras-Nehemías. (3) No basta con mostrar simplemente que Crónicas y Esdras-Nehemías tienen muchos datos

lingüísticos en común. Estos puntos en común pueden significar solo que tienen un sustrato lingüístico común de judíos del siglo cuarto que vivían en Judá. Japhet (1968, 330-71) ha sugerido que se da una serie de diferencias entre Crónicas y Esdras-Nehemías en función de su selección peculiar de vocabulario y sintaxis para elementos que, de lo contrario, se hubieran considerado como sinónimos. (4) Se dan algunas diferencias importantes en perspectiva entre Crónicas y Esdras-Nehemías. Por ejemplo, el sábado semanal, que es importante en Esdras-Nehemías (Neh. 9:14; 10:31; 13:15-22) no desempeña ningún papel en Crónicas. Por otro lado, el cronista muestra gran interés por los profetas e informa en muchos casos de su predicación, mientras que Esdras-Nehemías no muestra igual interés. La sucesión davídica, tema importante en Crónicas, no desempeña virtualmente ningún papel en Esdras-Nehemías. Mientras que Esdras-Nehemías muestra cierta hostilidad hacia los ocupantes de las regiones del antiguo reino septentrional de Israel (Esd. 4-6; Neh. 2:19-20; 4:1-15; 6:1-14; 13:4-29), el cronista está muy preocupado por asegurar su participación en la vida de la nación (1 Cr. 11:1-3; 12:23-40; 2 Cr. 19:4; 30:1-2; 34:6-7). «Todo Israel» actuando en forma mancomunada es un tema destacado en Crónicas (véase luego, las genealogías). El cronista no reporta los pecados de Salomón de los que forman parte sus muchas esposas, mientras que en Nehemías 13:26 se utiliza a Salomón como ejemplo de la maldad del matrimonio mixto. En décadas recientes en el estudio de Crónicas la tendencia ha sido contraria a considerar a Crónicas y Esdras-Nehemías como una unidad; Williamson, Japhet y Braun son voces destacadas en el intento de romper esa relación. La ideología y la teología de Crónicas se ven bajo una luz diferente cuando se leen por sí mismas y no como parte de Esdras-Nehemías.

El cronista utiliza una amplia gama de fuentes tanto bíblicas como extrabíblicas. Cita extensamente a Samuel y Reyes y utiliza material de una serie de libros bíblicos más. La forma en que el cronista cita estos otros libros a veces varía respecto al Texto Masorético, en particular en el caso de Samuel, donde el cronista parece haber utilizado un texto similar al que utilizaron los traductores y revisores de la LXX (Lemke, 1965, 345-63). Mientras que en Reyes las fuentes a las que se refiere el escritor parecen ser primordialmente registros o historias oficiales (p. ej. «El libro de los anales de los reyes de Judá» o «El libro de los anales de los reyes de Israel»), el cronista, por el contrario, remite a sus lectores en gran parte a una serie de escritos proféticos (p. ej. «Las crónicas del vidente Samuel, del profeta Natán y del vidente Gad» (1 Cr. 29:29), «Las crónicas del profeta Semaías y del vidente Idó» (2 Cr. 12:15), «El comentario del profeta Idó» (13:22). Dos pasajes sugieren que no se trataba de obras independientes, sino que ya formaban parte de una recopilación mayor (20:34; 32:33) y que el cronista puede haber citado esta otra fuente bajo el nombre de un profeta que desempeñó su papel durante el mandato del rey. Como las citas de fuentes de parte del cronista siempre (con la excepción de Josías, 2 Cr. 35:27) se presentan en la misma posición que la cita de la fuente en el relato paralelo en Samuel-Reyes, algunos consideran que el cronista estaba dirigiendo a sus lectores a Samuel-

Reyes mismo.

Como fuente histórica

Desde los días de de Wette (1806), se ha visto a Crónicas con ojos de sospecha en cuanto a si es fuente de historia verdadera. La comparación entre los relatos de Samuel-Reyes y Crónicas muestra indudablemente una perspectiva distinta de esa historia, pese a que es obvio que la última incluye bastante de la primera. Una perspectiva moderna de la historia permitía solamente una presentación verdadera de la historia, pero tal como Provan, Long y Longman (2003, 3-104) han señalado, dicha perspectiva es demasiado ingenua, la cual presupone la existencia de hechos crudos de la historia. En realidad, por medio del uso de genealogías y fuentes, el cronista demuestra tener interés en presentar el pasado de una forma que responde a preguntas modernas (Japhet 1993, 14-26; Peltonen 1996). En lugar de despreciar el valor de Crónicas como fuente de historia, es mejor reconocerlo como una presentación altamente interpretativa de los eventos del pasado. Por lo tanto, los lectores modernos poseen dos presentaciones bíblicas de la historia de Israel, historia sinóptica que es análoga con los tres evangelios sinópticos. Tal como Duke (2005, 162) lo ha afirmado: «se sigue dando cada vez más valor al proceso de narrar la historia por el cual distintas personas, o incluso la misma persona, pero en distintos momentos, son capaces de mirar hacia el mismo segmento histórico del pasado y extraer tramas narrativas distintas, pero igualmente válidas. Este proceso se puede comparar al trabajo de dos pintores retratistas, que son capaces de pintar dos retratos distintos pero precisos de la misma persona».

Estructura literaria y mensaje teológico

Los historiadores bíblicos no solo escribieron un relato de su propia historia nacional tal como se dio, sino que también escribieron para referirse a los temas teológicos que afectaban a su público contemporáneo. Hay una considerable interacción entre las necesidades de la generación del autor y su selección y presentación de datos. El autor de Reyes vivió durante el exilio muy al principio del período postexílico. Sus lectores habían vivido en época reciente la destrucción de Jerusalén y el final de la sucesión davídica. Para ellos los temas teológicos apremiantes que tenían que abordarse si se quería que la fe sobreviviera eran: «¿Ha fracasado Dios?» «¿Cómo nos pudo suceder semejante cosa?» y «¿Es Marduc de Babilonia realmente más poderoso que Yahvé?». El escritor de Reyes se propone abordar estos interrogantes mostrando que Dios no ha fracasado, sino que ha cumplido su advertencia a la nación al permitir que cayera sobre ella las consecuencias de no haber obedecido el pacto. El exilio confirma el poder de Yahvé en lugar de cuestionarlo.

El cronista vive en un tiempo posterior al del escritor de Reyes. Las necesidades de su audiencia son diferentes. La comunidad de la restauración no se pregunta

«¿Cómo nos pudo suceder esto?» sino más bien hace preguntas acerca de su relación con su pasado: «En el juicio del exilio ¿había Dios dado por terminado su pacto con Israel?» «¿Somos todavía el pueblo de Dios?» «¿Sigue Dios interesado en nosotros?» «¿Qué tienen que ver las promesas de Dios a Israel, Jerusalén y David antes del exilio con nosotros que vivimos después?» Así el cronista prepara otra historia más de la nación, una historia que se refiere a un conjunto diferente de preguntas que las que influyeron en Reyes.

El libro de Crónicas se divide de manera directa en tres grandes secciones: las genealogías (1 Cr. 1-9), la monarquía unida bajo David y Salomón (1 Cr. 10-2 Cr. 9), el reino después del cisma (2 Cr. 10-36). En cada una de estas secciones el cronista varía su técnica de composición; aunque hay, desde luego, una corriente teológica unitaria en el libro, estas unidades principales también reflejan diferentes énfasis teológicos.

Las genealogías (1 Cr. 1-9)

Los lectores occidentales actuales con frecuencia se sienten desalentados en cuanto a estudiar o incluso leer Crónicas por lo que consideran su comienzo más bien desfavorable; el cronista y su audiencia hubieran visto estos nueve capítulos de genealogías con ojos muy diferentes. Para una generación que se preguntaba acerca de su relación con Israel en el pasado, las genealogías abordan de manera directa el interrogante de la continuidad de la comunidad de la restauración con relación al Israel de antaño. Con el empleo de genealogías, el cronista relaciona su propia generación con Adán (1 Cr. 1:1); a quienes se preguntaban «¿Sigue Dios interesado en nosotros?» el cronista responde con un rotundo «¡Sí, siempre lo ha estado!» Las genealogías hablan de la continuidad de Israel y de su elección como pueblo de Dios.

Uno de los temas más prominentes en Crónicas es la preocupación del escritor por «todos los israelitas» (p. ej., 1 Cr. 9:1; 11:1, 10; 12:38; 14:8; 15:3, 28; 18:14; 2 Cr. 1:2; 7:8; 9:30; 10:3, 16; 12:1; 13:4, 15; 18:16; 24:5). En una época en que las tribus septentrionales habían estado por mucho tiempo en el exilio, el cronista ofrece una lista genealógica de todas las tribus (excepto Zabulón y Dan); con ello, el cronista (1) está expresando su conciencia de continuidad con la totalidad, (2) está mostrando su preocupación por incluir a las tribus septentrionales en lugar de excluirlas, (3) está sugiriendo que no consideraba el cisma ni permanente ni deseable, y (4) posiblemente expresaba de algún modo una esperanza escatológica de un avivamiento de la nación en su dimensión más amplia.

Las genealogías tenían también algunas funciones muy prácticas para la comunidad de la restauración. No solo abordaban el aspecto de la continuidad con el pasado sino también el aspecto de legitimidad y legalidad en el presente. ¿Quién era elegible para ser rey o sacerdote (Neh. 7:61-65)? Con las genealogías también se abordan en parte aspectos de posición social, obligación militar, distribución de tierra y

derechos hereditarios.

Aunque estas antiguas genealogías pueden resultar algo decepcionantes para los lectores modernos, las genealogías de las tribus individuales contienen muchos rasgos interesantes que compensan el esfuerzo hecho por estudiarlas.

La monarquía unida (1 Cr. 10-2 Cr. 9)

Al comparar el relato que hace el cronista de David y Salomón con el que se encuentra en Samuel-Reyes, quizá la diferencia más notoria es el material que el cronista ha decidido omitir. Con la excepción del relato del censo de David (1 Cr. 21; cf. 2 S. 24), el cronista no ha contado incidentes que de alguna forma hubieran manchado la imagen de David o Salomón. El cronista nada dice del reino rival en manos de un descendiente de Saúl durante los siete años de David en Hebrón ni de las negociaciones de David para gobernar sobre las tribus septentrionales. Omite todo lo que tiene que ver con la rebelión de Absalón y Adonías y las acciones de Amnón y Simei; no menciona los pecados de David en relación con Betsabé y Urías. El cronista excluye el relato de Salomón que se venga de los enemigos de David (1 R. 2) y no dice nada de los pecados de Salomón que, según Reyes, fueron en última instancia la razón de la división del reino (1 R. 11). Incluso la culpa por el cisma se traslada de Salomón a Jeroboam (2 Cr. 13:6-7).

En Crónicas se describe a David y a Salomón como figuras gloriosas, obedientes, triunfadoras, que disfrutan no solo de la bendición divina sino también del apoyo de toda la nación. En lugar de un David anciano, postrado en cama que solo salva el reino para Salomón en el último momento gracias a las sugerencias de Betsabé y Natán (1 R. 1), el cronista presenta una transición tranquila sin asomo de disensión. David mismo en forma pública anuncia el nombramiento de Salomón como sucesor suyo, anuncio acogido con un apoyo entusiasta y total de parte del pueblo (1 Cr. 28:1-29:25), incluyendo a los otros hijos de David, a los oficiales del ejército y a otros que habían apoyado el intento de golpe de estado de Adonías (1 Cr. 29:24; cf. 1 R. 1:7-10). Mientras que en Reyes los pecados de Salomón son la razón del cisma y se contrasta a Salomón con su padre David (1 R. 11; cf. 11:11-13, 32-36), en Crónicas se alaba a Roboán por «seguir el buen ejemplo de David y Salomón» (2 Cr. 11:17).

Esta idealización de los reinados de David y Salomón podría desecharse como una especie de glorificación de los «buenos tiempos pasados». Con todo, cuando se asocia con el énfasis del cronista en la promesa de Dios a David de una dinastía duradera (1 Cr. 17:11-14; 2 Cr. 13:5, 8; 21:7; 23:3), el trato que el cronista les da a David y Salomón refleja una «historiografía mesiánica». David y Salomón en Crónicas no son solo el David y el Salomón que fueron, sino el David y el Salomón de la esperanza escatológica del cronista. En una época en que Israel estaba sometido a los persas, el cronista sigue alimentando esperanzas de una restauración del gobierno davídico, y describe el glorioso gobierno de David y Salomón en el pasado en función

de su esperanza para el futuro.

Otra característica del relato del cronista acerca de David y Salomón es que sus reinados se presentan por encima de todo en función de su implicación en la construcción del templo. En cuanto se inauguró, David se preocupó de inmediato por trasladar el arca a Jerusalén (1 Cr. 13-16). El cronista agrega una amplia sección referente a los preparativos de David para la labor que le dejaría a Salomón (caps. 22-27); incluso las ceremonias públicas en torno a la transferencia del poder real tienen que ver sobre todo con la construcción del templo (caps. 28-29). Mientras en Reyes la sabiduría de Salomón es sabiduría para gobernar (1 R. 3:7-15; cf. 3:16-4:34), en Crónicas es sabiduría para construir (cf. 2 Cr. 2:12 y su paralelo en 1 R. 5:7). Salomón recibe sabiduría en el altar construido por Bezalel (2 Cr. 1:5) quien antes había construido el tabernáculo.

Otra de las técnicas de composición más características de Crónicas podría describirse como «historiografía recapitulativa». El cronista parece deleitarse en tomar un incidente anterior de la historia de Israel o de sus propios escritos y utilizarlo como paradigma o modelo para describir una situación posterior. El cronista toma la relación entre Moisés y Josué como modelo para su presentación de la sucesión de David y de Salomón (Williamson 1976, 351-61). También presenta a Salomón y al artesano tirio Hiram Abí como un segundo Bezalel y Aholiab. Bezalel se menciona solo en dos libros de la Biblia: Crónicas y Éxodo. Al igual que Bezalel estuvo dotado del espíritu de sabiduría para construir el tabernáculo, así también Salomón recibió el mismo espíritu de sabiduría en el altar que construyó Bezalel (1 Cr. 2:20; 2 Cr. 1:5; cf. Éx. 35:30-31). Tanto Bezalel como Salomón procedieron de la tribu de Judá (Éx. 35:30).

El cronista modifica el relato en Reyes con el fin de establecer paralelismos entre Hiram Abí y Aholiab en cuatro formas: (1) *Tiempo de llegada.* En el relato de Reyes, Hiram aparece en el relato en un momento en que ya había finalizado la construcción del templo (1 R. 7:13); el cronista lo introduce en la escena desde el comienzo, del mismo modo que Aholiab estuvo asociado con Bezalel desde el principio (2 Cr. 2:7, 13). (2) *Lista de destrezas.* En Reyes, Hiram es especialista en bronce (1 R. 7:14) y parece que hace una gran cantidad de piezas de bronce fundidas (vv. 15-47). En Crónicas la lista de destrezas de Hiram es mucho más larga, casi idéntica a la lista de destrezas de Bezalel y Aholiab (2 Cr. 2:7, 14; cf. Éx. 35:31-36:1). (3) *Nombre.* En Reyes este artesano sirio se llama Hiram o Huram, pero en Crónicas se dice que su nombre es Hiram Abí. Este elemento adicional al final de su nombre hace que su nombre termine de la misma forma que el nombre de Aholiab. (4) *Linaje.* Mientras que en Reyes se dice que Hiram era hijo de una viuda de la tribu de Neftalí (1 R. 7:14), el cronista la identifica como viuda de la tribu de Dan; éste le da a Hiram Abí el mismo linaje que Aholiab (2 Cr. 2:14; Éx. 35:34). Si bien todas estas diferencias se pueden reconciliar con bastante facilidad, es importante ver qué está haciendo el cronista: al establecer paralelismos entre la construcción del tabernáculo y la construcción del

templo de Salomón, está resaltando la continuidad entre el Israel de antaño y las generaciones que fueron testigos de la construcción del segundo templo. Se pueden encontrar ejemplos similares de relatos parecidos en el tratamiento que le da el cronista a los cuatro últimos reyes de Judá, su comparación de Ezequías con un segundo Salomón, los paralelismos que establece entre eventos en tiempo de Abías y de Acaz (2 Cr. 13, 28), y que presente a Josafat según el modelo de su padre Asá.

El Reino después del cisma (2 Cr. 10-36)

Una de las mayores preocupaciones en el libro de Reyes es mostrar la historia acumulativa de transgresiones que condujeron al exilio; p. ej. «los israelitas han hecho lo que me ofende, y desde el día en que sus antepasados salieron de Egipto hasta hoy me han provocado» (2 R. 21:15). Los exiliados mismos no valoraban del todo esta explicación; se quejaban de que se los castigaba por pecados que no habían cometido: «los padres comieron uvas agrias, y a los hijos se les destemplaron los dientes» (Jer. 31:29; Ez. 18:2). Cuando el cronista cuenta de nuevo la historia de Judá, se preocupa por mostrar que el castigo por el pecado no siempre se pospone, sino más bien que cada generación experimentará bendición o juicio en función de sus propias acciones. Esta característica del cronista se suele conocer como su «teología de la retribución inmediata». Aunque no se limita en modo alguno a su relato de los reyes de después del cisma, se utiliza aquí con más frecuencia.

En una serie de pasajes únicos de Crónicas (o sea, que no se encuentran en un texto paralelo en Samuel-Reyes) el autor elabora en especial el tema de una respuesta divina inmediata ante eventos que acaecen (1 Cr. 28:8-9; 2 Cr. 12:5; 15:2: 20:20). Aunque no es el primer aviso en este sentido, 2 Crónicas 7:14 (el versículo más conocido de Crónicas) es una declaración programática de gran importancia: «si mi pueblo, que lleva mi nombre, se humilla y ora, y me busca y abandona su mala conducta, yo lo escucharé desde el cielo, perdonaré su pecado y restauraré su tierra».

La oración de Salomón en la dedicación del templo y la respuesta de Dios a dicha oración (2 Cr. 6:1-7:22) constituyen una especie de «carta» para la historia posterior de la nación. La respuesta divina a la oración de Salomón se toma casi al pie de la letra de su paralelo en 1 Reyes 9:1-9, excepto que el cronista ha agregado el material en 2 Crónicas 7:13-15. Aquí se emplea cierto vocabulario que volverá a aparecer una y otra vez cuando el cronista trata de demostrar la validez de su teología de la retribución inmediata. «Buscar al Señor» (*drs, bqs)* se convierte en la piedra de toque de felicidad o infortunio (1 Cr. 10:13-14; 22:19; 28:9; 2 Cr. 11:16; 12:14; 14:4, **7**; 15:2, 4, 12, 13, 15; 16:12; 17:4; 18:4; 19:3; 20:4; 22:9; 25:20; 26:5; 30:19; 31:21; 33:12; 34:3); de igual modo «humillarse» (*kn‘)* o no hacerlo determina la respuesta divina (2 Cr. 12:6, 7, 12; 28:19; 30:11; 33:12, 19, 23; 34:27; 36:12). La oración (1 Cr. 4:10; 5:20; 21:26; 2 Cr. 13:12-15; 14:11; 18:31; 20:9; 30:18, 27; 32:20, 24; 33:13, 18-19) y «volverse» (2 Cr. 15:4; 30:6, 9; 36:13) se encuentran en la narración en momentos críticos.

No solo estos términos, sino también sus antónimos son instrumentos comunes para transmitir las convicciones del cronista. Las respuestas opuestas a buscar a Dios y humillarse se introducen por medio del uso de «abandonar, dejar» (*ʻzb*; 1 Cr. 28:9, 20; 2 Cr. 7:19, 22; 12:1, 5; 13:10-11; 15:2; 21:10; 24:18, 20, 24; 28:6; 29:6; 34:25) o «ser infiel, rebelde» (*mʻl*; 1 Cr. 2:7; 5:25; 10:13; 2 Cr. 12:2; 26:16, 18; 28:19, 22; 29:6; 30:7; 36:14).

Cuando se compara el relato del reinado de un rey de Judá en Reyes con el de Crónicas, la mayor parte de las diferencias se relacionan con la teología de la retribución inmediata del cronista. La mayor parte del material exclusivo de Crónicas proporciona un fundamento teológico para los eventos que narra o muestra cómo Dios de hecho bendice o juzga a cada generación en función de su propia respuesta a sus mandatos. El cronista utiliza un conjunto bastante estable de motivos para mostrar la desaprobación o aprobación divinas. Actos de piedad y obediencia se recompensan con éxito y prosperidad (1 Cr. 22:11, 13; 29:23; 2 Cr. 14:7; 26:5; 31:21; 32:27-30 —contrastar 13:12), programas de construcción (2 Cr. 11:5; 14:6-7; 16:6; 17:12; 24:13; 26:2, 6, 9-10; 27:3-4; 32:3-5, 29-30; 33:14; 34:10-13 —contrastar 16:5), victoria en la guerra (13:13-18; 14:8-15; 20:2-30; 25:14; 26:11-15; 27:5-7; 32:20-22), progenie (1 Cr. 3:1-9, 14:2-7; 25:5; 26:4-5; 2 Cr. 11:18-22; 13:21; 21:1-3), apoyo popular (2 Cr. 11:13-17; 15:10-15; 17:5; 19:4-11; 20:27-30; 23:1-17; 30:1-26; 34:29-32; 35:24-25), y ejércitos grandes (2 Cr. 11:1; 14:8; 17:12-19; 25:5, 26:10). Por el contrario, la desobediencia e infidelidad traen consigo derrota militar (2 Cr. 12:1-9; 16:1-9; 21:8-11, 16-17; 24:23-24; 25:15-24; 28:4-8, 16-25; 33:10; 35:20-24; 36:15-20), el desafecto de la población (2 Cr. 16:10; 21:19; 24:25-26; 25:27-28; 28:27; 33:24-25), y enfermedad (16:12; 21:16-20; 26:16-23 —contrastar 32:24). Junto con ofensas cúlticas y el no buscar a Dios ni humillarse, las alianzas con otros pueblos representaban fallar en confiar en Dios y siempre conducían a juicio (16:2-9; 19:1-3; 20:35-37; 22:3-9; 25:7-13; 28:16-21; 32:31). En Crónicas los reyes perversos no se dedican a programas de construcción; no tienen una gran cantidad de esposas y progenie, ni gran riqueza, ni mandan a grandes ejércitos; estas prendas de bendición divina se reservan a los piadosos.

En su énfasis en la retribución inmediata el cronista está llamando la atención a la comunidad de la restauración en contra de cualquier complacencia o presunción de que el castigo podría diferirse, como había ocurrido en el pasado. Una vez más, para una nación «que sirve a los reyes de otros países» (2 Cr. 12:8), la supervivencia y la bendición se conseguían por medio del buscar a Dios y de humillarse delante de él.

Es una lástima que Crónicas haya sido objeto de tanto olvido en la historia de la iglesia. El cronista fue un historiador o teólogo capaz, cuya obra merece la mayor atención. Los lectores cristianos encontrarán que los libros son instructivos de muchas maneras. En un nivel general, las genealogías hablan con elocuencia del deseo de los creyentes de que sus propios nombres figuren en la lista del pueblo de Dios (Dn. 12:1;

Fil. 4:3; Ap. 3:5; 13:8). Verán en el David y Salomón gloriosos descritos en Crónicas un anticipo de la gloria del mayor de los Hijos de David.

13

ESDRAS-NEHEMÍAS

Aunque los lectores modernos de la Biblia están acostumbrados a considerar los libros de Esdras y Nehemías por separado, la tradición más antigua los toma como uno (véase luego). Los títulos de los libros individuales reflejan a los dos personajes principales del libro. Si bien fueron hombres fuertes e importantes, el libro en último análisis se centra de hecho en la comunidad como un todo.

Estos libros consignan los últimos eventos del período del Antiguo Testamento. Abarca el tiempo que va desde la época postexílica inmediata (el decreto de Ciro, 539 a.C.) hasta la obra de Nehemías (final del siglo quinto a.C.). Una tradición posterior señala a Esdras como la culminación de la era del Antiguo Testamento y lo describe como el que completa el canon.

Los libros describen un tiempo de transición. Como lo indica Eskenazi, es una época en que la comunidad reemplaza al liderazgo elitista del individuo, un tiempo cuando no solo el templo sino toda la ciudad se convierte en terreno sagrado, y un tiempo en que los documentos escritos reemplazan a discursos orales con autoridad.

Bibliografía

Comentarios

J. **Blenkinsopp,** *Ezra-Nehemiah* (OTL; Westminster, 1988); L. H. **Brockington,** *Ezra, Nehemiah and Esther* (NCB; Eerdmans, 1969); D. J. A. **Clines,** *Ezra, Nehemiah, Esther* (NCB; Eerdmans, 1984); R. J. **Coggins,** *The Books of Ezra and Nehemiah* (CBC; Cambridge, 1976); F. C. **Fensham,** *The books of Ezra and Nehemiah* (NICOT; Eerdmans, 1982); D. **Kidner,** *Ezra and Nehemiah* (TOTC; InterVarsity, 1979); J. G. **McConville,** *Ezra, Nehemiah and Esther* (DSB; Westminster, 1985); J. M. **Myers,** *Ezra, Nehemiah* (AB; Doubleday, 1965); M. A. **Throntveit,** *Ezra-Nehemiah* (Interp; Westminster John Knox, 1992); H. G. M. **Williamson,** *Ezra-Nehemiah* (WBC; Word 1985).

Monografías y artículos

P. R. **Ackroyd,** «The Historical Literature», en *The Hebrew Bible and Its Modem Interpreters,* ed. D. A. Knight and G. M. Tucker (Fortress/Scholars, 1985), 297-323; ídem. «The Temple Vessels-A Continuity Theme», en *Studies in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 23 [1972]): 166-81; J. **Berquist,** *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1995); M. J. **Boda,** *Praying the Tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah* 9 (BZAW 277; Walter de Gruyter, 1999); R. L. **Braun,** «Chronicles, Ezra, and Nehemiah», en *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTSup 30 [1979]): 52-64; P. **Briant,** *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002); J. A. **Emerton,** «Did Ezra Go to Jerusalem in 428 b.C.?» *JTS* 17 (1966): 1-19; T. C. **Eskenazi,** «The Chronicler and the Composition of 1 Esdras», *CBQ* 48 (1986): 39-61; ídem. *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (Atlanta: Scholars, 1988); L. L. **Grabbe,** *Judaism from Cyrus to Hadrian,* 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1992); D. **Green,** «Ezra-Nehemiah», en A *Complete Literary Guide to the Bible* (Zondervan, 1993), 206-15; K. G. **Hoglund,** *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Atlanta: Scholars, 1992); D. M. **Howard** Jr., «Ezra-Nehemiah», en *An Introduction to the Old Testament Historical Books* (Moody, 1993), 273-313; S. **Japhet,** «Sheshbazzar and Zerubbabel—Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah», *ZAW* 94 (1982): 66-98; ídem. «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew», *VT* 18 (1968): 330-71; R. W. **Klein,** «Ezra and Nehemiah in Recent Studies», *en Magnolia Dei: The Mighty Acts of God,* ed. F. M. Cross, W. E. Lemke, and P. D. Miller (Doubleday, 1976), 361-76; K. **Koch,** «Ezra and the Origins of Judaism», *JSS* 19 (1974): 173-97; T. **Longman** III, *Fictional Akkadian Autobiography* (Eisenbrauns, 1991); D. J. **McCarthy,** «Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah», *CBQ* 41 (1982): 25-44; J. G. **McConville,** «Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy», VT 36 (1986): 205-24; P. M. **McNutt,** *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (London/Louisville: SPCK/Westminster John Knox, 1999); K. **Min,** *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah* (JSOTS 409; London: T. & T. Clark, 2004); S. **Mowinckel,** «'Ich' and 'Er' in der Ezrageschichte», en *Verbannung und Heimkehr: Beitrage zur Geschichte und Theologie Israels im* 6. *und* 5. *Jahrenhundert v. Chr.,* ed. A. Kuschke (Tübingen, 1961), 211-33; I. **Provan,** V. P. **Long** y T. **Longman** III, A *Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); Z. **Talshir,** «Ezra-Nehemiah and First Esdras: Diagnosis of a Relationship

between Two Recensions», *Bib* 81 (2000): 566-73; M. A. **Thronveit,** «Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra, and Nehemiah», VT 32 (1978): 9-26; J. C. **VanderKam,** «Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?» en *Priests, Prophets and Scribes: Essays... in Honor of Joseph Blenkinsopp*, ed. E. Ulrich et al. (JSOTS 149; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 55-75; G. **von Rad,** «Die Nehemia Denksschirft», ***ZAW*** 76 (1964): 176-87; J. P. **Weinberg,** *The Citizen-Temple Community* (JSOTS 151; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); H. G. M. **Williamson,** «The Composition of Ezra i-vi» *JTS* 34 (1983): 1-30; ídem. *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge University Press, 1977); ídem, «Exile and After: Historical Study», en *The Face of Old Testament Studies*, ed. D. W. Baker y B. T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999); ídem, «Books of Ezra-Nehemiah», en DOTHB (InterVarsity Press, 2005).

Antecedentes históricos

Autoría, composición y fecha

La tradición presenta a Esdras como autor del libro (*Baba' Bathra* 15a), pero, aunque no es imposible, se carece de evidencia interna concreta. Archer (*SOTI*, 419-20), excepción respecto al consenso moderno, arguye que, como Esdras habla en primera persona en Esdras 8-10, debe haber escrito toda la obra (incorporando la Memoria de Nehemías).

De hecho, los aspectos de autoría, composición y fecha están entrelazados y son bastante complejos. Comenzamos con el tema de la composición del libro.

Unidad de Esdras-Nehemías. Primero, debido a la práctica común de imprimir los dos libros por separado, debemos examinar la evidencia en cuanto a su unidad. Las Biblias hebreas y las versiones españolas modernas imprimen los libros por separado, lo cual oscurece la antigua unidad de los libros. De hecho, no fue sino hasta la Edad Media que se separaron los libros en las biblias hebreas. Antes de ese tiempo, se imprimían juntos y, cuando los masoretas numeraron los versículos del libro, lo hicieron para Esdras-Nehemías combinados. También identificaron Nehemías 3:32 como el centro del libro.

Orígenes es el primer estudioso confirmado que diferenció los dos libros, y la Vulgata de Jerónimo representa esta posición por primera vez en una edición de la Biblia (véase Howard 1993, 275; Williamson 1985, xxi).

Así pues, en el análisis que sigue, tratamos los libros de Esdras y Nehemías como una unidad literaria.

Conexión con Crónicas. El siguiente aspecto importante es la conexión de Esdras-

Nehemías con Crónicas. Desde el tiempo de L. Zunz en 1832 hasta época reciente, la mayor parte de los estudiosos creyeron que Esdras-Nehemías los escribió el cronista. La clave más obvia para la teoría es la superposición entre el final de Crónicas y el comienzo de Esdras, pero quienes defienden esta posición también señalan las semejanzas lingüísticas y teológicas entre los dos. Además, también apelan al no canónico 1 Esdras, que cuenta la misma historia que el final de 2 Crónicas y Esdras, y lo hace sin mostrar una discontinuidad entre los dos. Pese al abrumador consenso a favor de esta perspectiva entre eruditos hasta la fecha, VanderKam ha argumentado recientemente en favor de orígenes distintos para cada libro.

Los argumentos a favor y en contra de la unidad de Crónicas y Esdras-Nehemías son demasiado complejos como para repetirlos en detalle. En cuanto a la posición de una estrecha conexión entre los dos, se puede consultar Ackroyd y ver el resumen en Eskenazi (1988, 14-32, y 1986), aunque no es su posición. Sin embargo, es justo decir que Japhet, Williamson y otros han logrado un nuevo consenso que divorcia a Esdras-Nehemías de Crónicas. Min (2004) representa una versión reciente de esta postura. A partir de la evaluación de la evidencia, estamos de acuerdo en que Esdras-Nehemías es una composición separada y será tratada como tal en lo que sigue.

Fuentes. Es obvio que el redactor-autor final de Esdras-Nehemías utilizó fuentes para componerlo. El cambio en ambas partes del libro entre hablar en primera persona y en tercera es una prueba importante de esto. Luego veremos que el cambio a y de narrar en primera persona tiene funciones literarias importantes, pero por ahora nos concentramos en el fenómeno como indicación de fuentes. Los dos no son mutuamente excluyentes. Howard (1993, 278-79) ofrece una lista útil de las fuentes mayores y menores encontradas en el libro:

Fuentes mayores

1. Una revisión histórica (Esdras 1-6)
2. Memorias de Esdras (Esdras 7-10 y Neh. 8-10)
3. Memorias de Nehemías (Neh. 1-7 y 11-13)

Fuentes menores

1. Listas (Esd. 1:9-11; 2; 7; 8:1-14; Neh. 3; 10:18-43; 11:3-36; 12:1-26)
2. Cartas (Esd. 1:2-4; 4:11-16; 4:17-22; 5:7-17; 6:2-5; 6:6-22; 7:12-26)

Williamson (1985) sostiene de manera convincente que la composición de los libros de Esdras-Nehemías siguió las pautas siguientes: (1) las fuentes citadas fueron escritas cerca de los eventos de los que hablan, (2) las memorias de Esdras y las memorias de

Nehemías se juntan, y luego (3) se agrega Esdras 1-6 como introducción a toda la obra. Esta última parte se basó en una serie de fuentes e indica qué sucedió desde el tiempo del decreto de Ciro hasta el advenimiento de Esdras y Nehemías.

Min ha propuesto recientemente que, considerando que no podemos identificar específicamente al autor de Esdras-Nehemías, el contenido indica que se originó de círculos levíticos alrededor del 400 a.C.

Fecha. Como no podemos identificar a un autor específico, no podemos precisar la fecha. Claro está, un factor principal para poder asignar un período de tiempo, aunque fuera aproximado, a la composición final del libro depende de nuestra posibilidad de determinar una fecha para los eventos que se narran en el libro. Aunque los eruditos discrepan, preferimos una fecha tradicional para la misión de Esdras (458 a.C.), lo cual nos permite establecer una fecha tan temprana como el final del siglo (400). Sin embargo, es posible que esto señale el tiempo en que se reunieron las Memorias de Esdras y Nehemías, y quizá no fue sino hasta un siglo posterior (300) que se elaboró Esdras 1-6 como prefacio del libro (véase Williamson 1983 y 1985, xxxvi; Japhet 1982, 88).

Fechas de las misiones de Esdras y de Nehemías

Los estudiosos concuerdan en cuanto a la fecha de la misión de Nehemías a Jerusalén (véase Klein 1976, 370-72, en cuanto a la información a seguir). Nehemías 1:1 dice, «En el mes de *quisleu* del año veinte, estando yo en la ciudadela de Susa...». Aunque no menciona el nombre del rey, se ha creído que Nehemías fue a Jerusalén en el año veinte de Artajerjes I (465-425 a.C.). Esta presunción se ha confirmado ahora con una carta encontrada entre los papiros elefantinos. Esta carta lleva la fecha del 408 a.C. (el año diecisiete de Darío II). Se envió a Bagoas, quien puede haber sido quien sucedió a Nehemías como gobernador de Yehud, y se hace referencia a Jonatán el sumo sacerdote (Neh. 12:10, 22), quien fue la segunda persona que sucedió a Eliasib, contemporáneo de Nehemías (Neh. 3:1; 13:28). También se envió a los hijos de Sanbalat. Como esas personas representan la generación después de Jeremías, resulta razonable situar la obra de Nehemías durante el reinado de Artajerjes I. Así la descripción de su obra comienza en el 445 a.C. Su primer mandato fue de doce años (Neh. 5:14).

Si bien la misión de Nehemías se ha podido datar con seguridad, no ha sido así con la de Esdras. La nota en el texto es tan extensa como la de Nehemías: «Durante el reinado de Artajerjes, rey de Persia,... Esdras llegó de Babilonia... Esto sucedió en el séptimo año del reinado de Artajerjes» (Esd. 7:1-8).

El orden tradicional, Esdras antes que Nehemías, conduce a identificar al rey como Artajerjes I, con una fecha del 458 a.C. para el comienzo de su ministerio. Claro está, esto significaría que Esdras habría estado esperando a Nehemías cuando éste

llegó a Jerusalén en el 445. Sin embargo, el hecho de que los libros no confirmen ninguna coincidencia entre los dos líderes ha constituido un obstáculo para muchos estudiosos.

Este problema ha conducido a dos construcciones alternativas de la cronología: (1) fechar a Esdras en el año séptimo de Artajerjes II, lo cual lo situaría en el 398 a.C., o (2) corregir el texto para que diga «treinta y siete» (ambos números, treinta y siete, comienzan con la misma consonante hebrea [*shin*]), datando entonces a Esdras en el 428 a.C. Como la mayor parte de los estudiosos son contrarios a una corrección libre de esta índole, la fecha del 398 a.C. ha sido la alternativa que ha gozado de más aceptación (véase Emerton).

Sin embargo, quizá se le da demasiado peso a la falta de superposición entre Esdras y Nehemías (véase Neh. 8:9) en el texto bíblico. Esdras y Nehemías eran dos personas diferentes con una meta común, desde luego, pero también con énfasis diferentes. No sorprende, pues, constatar que, en estudios recientes, hay una tendencia de regresar a un orden y fecha tradicionales para la obra de Esdras y de Nehemías (Hoglund).

Período histórico

Si bien el libro se centra en las misiones de Esdras y Nehemías, se inicia con el edicto de Ciro de Persia, quien permite que los exiliados regresen a su país. La autenticidad de este decreto se apoya en el hecho de que Ciro tenía por costumbre permitir a las naciones subyugadas por los babilonios regresar a sus tierras de origen y dedicarse a la reconstrucción (véase el Decreto de Ciro [Cyrus Decree], ANET, 316). Luego sigue un relato de los eventos que ocurrieron entre el 539 y alrededor del 515 a.C.

Desde luego que solo unos cuantos deciden regresar a la patria diezmada para reconstruir la ciudad y el templo. Quienes decidieron ir siguen el liderazgo de Zorobabel, descendiente de David (aunque esta información no se proporciona en Esdras sino en 1 Crónicas 3:19 y en otros lugares), y de Sesbasar (véase en Japhet 1982 lo relacionado con la identidad de este último).

Hay cierta evidencia que indica que este edicto formó parte de una estrategia imperial para muchos de quienes salieron al exilio bajo el gobierno babilónico y, antes de esto, de los asirios. Esta política indujo a muchos a ver a Persia como libertadora.

El Imperio Persa (dinastía aqueménida) se organizó en satrapías, y Palestina formó parte de una satrapía grande llamada «Más allá del río». Zorobabel fue gobernador de uno de los distritos dentro de esta satrapía, llamado Yehud.

El propósito declarado del regreso a Palestina fue reconstruir el templo. Los sacerdotes comenzaron con la reconstrucción del altar con el fin de dar comienzo al culto de holocaustos (Esd. 3:1-6). Los cimientos fueron echados (vv. 10-13), pero

antes de que se pudiera reconstruir el templo mismo, surgió oposición. Ésta provino de quienes, quizá procedentes del norte, ya se encontraban en la zona cuando llegaron los de Judá. Se ofrecieron para ayudar a la reconstrucción, pero Zorobabel y los otros líderes rechazaron su ofrecimiento (Esd. 4:1-3). Hoglund (1992, 26-27) distingue esta oposición de la ruptura entre judíos y samaritanos que se produjo tiempo después. Su respuesta fue recurrir a las autoridades persas para dar por terminada la actividad de reconstrucción.

Los esfuerzos por frustrar la reconstrucción del templo tuvieron éxito cuando Artajerjes ordenó que se detuviera (4:18-22). No se completaría sino hasta el reinado de Darío, alrededor del 515 a.C.

Esdras 7-Nehemías 13 cuentan los eventos del 458-433 a.C. (Howard 1993, 284-85). Durante este tiempo Esdras y Nehemías regresan a Judá y lideran al pueblo en una avivamiento espiritual y nacionalista. El punto central de la revitalización de Jerusalén está en la reconstrucción de las murallas.

El estudio de Hoglund arroja luz sobre el contexto político-militar más amplio en el que deben entenderse las misiones de Esdras y Nehemías. ¿Por qué las autoridades persas fomentarían la reconstrucción de las murallas de una ciudad vasalla? Esto podría muy bien fomentar una rebelión posterior y con ello los haría lamentar haberlo hecho.

Hoglund relaciona la revitalización de Jerusalén con eventos en Egipto a mediados del siglo quinto a.C. Gran parte de la información acerca de esta revuelta proviene de los historiadores griegos Herodoto, Tucídides, Ctesias, Diodoro Sículo y otros. Hay ciertas discrepancias en sus relatos, por lo que hay que tener cuidado en la reconstrucción de los eventos, pero en general el cuadro que surge es el siguiente.

Jerjes murió en el 464 a.C., dando pie a una sublevación en Egipto, en ese tiempo estado vasallo. Los líderes revolucionarios eran Inaros, el «Gran Jefe de Libu», y Amirteo, el «Gran Jefe de Meswes».

Se enfrentaron a Aquemenes, el sátrapa de Egipto y tío del nuevo rey persa Artajerjes I, en una batalla en Papremis. La batalla terminó en una gran victoria de los egipcios. Aquemenes murió, y los sobrevivientes huyeron a Menfis, donde se escondieron, esperando una masacre.

La Liga Delia griega, encabezada por Atenas, vio en esta sublevación una oportunidad de oro para introducir sus intereses en el Mediterráneo occidental. Entraron, pues, en la lucha. Sin embargo, las fuerzas griegas y egipcias juntas no pudieron penetrar y destruir la fortaleza persa, Menfis, lo cual le dio tiempo al imperio para lanzar un contraataque.

Éste se produjo con un ejército liderado por Megabizos, quien aplastó la revuelta y vengó la muerte del tío del rey. Algunos estudiosos hablan de una revuelta de

Megabizos, quien sintió ira por lo que consideró un trato deshonroso de los revolucionarios. Pero Hoglund (1992, 119-27) no da valor a este relato, que solo se encuentra en Ctesias.

A pesar de ello, el cuadro que surge a partir de los datos es el de un imperio que tiene problemas en su flanco occidental. Los egipcios se habían rebelado, y los griegos buscaban oportunidades para debilitar a los persas en esta parte del mundo. El imperio podía aprovecharse de un amigo poderoso para salvaguardar sus intereses, y la Palestina de Esdras y Nehemías podría habérselo proporcionado. En respuesta a la pregunta de por qué el imperio fomentó lo que equivalió a un fortalecimiento militar de Jerusalén (al reconstruir las murallas), la respuesta de Hoglund de que la ciudad podía servir como guarnición contra intereses de Egipto e intereses griegos tiene sentido. También explica el cambio de una actitud negativa inicial de Artajerjes I al comienzo de su reinado hacia la reconstrucción de la ciudad (Esd. 4:17-22; véase Hoglund 1992, 223). El uso de líderes locales que los persas aprovechaban para sus propios intereses, encuentra apoyo en el caso análogo de Udyajorresnet, un almirante egipcio que sirvió a los intereses de dos reyes persas, Cambises y Darío I. Es también casi un hecho que, dado que este último rey apoyó a Udyajorresnet en su labor de codificar la ley egipcia, el mismo motivo haya existido detrás del apoyo que Artajerjes le brindara a Esdras, cuya tarea principal fue resaltar la práctica de la Torah (véase Provan, Long y Longman 2003, 290).

Análisis literario

Género

Los libros contienen una serie de fuentes tempranas, sobre todo las memorias de Esdras y Nehemías (véase luego). Pero antes de examinar de cerca las partes, abordaremos el tema de la identificación del libro como un todo.

Con Eskenazi (1988, 7) y muchos otros estamos de acuerdo en que Esdras-Nehemías es historia. Esa identificación del género debe interpretarse a la luz de la descripción de la historiografía bíblica que se encuentra en el capítulo 1 (Orientación —Antecedentes históricos). Eskenazi tiene razón cuando enfatiza la modalidad literaria del libro, pero en nuestra opinión esto no disminuye la precisión del relato histórico.

Esta obra histórica se compone de una serie de fuentes diferentes que tienen su propia forma genérica. Lo que más destaca y genera más discusión son las narraciones en primera persona de Esdras (Esd. 7-10; Neh. 8 [algunos agregan Neh. 9-10]) y de Nehemías (Neh. 1-7; secciones de 12:27-43 y 13:4-31).

Ambos escritos se llaman «Memorias» en la literatura, y se asemejan a este género. Una memoria es un escrito en primera persona que se distingue de la

autobiografía en que «quien escribe la memoria describe grandes eventos de los que ha sido testigo o en los que ha participado, mientras que el autobiógrafo escribe de sí mismo que ha sido testigo y participado en los eventos» (Longman 1991, 42). Los estudiosos han tratado de identificar las «Memoria de Nehemías» comparándola con inscripciones reales antiguas del Oriente Próximo (p. ej. Mowinckel 1961) o con inscripciones sepulcrales egipcias (von Rad 1964). Williamson sugiere que las Memorias tanto de Nehemías como de Esdras fueron informes a la corte persa referentes a actividades en Jerusalén. Son, pues, de hecho, una «mezcla de géneros literarios» (Williamson 1985, xxviii).

Estructura

Howard (1993, 278) ofrece un esquema preliminar basado en el cambio entre narraciones en primera y en tercera persona en el libro. Pasa por encima de los puntos más detallados del texto, pero con todo resulta una guía útil:

Revisión histórica (Esd. 1-6)

Memorias de Esdras, 1 Parte (Esd. 7-10)

Memorias de Nehemías, 1 Parte (Neh. 1-7)

Memorias de Esdras, 2 Parte (Neh. 8-10)

Memorias de Nehemías, 2 Parte (Neh. 11-13)

Pero es Eskenazi (1988, 38) quien sigue con mayor atención el argumento del libro. Encuentra la terminología del experto estructuralista Bremond útil para sus fines. Lo que sigue es una traducción de su esquema en una forma más asequible:

I. La meta iniciada: el decreto de Ciro de construir la casa de Dios (Esd. 1:1-4)

II. La comunidad construye la casa de Dios (Esd. 1:5-Neh. 7:72)

C. Introducción: el pueblo prepara su regreso a la tierra (Esd. 1:5-6)

D. La comunidad regresa y reconstruye el altar y el templo en medio de oposición (1:7-6:22)

E. Esdras y el pueblo de Dios regresan a la tierra para construir una comunidad en medio del conflicto que rodea el matrimonio mixto (Esd. 7:1-10:44)

F. Nehemías regresa a la tierra para reconstruir la muralla de la ciudad a pesar de oposición (Neh. 1:1-7:5)

G. Final: la lista de quienes regresaron (Neh. 7:6-72, que repite Esdras 2 y aglutina la totalidad).

III. La meta alcanzada: «la comunidad celebra la finalización de la casa

de Dios según la Torá» (Neh. 7:73-13:31).

Estilo

A primera vista, Esdras-Nehemías parece más bien carente de interés desde una perspectiva literaria. Los cambios bruscos de primera a tercera persona, las innumerables listas y las cartas frecuentes parecen aburridas. A veces todo esto parece oscurecer el argumento y los personajes.

Pero un análisis más profundo de la utilización sutil que hace el libro del argumento, los personajes y el punto de vista cambiante, pone de relieve una profundidad y riqueza que cautiva la atención del lector (Eskenazi y Green resultan especialmente útiles en temas literarios).

El espacio no nos permite más que una breve descripción de estas dos sutilezas. La primera es los notorios cambios entre narraciones en primera y tercera persona. Esto se puede describir a partir del enfoque de crítica de fuentes; es decir, el libro incorpora dos memorias escritas anteriores. Pero un estudio más atento descubre el efecto de la combinación de las dos perspectivas. La narración en primera persona ofrece un punto de vista personal y subjetivo; la narración omnisciente en tercera persona es objetiva y autoritaria (Eskenazi 1988, 129-30). Esta idea permite comparar los dos puntos de vista. ¿Afirma el narrador objetivo la perspectiva de quienes hablan en primera persona?

Este estudio conduce a la segunda sutileza literaria, y es la caracterización contrastante de Esdras y Nehemías. En breve, el narrador omnisciente afirma siempre el punto de vista de Esdras en tanto que se distancia algo del de Nehemías. No es que el narrador menosprecie a Nehemías (algunos estudios exageran el contraste), sino que las afirmaciones valientes, de exaltación propia, de Nehemías se moderan en la valoración del narrador. Es importante observar esto porque uno de los propósitos del libro es quitar importancia a los líderes individuales en interés de toda la comunidad (véase luego).

La interacción de punto de vista, caracterización y argumento contribuye al mensaje del libro de Esdras-Nehemías, y pasamos ahora a este tema.

Mensaje teológico

Eskenazi delinea con brillantez tres temas principales en el libro y luego muestra cómo reverberan en todo él. Estos temas indican que el período de tiempo de Esdras y Nehemías fue testigo de una transformación de una época de líderes de élite, santidad estrecha y autoridad oral a otra de comunidad, de santidad que se propagaba y autoridad de documentos escritos. Adoptando el lenguaje de Hegel, advierte un desplazamiento de una edad poética a una prosaica. En forma admirable no critica esta transición, sino que más bien habla de santificación de la prosaica (1988, 1).

Primero, vemos una mutación de líderes a comunidad. El Antiguo Testamento se especializa en personas carismáticas: Abraham, Moisés, Samuel, David y Daniel son solo unos cuantos ejemplos. En realidad, Esdras y Nehemías son personajes llamativos, pero Eskenazi describe cómo estos hombres fueron absorbidos, Esdras voluntariamente y Nehemías con reticencia, en la comunidad. Es la comunidad la que realiza la tarea de reconstruir el templo y la muralla de Jerusalén. Es el pueblo el que se vuelve al Señor en fidelidad corporativa.

Segundo, la santidad ya no queda restringida a ciertos lugares especiales. Este tema se ve de una forma especialmente clara cuando se reconstruye el templo. Éste es el propósito del regreso, y cuando se completa y consagra la estructura, casi esperamos que el libro termine. Sin embargo, la casa de Dios no se construye una vez que se ha concluido el templo (Esd. 6:15); continúa, y se sigue construyendo Jerusalén. Cuando se han terminado las murallas, también se las consagra (no «dedicadas», véase Neh. 3:1) indicando que se consideraban como parte de una «Ciudad Santa» reconstruida (Neh. 11:1). Una vez que se han reconstruido la ciudad y sus murallas, vienen las ceremonias de «solemne inauguración» (Neh. 8-13, véase Eskenazi 1988, 57).

El tercer tema principal del libro, según el análisis de Eskenazi, es el paso de la autoridad oral a la escrita. Sorprende ver el papel de los documentos escritos en el libro. Cartas de reyes dan inicio a la acción y la detienen tanto en la esfera de eventos reales como en la historia. El documento escrito más importante, sin embargo, no tiene origen humano, sino que es la Torá de Israel. Al final del libro (Neh. 8-10) el pueblo se reconsagra a este libro divinamente dado en una gran ceremonia de renovación del pacto.

Si bien el análisis de Eskenazi resulta atractivo, no agota el mensaje teológico de este profundo libro. Green (1993) menciona que Esdras-Nehemías es un libro acerca de la construcción de «dos murallas». De manera muy obvia reconocemos la «muralla de Nehemías», que separa físicamente al pueblo de Dios de sus enemigos, los «gentiles» impuros. Por otro lado, la «muralla de Esdras», la ley de Dios, que tenía la misión de enseñar, levantaba una frontera espiritual entre Israel y todos los otros pueblos. En esencia, la ley de Esdras, que incluía un fuerte énfasis en la prohibición de matrimonios mixtos, conformó un pueblo digno de vivir dentro de la muralla de Nehemías. Al final del libro de Esdras, tenemos a un pueblo santo que mora en una ciudad santa.

Perspectiva novotestamentaria

Esdras-Nehemías tiene una conclusión sorprendente y, a primera vista, extraña. Es casi como si Nehemías 13 fuera un agregado improvisado al final del libro. Después de todo, el momento culminante de un pueblo santo en una ciudad santa se había alcanzado y celebrado. El último capítulo narra una serie de problemas que tuvo que enfrentar Nehemías.

Un caso involucra al sumo sacerdote Eliasib, quien alquiló habitaciones en el templo al no israelita Tobías. Nehemías tuvo que expulsarlo con tal de preservar la santidad del edificio (13:4-9). También los oficiales de la ciudad no proveían a los levitas, quienes tuvieron que abandonar el templo para ir a cultivar la tierra. Una vez más, Nehemías tuvo que intervenir (vv. 10-13). Además, los hombres de Judá estaban conculcando el sábado (vv. 14-22). Pero quizá lo más espantoso fue la incidencia de matrimonios mixtos. Green (1993, 214) señala la mención significativa de Salomón en esta unidad (vv. 26-27) La cuestión es, ¿sobrevivirá Israel solo para repetir los pecados del pasado? El matrimonio mixto arrastró a Salomón y a toda la nación hacia un remolino de condenación que condujo al exilio. ¿Acabará igual la generación postexílica?

Así pues, el libro de Esdras-Nehemías concluye con una pregunta abierta y mira hacia el futuro. En una palabra, no se ha alcanzado la perfección (Eskenazi 1988, 126).

El Nuevo Testamento nos conduce más allá del mundo de Esdras y Nehemías. En palabras de Koch (1974, 197), «Esdras estaba realizando ciertas predicciones proféticas en pasos pre-escatológicos que diferían de perfecciones escatológicas... utilizaba la Torá también como un libro de promesa». Por ejemplo, Esdras-Nehemías da fe de la expansión de la santidad más allá de los confines del templo para incluir a toda la dudad de Jerusalén. Sin embargo, subsistía una fuerte demarcación entre lo santo y lo secular, lo puro y lo impuro. Es Jesucristo quien derriba el «muro de separación». Ante todo, rasga el velo que separaba d Lugar Santísimo del resto de la creación. Segundo, derriba la división de la humanidad que separaba al judío del gentil (Ef. 2:14-18).

14

ESTER

En algunos aspectos el libro de Ester puede muy bien ser el más insólito del Antiguo Testamento. Solemos pensar en la Biblia como, por encima de todo, un libro que nos revela la naturaleza de Dios, tanto por medio de sus atributos como de sus acciones. Pero en el libro de Ester no se menciona a Dios, ni tampoco hay referencia alguna a rendirle culto con oración y holocausto. A primera vista el libro parece ser una historia totalmente secular de judíos que siguen viviendo en la diáspora, en lugar de identificarse con la comunidad de la restauración de regreso en Jerusalén. El relato describe un capítulo más de las amenazas frecuentes a la existencia de los judíos y cómo se puso freno a dicha amenaza. Pero si se examina más de cerca, como se describe luego, el libro está profundamente involucrado con otros capítulos de la revelación bíblica.

El libro ha provocado una amplia gama de respuestas en la historia de la interpretación. Por un lado, el famoso erudito judío Maimónides (A.D. 1135-1204) consideró que su importancia venía después de la Torá. El extremo opuesto lo ilustra la famosa afirmación de Lutero quien era tan contrario a Ester (y a 2 Macabeos) «que querría desear que ni siquiera existiera; porque son demasiado judaizantes y contienen demasiadas impropiedades paganas». Ester no se incluye entre los libros del Antiguo Testamento en el catálogo canónico más antiguo (Obispo Melitón). Es el único libro del Antiguo Testamento que no se encuentra en los documentos de Qumrán, aunque esto puede reflejar tan solo un accidente de descubrimiento y no un rechazo de su condición canónica. Los rabinos de Yamnia (c. A.D. 100) sí analizaron la posición canónica del libro, pero más como esfuerzo por justificar el statu quo, el cual aceptaba el libro, que para decidir el aspecto de la canonicidad. Otras fuentes, tanto cristianas como judías, han cuestionado la condición canónica del libro.

La historia de la composición del libro, su propósito, historicidad y teología han sido objeto de vigorosos debates. Con frecuencia esas perícopas acerca de las que la Biblia guarda curioso silencio se convierten en el impulso paira historias apócrifas. Éste es sin duda el caso de Ester: añadiduras apócrifas (que se incluyen en el canon de la Iglesia Católica) eliminan las dificultades del libro que nacen del hecho de no mencionar a Dios ni al culto religioso.

Bibliografía

Comentarios

J. G. **Baldwin,** *Esther: An Introduction and Commentary* (TOTC; InterVarsity, 1984); H. **Bardtke,** *Das Buch Esther* (KAT; Gütersloh: G. Mohn, 1963); A. **Berlin,** *Esther* (Philadelphia: JPS Publishing Company, 2001); R. W. **Bush,** *Ruth/Esther* (WBC; Dallas: Word, 1996); G. **Gerleman,** *Esther* (BKAT 21; Neukierchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970-73); K. **Jobes,** *Esther* (NTVAC; Zondervan, 1999); J. D. **Levenson,** *Esther* (OTL; Westminster John Knox, 1997); C. A. **Moore,** *Esther* (AB 7B; Doubleday, 1971); L. B. **Paton,** A *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (ICC; T. & T. Clark, 1908); W. **Vischer,** *Esther* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1937).

Monografías y artículos

B. W. **Anderson,** «The Place of the Book of Esther in the Christian Bible», *JRel* 30 (1950): 32-43; S. B. **Berg,** *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure* (SBLDS 44; Missoula: Scholars, 1979); E. **Bickerman,** *Four Strange Books of the Bible* (Shocken, 1967); D. J. A. **Clines,** *The Esther Scroll* (JSOTS 30; Sheffield: JSOT, 1984); W. **Dommerhausen,** *Die Estherrolle* (Suttgart: Verlag Katolisches Bibelwerk, 1968); M. V. **Fox,** «The Structure of the Book of Esther», *Isac Leo Seeligmann Volume* (Jerusalem: E. Rubinstein, 1983), 3:291-303; ídem, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991); G. **Gerleman,** *Studien zu Esther* (BiblS[N] 48: Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966); R. **Gordis,** «Religion, Wisdom and History in the Book of Esther», *JBL* 100 (1981): 359-88; ídem. «Studies in the Esther Narrative», *JBL* 95 (1976): 43-58; W. W. **Hallo,** «The First Purim», *BA* 46 (1983): 19-26; B. W. **Jones,** «Two Misconceptions About the Book of Esther», *CBQ* 39 (1977): 171-81; «The So-Called Appendix to the Book of Esther», *Semitics* 6 (1978): 36-43; J. A. **Loader,** «Esther as a Novel With Different Levels of Meaning», *ZAW* 90 (1978): 417-21; W. **McClarty,** «Esther», en A *Complete Literary Guide to the Bible*, ed. L. Ryken y T. Longman (Zondervan, 1993); A. R. **Millard,** «Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text», *JBL* 96 (1977): 481-88; C. A. **Moore,** «Archaeology and the Book of Esther», *BA* 38 (1975): 62-79; W. H. **Shea,** «Esther and History» *AUSS* 14 (1976): 227-46; S. **Talmon,** «'Wisdom' in

the book of Esther», *VT* 13 (1963): 419-55; T. C. G. **Thornton,** «The Crucifixión of Haman and the Scandal of the Cross», *JTS* 37 (1986): 419-26; J. S. **Wright,** «The Historicity of the Book of Esther», *New Perspectives on the Old Testament,* ed. J. B. Payne (Word, 1970), 37-47; E. **Yamauchi,** «The Archaeological Background of Esther», *BihSac* 137 (1980): 99-117; R. **Zadok,** «On the Historical Background of the Book of Esther», *BibNot* 24 (1984): 18-23.

Bosquejo

I. Las fiestas de Jerjes (1:1-2:18)

A. Vasti derrocada (cap. 1)

B. Ester elegida reina (2:1-18).

II. Las fiestas de Ester (2:19-7:10)

A. Mardoqueo descubre una trama (2:19-23)

2. Trama de Amán (cap. 3)
3. Mardoqueo convence a Ester para que ayude (cap. 4)
4. Primer banquete de Ester (5:1-8)
5. Una noche de insomnio (5:9-6:14)
6. Segundo banquete de Ester (cap. 7)

III. Las fiestas de Purim (caps. 8-10)

6. El edicto del rey en favor de los judíos (cap. 8)
7. La institución de Purim (cap. 9)
8. El ascenso de Mardoqueo (cap. 10).

Antecedentes históricos

El autor de Ester ha preferido permanecer anónimo. Los eventos que narra el libro se enmarcan en el reinado de Jerjes (486-465 a.C.), y la versión inicial de la historia se escribió probablemente no mucho después del mismo; el conocimiento de la vida de la corte persa que muestra el autor y la ausencia de vocabulario griego sugieren un tiempo anterior a las conquistas de Alejandro. Algunos eruditos han defendido una fecha posterior, por ejemplo, sugiriendo que la confrontación entre judíos y gentiles en el libro refleja el intenso choque entre judaísmo y helenismo en el período Asmoneo; la primera referencia histórica al libro data de este período (2 Mac. 15:36, «día de

Mardoqueo»).

El propósito del libro en su forma actual es relatar el origen de la fiesta judía de Purim (9:18-10:3). El nombre de la fiesta proviene de la palabra acadia *puru,* «suerte» (3:7), y se refiere a la suerte que echó Amán.

Como es costumbre en gran parte de la erudición bíblica, los estudiosos no se han contentando con la explicación que ofrece el libro acerca de su propio origen, sino que han tratado de leer entre líneas con el fin de recuperar algún otro marco incitante que produjo un prototipo del libro en una forma que posteriormente adoptaron escritores judíos para sus propios fines. Se ha sugerido una gran variedad de etimologías diferentes para explicar la palabra *Purim.* Algunos estudiosos han sugerido que el libro representa una forma judía de contar la historia de un rito o festival babilónico o persa; los nombres de Ester y Mardoqueo, según ellos, están asociados con los dioses babilonios Istar y Marduc. Otros consideran que la ocasión que dio pie a la historia fue el conflicto entre la religión tradicional de Babilonia y la inauguración del culto persa de Mitra: Ester y Mardoqueo representan la lucha religiosa de los cultos de Istar y Marduc con la religión de sus gobernantes persas representados por Amán y Jerjes. Bickerman (1967, 171-240) llama la atención acerca de los paralelismos entre Ester y las *Noches Árabes* y opinó que Ester es simple folklore.

La investigación acerca de otras explicaciones en cuanto al origen de la historia básica también está vinculada con análisis de la historia de su composición. Numerosos estudiosos han opinado que 9:20-10:3 es una ampliación secundaria de la historia y vieron en 9:18-19 una conclusión más satisfactoria. Jones (1978) propone por el contrario que 9:20-10:3 no es un apéndice, sino parte integral de la historia, necesaria para su equilibrio simétrico. Clines (1984) distingue cinco historias diferentes: (1) una historia pre-masorética; (2) un relato proto- masorético sin el apéndice en 9:20-10:3; (3) el relato masorético mismo; (4) las elaboraciones posteriores, que condujeron a la LXX; y (5) el así llamado texto-alfa, que se desarrolló en paralelo con éstas en su propia historia proveniente de la historia masorética. A este texto-alfa con frecuencia se lo ha asociado con la recensión luciánica. La LXX contiene seis agregados importantes al relato: (1) el sueño de Mardoqueo; (2) el edicto de Artajerjes; (3) la oración de Mardoqueo; (4) la oración de Ester; (5) otro edicto de Artajerjes; y (6) una interpretación del sueño de Mardoqueo con referencia a Purim. Si bien la versión hebrea de la historia contiene 163 versículos, la LXX contiene 270, aunque es evidente que los agregados nunca formaron parte de la historia original.

Fuentes clásicas y cuneiformes demuestran en gran parte que el autor estaba familiarizado con costumbres persas y con su vida cortesana. Herodoto describe a Jerjes como un monarca de mal carácter e impaciente con un gran interés por las mujeres (Yamauchi 1980, 104). Herodoto también confirma que el monarca persa recibía asesoramiento de siete consejeros (1:13-14; cf. Esd. 7:14). Una tablilla

cuneiforme de Borsippa cerca de Babilonia identifica a un Marduca como funcionario o ministro en la corte de Susa en los primeros años de Jerjes; algunos han identificado a esta persona con Mardoqueo. Herodoto (3:125, 159; 4:43; cf. Est. 2:23; 6:4; 7:9; 8:7; 9:14, 25) describe la horca como forma de ejecución bajo los persas, y confirma (1:136) hasta qué punto se valoraba en mucho tener una gran cantidad de hijos varones (Est. 5:11; 9:7-10). Bajo los persas, la propiedad de un traidor pasaba a manos de la corona (Herodoto 3:128-29; Josefo, *Ant* 11:17; Est. 8:1). Las excavaciones también confirman la lujosa amplitud del palacio persa.

Por otro lado, las fuentes clásicas también presentan una serie de problemas respecto a detalles en Ester. Ester fue reina entre los años séptimo *y* duodécimo del reinado de Jerjes. Según los historiadores griegos, la esposa de Jerjes se llamaba Amestris; aunque se han hecho varios intentos de identificarla con Vasti o con Ester (véase, por ejemplo, Wright 1970 y Shea 1976), este problema no se puede considerar como resuelto. Las reinas persas, según Herodoto (3:84), tenían que escogerse de una de las siete familias persas, hecho que excluiría que el rey hubiera escogido a una judía; sin embargo, esta objeción pasa por alto el hecho de que Amestris misma era hija de Otanes, que no pertenecía a una de las siete familias, y que Darío también se había casado fuera de esas familias (Wright 1970, 38). Hay toda una serie de dificultades más en el intento de reconciliar detalles del libro con fuentes extrabíblicas; sin embargo, se trata de aspectos comparativamente menores y que incluso rayan en discusiones bizantinas.

Cuadro 10

Notas cronológicas en Ester

Referencia	Año/Mes/Día	Día del evento de Jerjes
1:3	3/-/-	Jerjes celebra sus banquetes
2:16	7/10/-	Ester acude a Jerjes
3:7	12/1/-	Amán echa las suertes
3:12	13/1/13	Se promulga el decreto de Amán
3:13	13/12/13	Fecha en que el decreto es efectivo
8:9	13/3/23	Se promulga el decreto de Mardoqueo
8:12	13/12/13	Fecha en que el nuevo decreto es efectivo

Estructura literaria

Género

En décadas recientes el género de Ester ha sido un punto central de estudio. Ester

se ha venido leyendo tradicionalmente como un relato histórico directo; esta idea se refleja en la posición de Ester entre los libros históricos, tanto en la LXX como en las Biblias cristianas. Muchos estudiosos, sin embargo, han considerado que se trata más bien de un cuento, una pieza de ficción histórica en prosa. Investigaciones recientes también se han concentrado en la relación de la narración con la literatura sapiencial. Talmon (1963) menciona una serie de sus elementos que son más característicos de la literatura sapiencial: (1) las preocupaciones antropocéntricas del libro y la ausencia de atención a Dios, el pacto o el culto; (2) la orientación hacia temas prácticos actuales en contraposición a relatos del pasado o expectativa escatológica más característica de otra literatura bíblica; y (3) la falta de preocupación específica por motivos nacionales peculiares como la tierra y las particularidades de la ley judía. Algunos motivos en la historia (como el peligro del abuso del alcohol por parte de los reyes, la conducta apropiada en presencia de los reyes o el peligro del orgullo) también reflejan temas muy apreciados en Proverbios (Pr. 14:35; 16:14-15, 18; 19:12; 20:2; 24:21; 25:6; 29:4; 31:4). En la Biblia Hebrea Ester se encuentra entre los escritos, la parte tercera y final del Antiguo Testamento, que contiene primordialmente los libros poéticos y de sabiduría; la ubicación de Ester en este grupo podría reflejar que en la antigüedad se tenía conciencia de su proximidad a la literatura sapiencial.

A este respecto, a menudo parece que una serie de dicotomías falsas entorpecen la discusión. La evidencia de la notable destreza literaria del autor y su utilización de motivos sapienciales a menudo se ve como en tensión con la historicidad del relato. Con todo, cualquiera reconoce que un historiador o autor siempre escoge datos en función de la perspectiva desde la que escribe; el hecho de que Ester como narración esté elaborada con esmero no conlleva de manera inevitable que los detalles de la narración sean falsos o creados de la nada. Tampoco la presencia de temas sapienciales invalida la base histórica; es una perogrullada decir que «aprendemos de la historia». Pero, por otro lado, se debe reconocer que los escritores bíblicos pueden haber utilizado por necesidad una cierta cantidad de mimetismo literario para dar color e interés a una historia como Ester. Este narrador sin duda se presenta como cronista de eventos reales (2:23; 10:2-3); si bien se pueden encontrar motivos sapienciales en la narración, sería probablemente equivocado ver a Ester como una especie de parábola ampliada o como un «cuento sapiencial en un marco histórico».

Dos estudios recientes de la historia de Ester han llegado a la conclusión de que el autor tomó como modelo para su narración eventos anteriores de la historia de Israel. Gerleman (1966) mencionó una serie de paralelismos entre Ester y el relato del Éxodo: ambas historias ocurren en cortes extranjeras, conllevan amenazas contra los judíos, incluyen relatos de liberación y venganza contra enemigos, y van acompañados de la institución de un festival anual. A los paralelismos en este nivel general se les unen paralelismos en detalles: tanto Ester como Moisés fueron adoptados (2:9; Éx. 2:7); ambos ocultaron su identidad como judíos (2:10, 20; Éx. 2:6-10); en ambos relatos los

amalecitas son enemigos de Israel (3:1; Éx. 17:8-16). Si bien estos paralelismos son notorios, hay muchas maneras en que Ester y el relato de Éxodo no ofrecen buenos paralelismos. Berg (1979, 6-7) ha sugerido que las consideraciones siguientes debilitan la tesis de Gerleman: los dos libros muestran una actitud muy diferente respecto a los monarcas extranjeros; Moisés no trabaja dentro de la administración, sino contra ella; mientras el objetivo del relato de Éxodo es huir de la dominación foránea, en Ester no aparece un deseo de huir de Susa; en Ester los judíos salvan la vida del rey, mientras que en el relato del Éxodo están envueltos en la muerte del hijo del faraón; el hecho de que se oculte la identidad de Moisés es mucho menos fundamental para la historia que ese mismo hecho en el relato de Ester.

Berg (1979, 123-42) propone en su lugar que el autor de Ester utilizó a propósito paralelismos con la historia de José (Gn. 37-48). Llama la atención acerca de los paralelismos verbales entre 6:11 y Génesis 41:42-43; 3:4 y Génesis 39:10; 8:6 y Génesis 44:34; 2:3-4 y Génesis 41:34-37. Las historias tienen estructuras similares: ambas tienen que ver con héroes judíos que llegan a ser prominentes en una corte extranjera y se convierten en el medio por el cual los judíos se salvan; ambas colocan a los héroes judíos en contacto con funcionarios reales; en ambas historias el sueño alterado del monarca termina en la promoción del héroe (6:1-3; Gn. 41); la recompensa tanto de José como de Mardoqueo incluye un regalo de ropas y un recorrido a caballo por la ciudad acompañado por un heraldo que proclama el beneplácito real (6:7-11; Gn. 41:42-43); tanto José como Ester revelan sus identidades judías en una escena de banquete (7:1-6; Gn. 45). Con todo, como en el caso de sus propias críticas a la propuesta de Gerleman, varios de los paralelismos que Berg sugiere no son convincentes: en la historia de José no hay un enemigo personal equivalente a Amán que amenaza a los judíos; José revela su identidad a sus hermanos, no a un rey en presencia de un enemigo, como es el caso de Ester. Se esperaría que las escenas de recompensa e investidura reales tuvieran elementos en común, de modo que los paralelismos entre 6:7-11 y Génesis 41:42-43 pueden no haber sido producto de imitación consciente. Como en el caso de Gerleman, los paralelismos que Berg sugiere son notorios e informativos, pero probablemente insuficientes para establecer una imitación consciente por parte del autor de Ester.

Técnica literaria

El autor de Ester se deleitó en gran manera en utilizar ironía, sátira y motivos repetitivos en la composición de su relato. La mezcla resultante es una joya de relato breve.

El deleite del autor en la *ironía* se ve en sus frecuentes informes de cambios de fortuna. Actuaciones o situaciones concretas con frecuencia acaban en un resultado contrario al esperado, tema que se plantea de manera específica en 9:1, 22, 25. Este recurso literario se llama *peripecia* (cf. Berg 1979, 104-6). Amán, quien trata de

destruir a Mardoqueo y a los judíos, a fin de cuentas se destruye a sí mismo y también a su propia familia. La horca que Amán hace levantar para Mardoqueo se convierte en el instrumento de su propio final. El edicto de Amán hubiera saqueado la riqueza de los judíos, pero la historia concluye con la riqueza de Amán en manos judías. Amán, quien escribe el edicto para lo que considera que será su propia glorificación, se convierte en el agente real que logra la glorificación de Mardoqueo (6:1-11). Amán por un tiempo poseyó el sello real, pero llegaría el momento en que Mardoqueo lo utilizaría como bien le pareciera (3:10; 8:8).

Además de estos elementos hay numerosas pequeñas ironías en la historia. Asuero quiere demostrar su poder, pero en su lugar demuestra que no puede controlar a su esposa (Est. 1); trata de castigarla no permitiéndole presentarse a su presencia y de esta manera refrenda oficialmente su negativa a presentarse. El mérito no recompensado de Mardoqueo contrasta con la recompensa no merecida de Amán (2:21-3:2). Amán oculta la identidad de su víctima, sin darse cuenta de que ha sido ocultada la identidad de una víctima (2:10, 20; 3:8-9). Amán entra en cólera cuando Mardoqueo se niega a ponerse de pie en su presencia (5:9), contraste irónico con su negativa anterior de arrodillarse ante él (3:2-6). La bebida de Amán y del rey constituye un irónico contraste con el ayuno de los judíos (3:15; 4:1-3, 15-16). Un decreto en un principio celebrado con bebida (3:15) dará en última instancia fruto cuando Amán y el rey de nuevo beban juntos (7:1-2).

Junto con el uso frecuente de la ironía, el autor parece sobre todo complacerse en *sátiras* dirigidas a los persas, y en particular a los hombres persas (Clines 1984, 31-22). El rey promulga un decreto de que los hombres deberían ejercer autoridad en sus casas cuando él mismo no podía dominar a su esposa (1:12, 21-22). El gobernante de un vasto imperio perdía en la batalla de los sexos con sus dos esposas. Jerjes mismo parece confundido ante la negativa de Vasti (1:15), y los consejeros reales de igual modo temen la aparición de un nuevo feminismo en el imperio persa (1:17-18). Una burocracia completa rodea la selección de una concubina para el rey (2:1-14), mientras que mujeres astutas y fuertes de hecho controlan las acciones de sus esposos. Ester toma decisiones de estado en forma independiente; Zeres instruye a su esposo y se dirige con perspicacia y autoridad a la vanidad masculina herida de Amán (5:14; 6:13). El rey que deseaba dar un espectáculo con su esposa (1:11), acaba dando él mismo espectáculo (1:12; 2:1-2). El jactancioso monarca cuya ley nadie podía cambiar (1:19; 8:8) es manipulado con sutileza, a pesar de la ley.

Gran parte de la belleza literaria de la historia de Ester proviene de los *motivos recurrentes* con los cuales se entreteje. Beber y celebrar banquetes constituye uno de los temas importantes en el libro; cambios importantes en la trama se suelen asociar con celebrar banquetes (1:3, 5, 8, 9; 2:18; 5:4-5, 8, 12; 6:14; 7:8; 8:17; 9:17-19, 22), y en un caso lo opuesto, ayunar (4:3, 15-17). También el atavío es un motivo importante (1:11; 2:13; 3:10; 4:1-4; 5:1; 6:8-11; 8:8, 15). El libro muestra una preocupación

constante por la ley y la legalidad (1:13, 15, 19; 2:1; 3:8-9, 14; 4:11, 16; 8:8, 13; 9:31-32; cf. Clines 1984, 16-22). Se encuentran conflictos explícitos e implícitos en todo el libro: entre Jerjes y Vasti, entre el poder de Jerjes y su incapacidad para controlar, entre mujeres que luchan por su atención, entre el rey y quienes buscan su muerte (2:21-23), entre Amán y Mardoqueo, entre los judíos y sus enemigos (Clines 1984, 10-11).

El autor también parece complacerse en elementos que se presentan en pares. Por dos veces se dice que Ester ocultó su identidad (2:10, 20); tres grupos de banquetes al comienzo, a la mitad y al final del relato se ofrecen en pares (dos los ofrece Jerjes, dos Ester y la doble celebración del Purim). Hay dos listas de los siervos del rey (1:10-14), dos reuniones de las mujeres (2:8, 19), dos casas para las mujeres (2:12-14), dos ayunos (4:3, 16), dos consultas por parte de Amán con su esposa y amigos (5:14; 6:13), dos presentaciones de Ester ante el rey no anunciadas (5:2; 8:3), dos investiduras de Mardoqueo (6:7-11; 8:15), dos veces en que se cubre el rostro de Amán (6:12; 7:8), dos referencias a los hijos de Amán (5:11; 9:6-14), dos apariciones de Jarboná (1:10; 7:9), dos referencias a la disminución de la ira del rey (2:1; 7:10), dos referencias a la irrevocabilidad de las leyes persas (1:19; 8:8), dos días para que los judíos se venguen (9:5-15); dos cartas que instituyen la conmemoración del Purim (9:20-32). Mencionar estas «duplicaciones» parece ser una técnica favorita de composición del escritor.

Mensaje teológico

El propósito del Ester canónico está claramente relacionado con su deseo de contar el origen del Purim. Pero ¿qué tiene que decirnos el libro acerca de Dios? ¿Cómo se relaciona el libro con el resto de la Biblia?

Soberanía divina

Éstas parecen ser preguntas extrañas en relación con un libro que ni siquiera menciona a Dios. Pero en esto encontramos un aspecto del genio del autor de Ester. Su historia se construye a base de una serie acumulada de aparentes coincidencias, todas las cuales resultan indispensables cuando la historia llega al momento de su máxima tensión dramática al comienzo del capítulo 6. Cuan «afortunados» fueron los judíos de que Ester fuera tan atractiva, que fuera escogida sobre otras posibles candidatas, que Mardoqueo se enterara de la trama de asesinato, de que en las crónicas reales apareciera escrito un informe de Mardoqueo sobre los planes de asesinato, de que Ester hubiera ocultado su identidad, de que el rey la hubiera visto sin necesidad de llamarla a su presencia, de que el rey no pudiera dormir esa noche, de que pidiera que se leyeran los anales, de que el escriba leyera acerca del incidente que le ocurrió a Mardoqueo

algunos años antes, de que el rey estuviera lo suficientemente despierto como para preguntar si había recompensado a Mardoqueo... ¡Buena fortuna, en verdad! Lo que ha hecho el autor de Ester es contarnos una historia en la que el actor principal ni siquiera se menciona, o sea, la presencia de Dios está implícita y se percibe en toda la historia, de manera que estas coincidencias que se van acumulando no son sino un derivado de su gobierno sobre la historia y de su cuidado providencial por su pueblo. Es una muestra extraordinaria de genio literario que este autor escribiera un libro que trata de las intervenciones y gobierno de Dios desde el principio hasta el fin y que, a pesar de ello, no se lo mencione ni en una sola página del relato. Tanto para los judíos de la época del autor como para todos los que leen la historia en los siglos y milenios posteriores, esta historia de la providencia y elección divinas ha significado un mensaje de consuelo y seguridad. Las acciones de Dios en la historia pueden estar ocultas; con toda certeza no son transparentes para todos. Pero a pesar de nuestra incapacidad para entender el propósito divino en todo lo que sucede, no hay nada que esté fuera del alcance de su mano.

Esta doctrina de la soberanía divina es fundamental para el libro de Ester, pero no es una especie de fatalismo. Porque cuando las acciones y propósitos de Dios no son transparentes, se vuelve más aparente la importancia de la obediencia y fidelidad humanas. En este sentido Ester 4:13-14 forma parte de otros textos bíblicos que integran en forma maravillosa la responsabilidad humana y la providencia divina (por ejemplo, Jl. 2:32 (TM 3:5); Mt. 26:24; Hch. 2:23; 3:18-19).

Asunto pendiente

El libro de Ester no es una isla curiosa en medio del texto bíblico, aislado de todo contacto con otros eventos en la historia de la redención que se narra en el mismo. Muy al contrario, la historia de Ester está profundamente involucrada con otros eventos de la historia de la redención, sobre todo con el conflicto permanente entre Israel y los amalecitas. Las genealogías de Amán y de Mardoqueo introducen este conflicto: Mardoqueo se describe como de la tribu de Benjamín del clan de Quis (2:5), padre de Saúl; Amán se describe como descendiente de Agag (3:1) el rey amalecita contra quien tuvo que enfrentarse Saúl (1 S. 15). Desde la época del Éxodo había habido una historia de conflicto entre Israel y los amalecitas; Moisés había dicho, «La guerra del SEÑOR contra Amalee será de generación en generación» (Éx. 17:16). A Israel se le encargó «borrar para siempre el recuerdo de los descendientes de Amalee» (Dt. 25:17-19; Éx. 17:14; 1 S. 15:23). El relato bíblico está salpicado de conflictos intermitentes con los amalecitas (Jue. 3:13; 5:14; 6:3, 33; 7:12; 10:12; 1 S. 27:8; 30:13-18; cf. Nm. 24:20). Saúl había recibido instrucciones de Dios de destruir a los amalecitas (1 S. 15), pero lo desobedeció; este incidente entre Saúl, Agag y los amalecitas se convertiría en última instancia en la razón de la derrota misma de Saúl y

de la desaparición de su dinastía (1 S. 28:18). Más adelante un amalecita alegaría que había dado muerte a Saúl (2 S. 1:8). Israel todavía seguía luchando contra los amalecitas en los días de Ezequías (1 Cr. 4:43).

Este conflicto entre los descendientes de Saúl y de Agag es continuación de la vieja antipatía entre Israel y los amalecitas. A partir de este trasfondo se pueden entender numerosos detalles de la historia de Ester. Es esa enemistad de larga data entre Israel y los amalecitas que explica la renuencia de Mardoqueo a postrarse ante Amán. Esta misma enemistad también explica por qué Amán, cuya ira en un principio estuvo dirigida solo contra Mardoqueo, ampliaría el objeto de su furia y trataría de destruir a todos los judíos una vez que se enteró de que Mardoqueo era judío (3:5-6). El decreto de Amán para la destrucción total de los judíos (3:13) es en efecto su esfuerzo por hacerle a Israel lo que Saúl no había sabido hacerle a Amalee (1 S. 15:3). Cuando se vuelven las tomas en Ester y se autoriza a los judíos a que se venguen de sus enemigos, los judíos no saquean la riqueza de sus víctimas (9:10, 15); los judíos de la época de Mardoqueo no cometerían el mismo error que Saúl (1 S. 15:9-19). Que Israel pudiera descansar de sus enemigos está vinculado a la destrucción de los amalecitas (Dt. 25:19); una vez completada esta tarea, los judíos «se libraron de sus enemigos» (9:22).

Gran parte del libro de Ester se ocupa del problema de la relación entre judíos y gentiles. Este autor escribió a una audiencia postexílica en una época en que Israel había conocido por mucho tiempo el sometimiento a una serie de potencias mundiales: Asiria, Babilonia y Persia había detentado el poder y otros más se agregarían. Nuestro autor afirma que los judíos no deben ser serviles en un mundo dominado por poderes gentiles y que seguía siendo posible vivir vidas abundantes permaneciendo fieles al judaísmo. Es fácil comprender por qué el libro de Ester ha seguido siendo tan importante para el judaísmo: frente a una historia de pogroms antisemitas, persecución y el Holocausto, el libro de Ester proclama la confianza en que «vendrán el alivio y la liberación para los judíos» (4:14) y que la nación perdurará porque el propósito de Dios de elegirlos no fallará.

Perspectiva novotestamentaria

Los eventos en Susa amenazaron la continuidad de los propósitos de Dios en la historia de la redención. Para los lectores cristianos lo que está en juego en el libro de Ester no es solo la existencia continua del pueblo judío, sino también la aparición del Mesías redentor. Aquí, en una ciudad distante a centenares de kilómetros y varios siglos de lo que sucedió en Belén, Dios siguió gobernando con su providencia el curso de la historia y la condujo con mano firme hasta la aparición de su propio Hijo que derribaría la barrera entre judíos y gentiles (Gá. 3:28).

15

JOB

El sufrimiento es el tema central del libro de Job. Como todos los seres humanos que experimentan el sufrimiento, el libro resulta atractivo para todos. Su mensaje es atemporal y para todas las culturas. Más en concreto, el protagonista principal del libro sufre, aunque al parecer él no es la causa de su sufrimiento. Sus dolencias físicas, por esta misma razón, se agravan con su angustia mental: «¿Por qué yo? ¿Qué he hecho para merecer esta suerte?»

El libro, pues, plantea uno de los interrogantes más desconcertantes con los que se enfrenta el ser humano: ¿Son siempre justos los caminos de Dios? Es un asunto de teodicea. Sin embargo, aunque el libro plantea el problema, ¿ofrece en realidad algo más que una respuesta afirmativa sencilla e implícita?

Job es profundamente conmovedor y también increíblemente complejo. Es uno de los libros del Antiguo Testamento más difíciles de traducir y por ello también de interpretar.

Bibliografía

Comentarios

F. I. **Andersen,** *Job* (TOTC; InterVarsity Press, 1976); D. J. A. **Clines,** *Job 1-20* (WBC 17; Word, 1989); F. **Delitsch,** *Job* (reeditado por Eerdamns, 1975); E. **Dhorme,** *A Commentary on the Book of Job* (Thomas Nelson, 1984 [orig. 1926]); S. R. **Driver** y G. B. **Gray,** *The Book of Job* (ICC; T. & T. Clark, 1921); R. **Gordis,** *The Book of Job: Commentary, New Translation, Special Studies* (New York: Jewish Theological Seminary, 1978); N. C. **Habel,** *The Book of Job* (OTL; Westminster, 1985); J. E. **Hartley,** *The Book of Job* (NICOT; Eerdmans, 1988); J. G. **Janzen,** *Job* (Interp.; John Knox, 1990); R. E. **Murphy,** *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Cándeles, Ecclesiastes, Esther* (FOTL13; Eerdmans, 1981); M. H. **Pope,** *Job* (AB 15; Doubleday, 1965); H. H. **Rowley,** *Job* (NCB; Eerdmans, 1970).

Monografías y artículos

J. **Barr,** «The Book of Job and Its Modern Interpreters», *BJRL* 54 (1971-72): 28-46; D. J. A. **Clines,** «The Arguments of Job's Three Friends», en *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature,* ed. D. J. A. Clines et al. (JSOTS 19; Sheffield: JSOT, 1982): 215-29; J. **Curtis,** «On Job's Response to Yahweh», *JBL* 98 (1979): 497-511; W. W. **Hallo** y K. L. *Younger, Context of Scripture* (Leiden: Brill Academic, 2003); W. G. **Lambert,** *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960); L. **Newell,** *Job, Repentant or Rebellious?* (tesis Th.M.: Westminster Theological Seminary, 1983); C. A. **Newsom,** *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford, 2003); D. A. **Robertson,** *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL Dissertation Series 3; Missoula; Society of Biblical Literature, 1972); C. **Westermann,** *The Structure of the Book of Job* (Fortress, 1981); P. **Zerafa,** *The Wisdom of God in the Book of Job* (Rome: Herder, 1978); B. **Zuckerman,** *Job the Silent* (Oxford, 1991).

Antecedentes históricos

Fecha y autoría

El libro mismo no menciona a ningún autor y no alega una fecha definida de composición. Se trata, pues, de un libro anónimo; cualquier cosa que se diga acerca del autor y de la fecha solo puede inferirse de la evidencia externa del libro.

La opinión académicamente predominante es que el libro de Job es el resultado de un largo proceso (para otras perspectivas, véase Zerafa 1978, 29-54). La mayoría de los estudiosos creen que los diálogos (Job 3-31) constituyen la base del libro. En un momento posterior se dividió y utilizó como marco un cuento tradicional en prosa más antiguo. Algunos de estos estudiosos también arguyen que los discursos de Eliú y Yahvé y el poema a la sabiduría (cap. 28) fueron añadiduras posteriores. En realidad, hay muy poco acuerdo entre la comunidad académica en cuanto a qué es original en el libro y qué se agregó y cuándo (véase más adelante «Análisis de la estructura»).

Los estudios bíblicos conservadores tienen la tendencia a tratar el libro como un todo literario original, y algunos (Archer, *SOTI,* 464) están dispuestos a citar la tradición judía antigua en el sentido de que Moisés fue el autor del libro o lo reescribió. Esta fecha temprana concuerda con la creencia de que un libro histórico es más probable que resulte confiable cuando se escribió cerca del evento que describe. Como el libro de Job se enmarca en un período temprano, resulta más fácil para algunos creer que también fue escrito temprano.

Otros estudiosos igualmente conservadores, sin embargo, han fechado el libro en

el período salomónico (Young, *IOT*) o en el siglo octavo (Hartley 1988) o sencillamente han dejado abierta la fecha. Esta última parece la posición más prudente en vista de la falta de evidencia.

Período histórico

Si bien la fecha de composición está envuelta en misterio, hay ciertos indicios que nos orientan para situar los eventos del libro. Sin embargo, el trasfondo histórico no ofrece pistas ciertas en cuanto a la fecha de composición. Driver y Gray (1921, lxvi) lo dicen bien: «Como la imaginación del autor abarca hasta el escenario del poema, es un error inferir la edad del *escritor* a partir de las circunstancias del *protagonista* del libro».

La trama se sitúa sin duda en el período patriarcal. Job es un patriarca gentil muy parecido a Abraham. La gran riqueza de Job se mide en función de la cantidad de ganado que poseía y de sirvientes a su servicio (Job 1:3; 42:12). También era cabeza de una gran familia para la cual servía como sacerdote, lo mismo que en el caso de Abraham con su familia. Por ejemplo, ofrecía sacrificios (1:5), acto impensable después de que se hubo establecido el sacerdocio formal en el Sinaí. Además, la edad de Job supera la de los patriarcas. Vivió 140 años después de su restauración (42:16).

Lo más revelador es que Job no era israelita. Uz, aunque no se puede ubicar con exactitud, no estaba desde luego dentro de los límites de Israel (Gn. 10:23; Lm. 4:21; Clines 1989, 10-11). En función del avance de la redención, la mejor manera de poder entender el libro es situando a Job antes del pacto con Abraham, lo cual limita la comunidad del pacto a una familia concreta.

La evidencia, como se mencionó antes, sitúa la trama, pero no el tiempo de la composición del libro. Hay ciertos indicios, ninguno de ellos seguro, de que el libro se escribió más bien en fase tardía de la historia de Israel. Muchos quieren argumentar que el libro es de fecha tardía a partir del lenguaje tardío de Job. Esta línea de argumentación, sin embargo, es bastante deficiente. No hay razón para dudar de que, por lo menos de manera ocasional, el libro puede haber sido periódicamente actualizado. En todo caso, la evidencia es tan ambigua que se ha planteado con mucha fuerza la posición de que el lenguaje es más bien temprano, aunque no tanto como en el caso de Moisés (Robertson 1972).

Algunas de las ideas religiosas del libro es más probable que hayan aparecido tarde en la historia de Israel. Aunque es erróneo, por un lado, defender un concepto evolutivo rígido del desarrollo de las ideas religiosas en el Antiguo Testamento (estilo Wellhausen), también es cierto que la Biblia va presentando lentamente la verdad a medida que avanza la historia de la redención. La elaborada angelología del libro, incluyendo una mirada cercana a Satanás, es más probable que se haya derivado de un período posterior de la historia de Israel.

En conclusión, aunque el marco del libro es sin duda alguna temprano, la fecha de composición no se conoce. Por fortuna, no está en juego nada significativo en nuestra falta de conocimiento del autor o de la fecha de composición del libro. (Véase luego en género el tema de la historicidad de Job).

Análisis literario

El tipo de literatura del libro de Job sí tiene precursores en el antiguo Oriente Próximo, aunque, a pesar de ello, es único por muchas razones. Es un libro que ha influido mucho en la literatura occidental en el curso de los siglos y que ha captado la atención de críticos literarios.

El análisis de la estructura del libro nos lleva a examinar su trasfondo literario en el Próximo Oriente y su género.

Estructura

La estructura del libro tal como ha llegado hasta nosotros ofrece un esquema claro:

Job 1-2	Prólogo en prosa que introduce a los protagonistas y la trama
Job 3-31	Diálogos de Job con sus tres «amigos»
Job 3	Lamento de Job
Job 4-27	Tres ciclos de diálogos
Job 28	El poema sobre sabiduría divina
Job 29-31	Último discurso de Job
Job 32-37	Monólogo de Eliú
Job 38-42:6	Yahvé habla desde la tempestad
Job 42:7-17	El epílogo en prosa que pone fin a la acción.

Análisis de la estructura

Es importante elaborar un poco el tema de esta estructura por dos razones. En primer lugar, la integridad literaria del libro ha sido cuestionada a lo largo del período moderno de la crítica bíblica. Hace falta abordar algunas de las objeciones más graves que formulan. Lo más importante, sin embargo, es que es en la dinámica de la estructura del libro donde se ven más fácilmente el género y el mensaje.

El prólogo (1-2). El libro de Job tiene una estructura de emparedado. Comienza con un preámbulo en prosa, continúa con diálogos poéticos y termina con una conclusión en prosa. El comienzo y el final reciben el nombre de marco en prosa. Más tarde regresaremos al epílogo, pero los aspectos críticos asociados con ambos los abordaremos en esta sección dado que están íntimamente entrelazados.

Algunos estudiosos han sostenido que el marco en prosa es el más antiguo de las

diversas partes del libro de Job. Originalmente era un simple cuento popular que contaba la historia de un hombre a quien Dios puso a prueba pero que permaneció fiel al mismo y, como resultado de ello, recibió la recompensa de bendiciones materiales. De esta historia provino el presente libro.

Los estudiosos conservadores, como F. I. Andersen, han planteado que la forma presente de las secciones en prosa presupone los diálogos **y** la respuesta de Yahvé. Después de todo, el epílogo comienza «después de haberle dicho todo esto a Job, el SEÑOR...» **y** menciona a los tres amigos. Quienes opinan que la historia en prosa fue originalmente independiente responden que dichos versículos son el resultado de una «redacción tardía». Al tener al redactor disponible, sin embargo, es imposible refutar o probar la hipótesis de que la sección en prosa fuera originalmente independiente de la poética.

Es igualmente imposible probar su unidad original en base a la coherencia lógica de la historia. Es posible que la fluida narración desde el prólogo a través del cuerpo hasta el epílogo sea el resultado de una larga historia literaria o el resultado de un solo autor. Lo que es importante es la función del prólogo y del epílogo en la forma canónica del libro. En todo él, hay un mensaje teológico coherente que va desde el prólogo hasta el epílogo.

El prólogo comienza la narrativa presentando a los personajes principales y del escenario. Comienza la trama con el planteamiento del problema que requiere una solución: el sufrimiento de Job a pesar de su aparente inocencia. El prólogo también lleva al lector tras bambalinas, hasta la intimidad misma del consejo de Dios. Sabemos lo que los personajes no saben; sabemos que Job sufre como prueba de su fidelidad a Dios.

Diálogo de Job con sus tres «amigos» (Job 3-31). *Lamento de Job (Job 3).* El prólogo introduce al final a tres amigos de Job. Sin embargo, antes de que hablen, Job comienza el monólogo bajo la forma de lamento. Se queja de su suerte, incluso se pregunta por qué nació. La forma de este capítulo es un lamento similar en estado de ánimo y estructura a los lamentos individuales que se encuentran en el salterio (Westermann).

Los tres ciclos de diálogo (Job 4-27). La naturaleza poética de los diálogos sugiere que no estamos leyendo transcripciones de la conversación que se dio entre Job y sus tres amigos. Las personas en épocas antiguas no hablaban entre sí en forma poética como tampoco lo hacemos en la actualidad.

La naturaleza altamente literaria de los diálogos se pone de manifiesto en su estructura. Hay tres ciclos en cada uno de los cuales uno de los amigos se dirige a Job y luego Job va respondiendo a cada uno por separado. El orden es siempre Elifaz, Bildad y luego Zofar.

Cuadro 11

Ciclos de los diálogos en Job

Nótese que al final del tercer ciclo la conversación de Bildad parece truncada; Zofar no dice nada, y Job dice cosas que simplemente contradicen todo lo que ha venido diciendo antes (27:13-23). El tercer ciclo probablemente contiene un error de transmisión textual (véase una amplia exposición en Zerafa) por cuanto las palabras de Job en 27:13-23 o son parte de lo que dice Bildad o la conversación faltante de Zofar. Incluso con esta pequeña corrección textual, sin embargo, las breves conversaciones del tercer ciclo completan el proceso que comenzó en el segundo, es decir, una rápida reducción de las conversaciones. De esta forma, el diálogo comunica que los tres amigos se quedaron sin argumentos contra Job. Este recurso literario conduce muy bien a la conversación del frustrado Eliú (caps. 32-37).

Los tres amigos representan la sabiduría antigua de la teología de la retribución. En su caso, sin embargo, se ha vuelto muy rígida y mecánica. Dios bendice al justo; maldice al malvado. Si es así, entonces si Job sufre, debe ser un pecador que necesita arrepentirse (4:7-11; 11:13-20).

Job reacciona contra esta forma de razonar. Está sufriendo, pero no a causa de su pecado. Job no argumenta en ninguna parte que esté totalmente libre de pecado. Está de acuerdo con Bildad en que nadie puede ser justo delante de Dios (9:2), pero cuestiona si puede o no obtener justicia de parte de Dios. Se opone directamente a la sabiduría de sus amigos en 9:21-24, y en este contexto pronuncia las audaces palabras «a buenos y a malos destruye por igual».

En el corazón del debate entre Job y sus tres amigos se encuentra la pregunta, ¿Quién es sabio? ¿Quién tiene una comprensión correcta del sufrimiento de Job? Tanto Job como sus amigos se presentan como fuentes de sabiduría y ridiculizan la sabiduría del otro (11:12; 12:1-3, 12; 13:12; 15:1-13). Como veremos, esta pregunta «¿Quién es sabio? domina todo el libro.

El poema sobre sabiduría divina (Job 28). En el capítulo 28 Job tiene un momento de perspicacia al responder a la conversación de Zofar (reconstruido a partir del 27:13-23). En uno de los poemas más conmovedores en el Antiguo Testamento, Job prevé la conclusión del libro al atribuir toda la sabiduría a Dios.

Aunque se reconoce universalmente la belleza y fuerza del poema, se ha debatido a fondo su lugar en el libro. El poema parece un intruso a quienes exigen un orden lógico estricto en el pensamiento de Job. Es decir, aquí se inclina ante la sabiduría

superior de Dios, pero luego se vuelve a quejar en los tres capítulos siguientes. La resolución final requiere que Dios hable desde la tempestad.

Sin embargo, incluso quienes niegan la originalidad del capítulo a menudo atribuyen su autoría a la misma persona que escribió los diálogos, pero sugieren que fue escrito más tarde en su vida y agregado después.

El problema no radica en el libro de Job sino en la insistencia en un flujo lógico de pensamiento. Job sufre. En el capítulo 28 tiene un momento de perspicacia, pero bajo el peso de su sufrimiento esto se disipa muy pronto y cede una vez más a la depresión.

Último discurso de Job (Job 27-31). En las últimas palabras de Job antes de la importante conclusión reflexiona sobre cómo fueron las cosas en el pasado cuando disfrutaba de las bendiciones de Dios (29). Se lamenta de su sufrimiento actual y se queja de que Dios haya hecho oídos sordos para con él (30:20). Implora a Dios una vez más, afirmando que no tiene culpa y que no merece el sufrimiento que le ha sobrevenido.

Monólogo de Eliú (Job 32-37). En este punto, se incorpora Eliú. Mientras que los tres amigos representaban la sabiduría de los ancianos de la época, Eliú es el joven impetuoso que piensa que tiene todas las respuestas. Ha esperado con paciencia por respeto a la edad, aguardando a que los tres amigos resuelvan el punto con Job; pero han fracasado, y ya no puede permanecer en silencio (32:6-8). No puede soportar ver a Job contentarse en su orgullo (v. 2). En esencia, se presenta también como otro hombre sabio (33:33).

Pero a pesar de alegar que tiene algo nuevo que decir (32:14), vuelve a la misma vieja teología de la retribución: Job sufre porque ha pecado (34:11, 25-27, 37).

Dos factores contribuyen a la afirmación común de la crítica de que el monólogo de Eliú no forma parte de la historia original. El primero es que, mientras que Dios se dirige a los tres amigos en la conclusión, Eliú no está presente. Como ha comentado Barr de manera penetrante, sin embargo, Dios quizá hace caso omiso de Eliú como insignificante, poniendo en efecto al impetuoso joven en su lugar. La otra objeción a la teoría de que el monólogo es un agregado posterior es el hecho de que no dice nada nuevo. Pero este es precisamente el punto. La sabiduría humana se había agotado; es hora de que Dios ocupe el escenario.

El discurso de Yahvé y la respuesta de Job (Job 38-42:6). A lo largo de todos los diálogos, Job ha esperado una entrevista con Dios (Job 23:2-7). Por fin se cumple su deseo cuando Dios se le aparece bajo la forma de tempestad. Esta forma bajo la que se le aparece Dios indica que llega para juzgar (Sal. 18, 29; Nah. 1).

Job había esperado una entrevista divina para saber por qué estaba sufriendo. Es

significativo que Dios nunca responde de manera directa a esa pregunta excepto para censurar a Job por estar difamando su divina reputación (Job 40:8): «¿Vas acaso a invalidar mi justicia? ¿Me harás quedar mal para que tú quedes bien?

En lugar de justificarse de manera directa, Dios responde con otra pregunta, la de la fuente de sabiduría. Como hemos visto, este tema ha estado latente, bajo la superficie, en todo el libro. Ahora Dios ofrece la respuesta definitiva: Solo él es sabio.

Sus primeras palabras desde la tempestad ponen en su lugar a la sabiduría de Job e introducen los siguientes capítulos al formularle Dios una serie de preguntas a Job que solo el Creador podría posiblemente responder:

> ¿Quién es éste que oscurece mi consejo
> con palabras carentes de sentido?
> Prepárate a hacerme frente;
> yo te cuestionaré,
> y tú me responderás. (38:2, 3)

Las preguntas que siguen demuestran el conocimiento y control totales por parte de Dios del orden natural que él creó y lo contrasta con la ignorancia de Job. La implicación es que lo mismo también es verdad del orden moral. Dios sabe, pero Job es ignorante.

Esta conclusión en cuanto a las preguntas acerca de la fuente de sabiduría va resaltada con una serie de preguntas retóricas más explícitas que se encuentran a lo largo de los discursos divinos acerca de la fuente de la sabiduría. Job 38:36-37 es ilustrativo (véase también 39:1-18, 26):

> ¿Quién infundió sabiduría en el ibis,
> o dio al gallo entendimiento?
> ¿Quién tiene sabiduría para contar las nubes?

Job reconoce el poder de la palabra de Dios y responde con humildad y arrepentimiento. Se somete al Dios Poderoso del universo y a su voluntad.

Epílogo (Job 42:7-17). El epílogo conduce la historia a un final feliz. Job se reconcilia con Dios y se le restaura la fortuna. Dios lo bendice y le permite vivir una larga vida.

Job encontró el favor a los ojos de Dios porque, aunque se impacientó con Dios, no «maldijo a Dios y murió» ni cedió ante los argumentos simplistas de los amigos. Cuando Dios lo enfrentó, Job respondió de manera apropiada con arrepentimiento y sumisión. Como consecuencia de ello, se convirtió en intercesor para sus amigos,

quienes habían defendido una sabiduría falsa de retribución mecánica.

Trasfondo literario

Por dos razones no sorprende encontrar otros escritos del Oriente Próximo que contienen algunas semejanzas con el libro de Job. En primer lugar, Job es literatura sapiencial, y la sabiduría tiene un sabor internacional (Murphy 1981, 9-12). En segundo lugar, el sufrimiento, y en particular el sufrimiento en relación con la piedad personal, es una cuestión importante y difícil para todos los sistemas religiosos, no solo el de la Biblia.

Se pueden citar textos análogos de Sumeria, Egipto, Babilonia, Ugarit e India (Andersen 1976, 23-32). En vez de examinar de manera minuciosa una gran cantidad de ellos, nos concentraremos en los textos babilónicos como ilustrativos de las semejanzas y diferencias entre Job y la literatura de otras culturas del Oriente Próximo.

El más antiguo de los textos babilónicos comparables se llama *Ludlul bel nemeqi* («Alabaré al Señor de la sabiduría» que se encuentra en COS, 1:486-92), el que a menudo recibe el nombre de el «Job babilónico». El personaje principal de la historia, Subsi-mesre-Sakkan, es alguien que sufre y que se queja de su condición porque ha sido irreprochable en su devoción al dios y al rey. La forma del libro es un monólogo y se centra en su restauración de manos de Marduk. Nunca cuestiona a los dioses por su adversidad. Según Lambert (1960, 21-62), quien preparó una excelente traducción al inglés, el texto se escribió durante el período kasita a mediados del segundo milenio a.C.

El segundo texto babilónico es posterior, probablemente compuesto alrededor del 1000 a.C. Suele recibir el nombre de «teodicea babilónica» (COS, 1:492-5; Lambert 1960, 63-91). En cuanto a forma, es un diálogo entre alguien que sufre y un amigo que representa la piedad ortodoxa de Babilonia. El que sufre cuestiona la justicia de los dioses. El amigo le advierte que no blasfeme, pero al final llega a la idea de que los dioses hicieron al género humano perverso y:

> ... hacen daño a un pobre hombre como un ladrón.
> Lo llenan de improperios y planean su asesinato;
> Haciéndolo sufrir todo mal como un criminal, porque no tiene protección,
> De manera aterradora lo conducen a su fin, y lo extinguen como una llama.
>
> (líneas 284-86)

A la luz de estos textos y otros similares, Job no es el primer libro que se escribió para plantearse la pregunta, ¿por qué sufren los justos? Esta pregunta, sin embargo, es tan universal que no se requiere establecer ninguna conexión entre los ejemplares

israelitas y del antiguo Oriente Próximo. El autor de Job pudo haber conocido textos babilónicos, pero no podemos estar seguros. En todo caso, Job es único en muchos sentidos.

F. I. Andersen (1976, 32) lo ha formulado muy bien:

> Job se coloca muy por encima de sus competidores más próximos, en la coherencia de su tratamiento continuo del tema de la miseria humana, en el alcance de su examen de muchas facetas del problema, en la fuerza y claridad de su monoteísmo moral desafiante, en la caracterización de los protagonistas, en lo elevado de su poesía lírica, en su impacto dramático, y en la integridad intelectual con que se enfrenta a la «carga incomprensible» de la existencia humana. En todo esto Job no tiene par. Nada de lo que conocemos de antes ofreció un modelo, y nada desde entonces, incluyendo sus numerosas imitaciones, ha llegado a las mismas alturas. La comparación solo sirve para resaltar la grandeza solitaria del libro de Job.

Género

El libro de Job es único. Lo analizado hasta ahora en cuanto a la estructura y trasfondo literario del libro nos ayuda para la identificación del género. ¿Qué clase de libro es Job? Esta pregunta resulta difícil porque, como hemos visto, no hay nada que se le asemeje del todo.

En términos de contenido, el libro podría ser llamado una teodicea, una justificación de cómo actúa Dios en el mundo. ¿Cómo puede Dios ser grande y amoroso y permitir que alguien inocente sufra? Pero si es una teodicea, plantea la pregunta sin dar la respuesta esperada. La respuesta de Dios es que la respuesta está fuera del alcance de hombres y mujeres.

Quizá una mejor designación del género del libro es «debate sobre la sabiduría». Esto describe tanto la forma como el contenido (Zerafa). En lo más profundo del libro está la pregunta de la fuente de la sabiduría (véase «Mensaje teológico») y los diversos participantes representados en el libro se la atribuyen personalmente y también cuestionan la sabiduría de los otros.

¿Es Job un libro histórico? Esta pregunta con derecho forma parte de un análisis del género, porque formula la pregunta de si Job es un libro histórico o de ficción. Sin embargo, el tema no es tan simple, porque un libro puede tener un contenido histórico básico sin una preocupación seria por la precisión histórica. A estos libros los llamamos ficción histórica. Es importante tener presente que hacemos la pregunta de la intención genérica, no de la precisión histórica. Es decir, ¿pretende el libro ser un

relato histórico de un evento real en el pasado y, de ser así, cuán preciso pretende ser?

Una serie de factores indican que Job no es simple ficción, sino que tiene sus raíces en un evento histórico. Las primeras líneas de un texto con frecuencia son importantes para la identificación del género, ya que establecen el carácter de lo que sigue. El primer versículo se asemeja a los versículos iniciales de Jueces 17 y 1 Samuel 1, dos pasajes con una intención indudable de comunicar eventos históricos. Segundo, el hombre Job se menciona tres veces fuera del libro, dos veces (Ez. 14:14, 20) junto con el de otras figuras históricas del Antiguo Testamento, Noé y Daniel (véase en el capítulo de Daniel problemas que conciernen a este último).

Así pues, en el libro hay una intención histórica definida. Debemos entender que Job fue una persona real que vivió en el pasado y que sufrió. Es obvio, sin embargo, que no hay manera de demostrar o refutar la existencia de Job fuera del libro que lleva su nombre, por ejemplo, por medio de atestados arqueológicos.

Aunque Job quiere ser histórico, otros indicios en el libro indican que la precisión no es una prioridad alta. Por ejemplo, los diálogos se presentan todos en forma poética. Sin duda, pues, dado que las personas no solían hablarse en forma poética (en especial ante angustia extrema), no tenemos nada que equivalga a transcripciones de las conversaciones que ocurrieron entre los personajes del libro. Pueden ser exactos sin ser precisos.

La poesía eleva al libro de un evento histórico específico a una historia con aplicación universal. El libro de Job no es simplemente una crónica histórica; es sabiduría que debe aplicarse a todos los que la escuchan. De hecho, ya sea que uno considere el libro como histórico o no, el impacto sobre el significado del libro es mínimo.

Mensaje teológico

Sabiduría divina

Como puso de relieve nuestro análisis literario, la cuestión de la sabiduría se halla en la médula del libro. El tema del sufrimiento de personas inocentes mueve la historia y es teológicamente importante, pero la pregunta «¿quién es sabio?» toma prioridad en el desarrollo del argumento.

Aunque virtualmente todos los personajes del libro alegan sabiduría, es solo al final del libro que Dios habla desde la tormenta para resolver el asunto de una vez por todas. No hay discusión; ningún ser humano puede legítimamente reivindicarla. Dios solo es la fuente de sabiduría, y la distribuye como le parece.

La respuesta humana adecuada, entonces, es arrepentimiento y sumisión. Como lo dice el mismo Job:

De oídas había oído hablar de ti,
pero ahora te veo con mis propios ojos.
Por tanto, me retracto de lo que he dicho,
y me arrepiento en polvo y ceniza. (42:5, 6)

Este enfoque en cuanto al libro de Job no es popular entre algunos intérpretes modernos. Por ejemplo, Curtís arguye que las afirmaciones y gestos de Job son de hecho un insulto a Dios (véase en su artículo de 1979 su excéntrica traducción e interpretación de las palabras de Job). El comentario de Karl Plank en la Biblia de estudio judía de que «de la tormenta sale solo el vómito del poder divino que abruma al agotado Job» también ilustra esta tendencia interpretativa.

Estos estudiosos, sin embargo, caen en la trampa de leer sin reparo un libro bíblico a la luz del «espíritu de la época» contemporánea (*Zeitgeist*). Gordis lo mencionó como un peligro concreto del libro de Job: es común que un intérprete «cree un Job a su imagen y encuentre en el libro una voz para su propia visión de la vida y de su significado» (1978, xxvii). La idea de que Job llega a un arrepentimiento sentido de su propia impaciencia hacia Dios, por muy justa que fuera su defensa contra los tres amigos, es sin duda la interpretación correcta de la intención original del libro, y sin duda armoniza mucho mejor con una actitud canónica de reverencia hacia Dios. No es importante que esto vaya en contra de los impulsos contemporáneos hacia la autonomía humana (véase en Newell una defensa del enfoque tradicional en cuanto a la respuesta de Job). Incluso sugeriría que el comentario de Dios de que Job ha expresado «lo que es verdad» (42:8) se refiere de manera específica al arrepentimiento que manifiesta en su respuesta a los discursos de Yahvé.

Sufrimiento humano

Dios responde a la pregunta de Job «¿por qué sufro?» de manera indirecta respondiendo a la pregunta aun más importante del sufrimiento. Después de todo, nadie elude el dolor de la vida. Todos deseamos con ansia una comprensión de la razón de nuestra situación y quizá un cierto alivio de la angustia.

Si bien Dios decide no revelar la respuesta a esta pregunta a sus criaturas humanas, con todo aprendemos mucho en este libro acerca del sufrimiento. Por ejemplo, si no aprendemos por qué sufrimos, el libro saca de su error a una creencia común, la así llamada doctrina de la retribución.

La premisa básica de la retribución tal como presentan en el libro Elifaz, Bildad y Zofar es:

Si pecas, entonces sufrirás.

Ahora bien, debe admitirse que hay algo de verdad en esta premisa y que la Biblia sí enseña que tanto la obediencia como el pecado tienen consecuencias apropiadas. El

pacto ofrece el marco para ello al establecer leyes que, de obedecerse, son fuente de bendición, pero que si se desobedecen, lo son de maldición (Dt. 28). Los libros de la historia deuteronómica también instruyen de manera sutil que los pecados de los reyes condujeron al exilio. Proverbios enseña que quien sigue el camino de Dios, el camino de la sabiduría, «vivirá tranquilo, sosegado y sin temor del mal» (1:33).

Los tres amigos, sin embargo, fueron más allá de la proposición generalmente verdadera de que el pecado conduce al sufrimiento. De hecho, revertieron la causa y el efecto para llegar a creer que:

> Si sufres, entonces has pecado.

Al invertir la causa y el efecto, estaban diciendo que todos los sufrimientos se explican por el pecado. El sufrimiento se convierte en una señal elocuente de pecado. Job sufre; por tanto ha pecado.

El libro de Job es un correctivo canónico contra esta clase de razonamiento defectuoso. Advierte en contra de una lectura exagerada y una aplicación mecánica de una teología bíblica adecuada de la retribución. Lo hace mostrando a un hombre que sufre por una razón que no es el pecado. El lector ha sabido desde el prólogo que el sufrimiento de Job no lo causó el pecado. Más bien sufre por la misma razón que el hombre que nació ciego, como se relata en Juan 9. Aquí los discípulos ven a un ciego y su pregunta refleja la misma clase de doctrina de la retribución que la de los tres amigos: «Rabí, para que este hombre haya nacido ciego, ¿quién pecó, él o sus padres?» La respuesta de Jesús también se hubiera podido aplicar a Job. «Ni él pecó, ni sus padres..., sino que esto sucedió para que la obra de Dios se hiciera evidente en su vida». La difícil verdad de Job y de Juan 9 y 10 es que Dios es glorificado por medio del sufrimiento de sus siervos fieles.

El libro de Job no comienza a explicar todas las razones del sufrimiento en el mundo. Rechaza la teoría de la retribución de los tres amigos como la única explicación del origen del sufrimiento. Job deja sentado una vez por todas que el pecado personal no es la única razón del sufrimiento en este mundo.

Perspectiva novotestamentaria

La historia de la relación entre Dios y el sufrimiento humano no acaba con el libro de Job. Job enseña que Dios tiene el control, reprende al inocente que sufre por cuestionar su sabiduría y poder. Job respondió de manera adecuada con arrepentimiento.

El Nuevo Testamento nos conduce a una comprensión más profunda de la relación de Dios con el sufrimiento. En Jesucristo revela su amor hacia sus criaturas pecadoras enviándoles a su Hijo para que muera en la cruz. Jesucristo es el verdadero inocente que sufre, el único totalmente sin pecado. De manera voluntaria (en contraposición a Job) se somete al sufrimiento para beneficio de hombres y mujeres

pecadores. Como lo afirma Andersen (1976, 73), «Que el Señor mismo haya abrazado y absorbido las consecuencias inmerecidas del mal es la respuesta definitiva a Job y a todos los Jobs de la humanidad». En Jesús, Dios entra en el mundo del sufrimiento humano con el fin de redimir a la humanidad. Jesús experimentó lo más intenso del sufrimiento humano en la cruz y lo hizo sin quejarse. Las primeras comunidades cristianas vieron la conexión entre Job y Jesús y por ello era una práctica común leer el libro de Job durante la semana de Pasión (Delitzsch 1975, 32).

La muerte de Jesús en la cruz no acabó con el sufrimiento. Los cristianos se caracterizan por compartir los sufrimientos del Señor. Es una perversión del Evangelio afirmar que los cristianos son excluidos del mal y del dolor del mundo presente por razón de su conversión. En 2 Corintios 1:3-11 Pablo vincula el sufrimiento de los cristianos con el de Cristo, con el fin de comunicar el consuelo que está disponible gracias a Cristo. Es interesante que pase luego a describir a la comunidad cristiana como una comunión del sufrimiento y del consuelo.

Así pues, el libro de Job conserva su poder para los cristianos contemporáneos. Se puede ahora, sin embargo, leer de manera adecuada solo a la luz del sufrimiento del totalmente inocente que sufrió, Jesucristo.

16

SALMOS

El libro de Salmos ha atraído más atención de los cristianos que ningún otro libro del Antiguo Testamento. Su popularidad se remonta al Nuevo Testamento mismo, donde se encuentran citas y alusiones frecuentes al mismo. Los cristianos de nuestro tiempo lo consideran como el corazón del Antiguo Testamento. Es intelectual y emocionalmente estimulante. La piedad y el tono devocional que están presenten en los salmos y que tienen su origen en una relación personal intensa con Dios tocan una cuerda sensible en hombres y mujeres de nuestro tiempo. Ciertas frases del Salterio (p. ej. «el SEÑOR es mi pastor» [Sal 23:1]) son conocidas y tranquilizadoras. Uno se siente como en casa en el Salterio.

Al examinarlo de cerca, sin embargo, el Salterio nos sorprende y tenemos dificultades en comprender su mensaje. Por un lado, los salmos individuales no parecen tener un contexto, sea histórico o literario, en una forma que es prácticamente exclusiva del Antiguo Testamento (véase luego otra opinión de parte de Wilson). En segundo lugar, la actitud del salmista a veces resulta difícil de entender para el cristiano a quien se le ha enseñado a reconocer su propio pecado y también a amar a sus enemigos. Por ejemplo:

> Hazme justicia, SEÑOR,
> Pues he llevado una vida intachable;
> en el SEÑOR confío
> sin titubear. (Sal. 26:1)
> Hija de Babilonia, que has de ser destruida,
> ¡dichoso el que te haga pagar
> por todo lo que nos has hecho!
> ¡Dichoso el que agarre a tus pequeños
> y los estrelle contra las rocas! (Sal. 137; 8, 9)

El nombre español del libro proviene de la Septuaginta (*Psalmos*), a través de la Vulgata. La palabra griega se utilizó para traducir la palabra hebrea *mizmor* que viene de la raíz verbal *zamar* («cantar» o posiblemente «tañer»), lo cual conecta el libro con música. El título hebreo *Tehillim* significa «alabanzas» y subraya la nota dominante

(véase luego ciertas reservas) del libro.

Bibliografía

Comentarios

L. C. **Allen,** *Psalms 100-150* (WBC; Word, 1983); A. A. **Anderson,** *Psalms* (NCB; Eerdmans, 1972); C. A. y E. G. **Briggs,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC; T. & T. Clark, 1906); C. **Broyles,** *Psalms* (NIBCOT; Hendrickson/Paternoster, 1999); P. C. **Craigie,** *Psalms 1-50* (WBC; Word, 1983); M. J. **Dahoood,** *Psalms* (AB; Doubleday, 1965-70); F. **Delitzsche,** *Biblical Commentary on the Psalms* (Hodder and Stoughton, 1887); E. S. **Gerstenberger,** *Psalms* (FOTL; Eerdmans, 1989); H. **Gunkel,** *Die Psalmen ubersetztund erklart* (HKAT; Vanderhoeck und Ruprecht, 1926); D. **Kidner,** *Psalms* (TOTC; InterVarsity, 1973-76); G. A. F. **Knight,** *Psalms* (DSB; Westminster, 1982); H.-J. **Kraus,** *Psalmen* (BKAT; Neukirchener Verlag, 1978 [traducción inglesa publicada por Augsburg, 1985]); J. L. **Mays,** *Psalms* (Interp; Westminster John Knox, 1994); M. E. **Tate,** *Psalms 51-100* (WBC; Word, 1990); W. **VanGemeren,** «Psalms» (EBC, Zondervan, 1991); A. **Weiser,** *The Psalms* (OTL; Westminster, 1962); G. H. **Wilson,** *Psalms*, Vol. 1 (NIVAC; Zondervan, 2002).

Monografías y artículos

R. B. **Allen,** *When the Song is New. Understanding the Kingdom in the Psalms* (Thomas Nelson, 1983); B. W. **Anderson,** *Out of the Depths: The Psalms Speak to Us Today* (Westminster, 1983); R. **Beckwith,** *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (London: SPCK, 1985); W. **Beyerlin,** *Wir sind wie Traumende* (Stuttgart: Veerlag Katholische Bibelwerk, 1977); W. **Brueggemann,** *The Message of the Psalms* (Augsburg, 1984); B. S. **Childs,** «Psalm Titles and Midrashic Exegesis», *JSS* 16 (1971): 137-50); E. P. **Clowney,** *Preaching and Biblical Theology* (Presbyterian and Reformed, 1973); ídem. «The Singing Saviour», *Moody Monthly* 79 (1978): 40-43; J. **Creach,** *Yahweh as Refuge and Editing of the Hebrew Psalter* (Sheffield, 1996); F. M. **Cross,** *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1972); J. H. **Eaton,** *Kingship and the Psalms* (Alleson, 1976); **E. Gerstenberger**, «Psalms», en *Old Testament Form Criticism,* ed. J. H. Hayes (San Antonio: Trinity University Press, 1974): 179-224; J. **Goldingay**, «The Dynamic Cycle of Praise and Prayer in the Psalms», *JSOT* 20 (1981): 85-90; A. **Guilding**, «Some Obscured Rubrics

and Lectionary Allusions in the Psalter», *JTS* (NS) 3 (1952): 41-55; A. **Harman**, «Paul's Use of the Psalms» (Tesis doctoral, Westminster Theological Seminary, 1968); O. **Keel**, *The Symbolisms of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Seabury Press, 1978); S. **Kistemaker**, *The Psalms Citations in the Epistle of the Hebrews* (Amsterdam, 1961); H.-J. **Kraus**, *Theology of the Psalms* (Augsburg, 1986); C. S. **Lewis**, *Reflections on the Psalms* (London: Collins, 1961); T. **Longman** III, «The Divine Warrior: The Old Testament Use of the New Testament Motif», *WTJ* 44 (1982): 290-307; ídem, «Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical», *WTJ* 48 (1985): 46-67; ídem, «Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song», *JETS* 27 (1984): 267-74; ídem. *How to Read the Psalms* (InterVarsity, 1988); P. D. **Miller** Jr., *Interpreting the Psalms* (Fortress, 1986); ídem, *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer* (Fortress Press, 1994); S. **Mowinckel**, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols. (Abingdon, 1962); E. **Slomovik,** «Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of the Psalms», *ZAW* 91 (1979): 350-81; M. S. **Smith**, *Psalms: The Divine Journey* (Paulist, 1987); J. R. **Vannoy**, *Covenant Renewal at Gilgal* (Cherry Hill, N. J., 1978); B. W. **Waltke**, «A Canonical Process Approach to the Psalms», en *Tradition and Testament*, ed. J. S. y P. D. Feinberg (Moody, 1981), 3-18; C. **Westermann**, *The Psalms Structure, Content, and Message* (Augsburg, 1980); G. H. **Wilson**, «Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter», VT34 (1984): 337-52; ídem. «The Use of 'Untitled' Psalms in the Hebrew Psalter», *ZAW* 97 (1985): 404-13; ídem. *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76; Chico: Scholars, 1985).

Antecedentes históricos

Introducción

Resulta difícil ofrecer una descripción del contexto histórico de los Salmos, por dos razones. Primero, el libro es obviamente una colección y no una composición unificada. Segundo, los mismos salmos individuales son históricamente no específicos.

El libro canónico de los Salmos comprende 150 composiciones separadas. Estos poemas no fueron escritos en un tiempo único, sino durante un largo período. De hecho, si se toman los títulos como indicaciones serias del marco (véase luego), entonces por lo menos un salmo (Sal. 90) data de una época tan temprana como la de Moisés, en tanto que indicaciones internas apuntan a una fecha postexílica en el caso de otros (por ejemplo, el Sal. 126). Es una extensión de tiempo de cerca de mil años. Desde esta perspectiva el trasfondo histórico de los Salmos es la historia de la nación

de Israel.

Este trasfondo del libro se complica todavía más debido a la sólida evidencia de que el libro como un todo y los salmos individuales que lo conforman estuvieron abiertos a adaptaciones durante todo el período del Antiguo Testamento. Con respecto al libro como un todo, resulta claro que a medida que se fueron agregando salmos individuales a la colección no se añadían simplemente al final. El Salmo 72:20 concluye el segundo libro del Salterio de esta forma: «Aquí terminan las oraciones de David hijo de Isaí». Debemos presumir que en algún momento en la historia de la transmisión del Salterio solo salmos davídicos precedían a esta declaración y que aparecieron salmos davídicos después de ella. De hecho, en el estado actual del Salterio, hay una serie de salmos no davídicos (¡incluso el Salmo 72 mismo!) antes de este versículo y una serie de salmos davídicos que la siguen. Este versículo ofrece sólida evidencia de que los salmos fueron intercalados en el libro y no simplemente agregados al final.

Un estudio minucioso de salmos individuales demuestra que también ellos fueron sometidos a «actualizaciones» durante el período canónico. Si se toma en serio el título de autoría del Salmo 69, que sitúa el salmo en el tiempo de David, y luego se leen los tres últimos versículos (34-36) que encajan mejor en un período de tiempo postexílico, observamos que durante el período canónico incluso salmos individuales se consideraron inacabados, o dinámicos.

Con todo, algunos estudiosos no han reconocido el carácter dinámico del Salterio y han centrado su atención en el trasfondo histórico de salmos individuales. De hecho, muchos comentarios de los Salmos tratan de recuperar la situación histórica en la que se originó el salmo mediante el análisis del contexto del mismo. Estos intentos rara vez convencen al resto de la comunidad erudita, de manera que no es extraño encontrar amplios desacuerdos respecto al trasfondo histórico de salmos individuales. Como un ejemplo de ello, algunos estudiosos datan el Salmo 98 del tiempo del Éxodo sobre la base de ciertos términos que se utilizan en otros lugares para describen el triunfo de Dios sobre los egipcios en el Mar Rojo («maravillas» y «su diestra, su santo brazo»). Por otro lado, Beyerlin (1977, 49) argumenta con fuerza que el Salmo 98 debería datarse en la época de la restauración porque, en su opinión, el salmo muestra dependencia literaria de Isaías.

Un análisis más riguroso nos lleva a admitir que tales intentos de relacionar salmos individuales con un evento histórico van en contra de la intención de los salmos mismos, que no son específicos en cuanto a referencia histórica. Esta situación se puede demostrar mediante la comparación de un salmo de liberación (Sal. 24) con un cántico de liberación tomado de libros históricos (Jue. 5). Jueces 5 está profundamente anclado en los eventos que ocurrieron en la derrota de los cananeos por los israelitas hacia el final del segundo milenio a.C. El Salmo 24 también celebra una victoria

militar cuando el ejército se aproximaba a las puertas de la ciudad y alababan a su Señor quien es «un baluarte de salvación» (v. 8). Resultaría muy forzado, sin embargo, identificar esta batalla en particular como la razón por la que se compuso este salmo.

La naturaleza históricamente ambigua de los salmos es una función de su utilización constante en el culto de Israel. Antes de describir la relación entre los salmos y el culto de Israel debemos, sin embargo, considerar los títulos de los Salmos.

Títulos de los Salmos

Los títulos de los salmos se examinan con razón a estas alturas porque a menudo se utilizan para dar a los salmos una fecha más específica. La naturaleza y el origen de los títulos son temas difíciles que deben tratarse con cuidado y con humildad erudita.

Descripción. Los títulos de los salmos se encuentran al comienzo de salmos individuales y dan información respecto a los mismos. Los títulos pueden proporcionar información acerca de una gama de asuntos, incluyendo el autor del salmo, su trasfondo histórico, su melodía, su utilización en el culto de Israel y de vez en cuando otros puntos. Se ha debatido mucho en torno a los títulos. Lo más importante ha sido si los títulos son originales y, de no ser así, si son guías confiables en cuanto a su origen y trasfondo.

Autenticidad de los títulos. La cuestión de la autenticidad de los títulos es quizá una de las más difíciles con las que se enfrenta el intérprete de los salmos. Muchos comentaristas, y todavía más predicadores, han desarrollado sus ideas acerca de un salmo determinado en torno a la situación histórica que se menciona en el título. El Salmo 51 es quizá el ejemplo mejor y más conocido. El título del Salmo 51 presenta la situación del salmo de la siguiente forma:

> Cuando el profeta Natán fue a verlo por haber cometido David adulterio con Betsabé.

El título condiciona la forma como se lee el resto del salmo. El «yo» del salmo es David y la trasgresión es su adulterio con Betsabé.

Los títulos históricos también influyen en la interpretación de los salmos que carecen de ellos. Los estudiosos tratan de encontrar la situación en la vida de David o en la historia de Israel que explique mejor el salmo y luego lo interpretan a la luz de dicho evento.

Dadas su dificultad e importancia, no sorprende que el tema haya conducido a un acalorado desacuerdo. Algunos estudiosos afirman que los títulos son auténticos e infalibles (Kidner, 32-46), en tanto que otros dicen que no lo son (Mowinckel, Childs

[*IOTS*]). E. J. Young (*IOT,* 297-305) representa una posición intermedia cuando sostiene que los títulos de los salmos no son auténticos, sino que más bien reflejan una tradición temprana confiable.

La pregunta de la autenticidad de los títulos es, en primer lugar, la pregunta de si los títulos los escribió el autor inspirado del salmo más o menos al mismo tiempo que escribió el salmo mismo. Es imposible ser dogmático al contestar a esta pregunta. Por un lado, no se dispone de evidencia textual de que los salmos carecieron alguna vez de títulos. Desde luego, este hecho demuestra solo que los títulos ya estuvieron presentes en la época final del Antiguo Testamento, no que fueron compuestos al mismo tiempo que los salmos. En apoyo de la opinión contraria, sin embargo, hay una considerable evidencia circunstancial de que los títulos de los salmos se agregaron más tarde.

En primer lugar, si bien es verdad que ningún manuscrito temprano carece de todos los títulos, la evidencia muestra un incremento rápido en la cantidad de títulos en la historia temprana de transmisión. La tradición siríaca incluso es prueba del repudio de títulos masoréticos y de la creación de nuevos (Slomovic 1979).

Segundo, los títulos se escribieron en tercera persona, incluso cuando los salmos mismos están en primera persona (p. ej. Sals. 3, 18, 51). Además, los títulos históricos, con solo escasas excepciones, comparten la misma forma básica (nótese en particular el empleo de la construcción en infinitivo con la preposición temporal a modo de prefijo). Los títulos, pues, tienen el aspecto de ser agregados tardíos, aunque no es inconcebible que David mismo pudo haber agregado los títulos más tarde.

Más importante, sin embargo, es que los títulos a veces parecen contradecir los salmos con los que están asociados. El Salmo 30 ilustra este punto. El título sitúa el marco del salmo en la época de la «dedicación» posiblemente del templo, pero el salmo mismo no tiene conexión aparente con el templo ni con ninguna otra «casa». Antes bien, es la oración de un hombre que se ha recuperado de una enfermedad casi mortal.

La mejor solución es considerar los títulos como tradición temprana confiable en cuanto a la autoría y marco de los salmos. Los títulos, sin embargo, no deberían tomarse como originales o canónicos. Esta conclusión conduce al análisis de la autoría y marco del Salterio.

Autoría. Muchos títulos de salmos contienen los nombres de personas concretas: Asaf (12 veces), los hijos de Coré (11 veces), Salomón (2 veces), Jedutún (4 veces) y Hernán, Etán y Moisés (1 vez cada uno). El nombre de David aparece unas setenta y tres veces en la sobreinscripción. Tradicionalmente, estos nombres se han entendido como designación de autoría. Estudios recientes, sin embargo, han arrojado duda sobre la validez de este supuesto.

En primer lugar, los títulos de autoría, como los títulos históricos, se sospecha que

son agregados posteriores. Ambos se multiplican en la historia de la transmisión del Salterio. Si bien la tradición textual hebrea identifica setenta y tres salmos como davídicos, esta cantidad se incrementa rápidamente en las versiones griega y latina.

Segundo, algunos estudiosos muestran incertidumbre en cuanto a la función de los nombres que se encuentran en los títulos. La clave de su función se encuentra en el significado de la preposición que introduce los nombres (la preposición *le*)**.** Las preposiciones semíticas abarcan un campo semántico amplio y dependen en gran parte de su contexto inmediato con el fin de generar su significado. Lamentablemente, no hay contexto del que se pueda hablar en el título de un salmo. La preposición *le* con el nombre personal David puede teóricamente traducirse «por David», «de David», «acerca de David» y «para David». En la época del Antiguo Testamento, el significado de la preposición se hubiera entendido porque ya constituía claramente una forma establecida para los títulos.

Una tercera razón de por qué algunos estudiosos (por lo menos en el pasado) han rechazado la autoría davídica de los salmos es su rígido concepto del desarrollo de la religión hebrea. Algunos estudiosos niegan que Israel pudiera producir una expresión tan elevada de piedad ya tan temprano como durante el reino de David. Este punto de vista casi nunca se defiende hoy porque sabemos más acerca de poesía antigua a partir de otras culturas semitas.

Éstas son las razones fundamentales de por qué algunos rechazan la autoría davídica de los salmos que se le atribuyen. Estas razones fundamentales se refrendan con una serie de argumentos subsidiarios tales como la presencia de aramaísmos en los salmos, referencias al templo en los salmos davídicos y el empleo de la preposición *le* en la épica ugarítica de Baal.

Resulta desde luego imposible demostrar que cada uno de los salmos que se atribuyen a David los escribiera él. Pero por otra parte es inconcebible, considerando la solidez de la tradición bíblica que rodea el interés de David por la música en el culto y su participación en ella, que David no escribiera ninguno de los salmos.

Si bien es posible leer la preposición *le* como denotando sujeto («acerca de David») o estilo («según el estilo de David») la evidencia sustenta vigorosamente que se tome como indicación de autoría («de David» o «por David»). Habacuc 3 incluye un salmo del profeta Habacuc que también comienza con un título. En el mismo se incluye la frase «oración de Habacuc». En contexto, esto solo se puede entender como atribución de origen o autoría. No es una oración «acerca de Habacuc». Más cercano todavía a este punto, el Salmo 18:1 presenta un título ampliado que indica que con el *le david* se quiere indicar autoría: «Al director musical. De David, siervo del SEÑOR. David dedicó al SEÑOR la letra de este cántico cuando el SEÑOR lo libró de Saúl y de todos sus enemigos». Este título de salmo ofrece el contexto literario ampliado que está ausente en los otros títulos y esto nos permite ver la función de la preposición en

los títulos.

Los libros históricos sustentan en gran manera un cuadro de David como vitalmente interesado por el canto en el marco del culto formal. David tiene una doble introducción a la vida pública, poniendo de relieve las dos contribuciones principales que haría durante su vida adulta. En 1 Samuel 17 se presenta a David como guerrero valiente del Señor al derrotar a Goliat. Inmediatamente antes (16:14-23) aparece en el relato como músico, contratado para tocar música tranquilizadora delante de un Saúl enloquecido. David fue quien organizó a los músicos para el templo que se construiría después de su muerte (1 Cr. 25) y entregó canciones a este músico principal (1 Cr. 16:7). También fue llamado «dulce cantor de Israel» (2 S. 23:1; cf. también Am. 6:5).

La duda en cuanto a la posibilidad de la autoría de David de alguno de los salmos es una secuela del comienzo del siglo, cuando se opinó que la clase de piedad que encuentra su expresión en los salmos solo pudo producirse en el período postexílico. Estos enfoques evolucionistas rígidos en cuanto al desarrollo de la religión de Israel han sido dejados de lado, y una cantidad cada vez mayor de estudiosos reconocen que muchos de los salmos son de época mucho más temprana que lo que se había estado pensando.

Por consiguiente, si bien los títulos no son canónicos, pueden ser confiables. Con todo, no son importantes para la interpretación de salmos individuales. Aunque los salmos surgieron a partir de una situación históricamente específica, carecen a propósito de referencias directas a la misma. Por ello sería ir en contra de la intención del salmista interpretar un salmo a la luz de un evento original reconstruido.

Los salmos son históricamente no específicos de modo que pueden utilizarse continuamente en el culto colectivo e individual de Dios en Israel. Los salmos son siempre relevantes para las necesidades de la nación, así como de israelitas individuales. Así pues, el israelita que sufre y es perseguido puede rápidamente identificarse con el «yo» del Salmo 69, y quien acaba de ser sanado de una enfermedad mortal dispone de una oración modelo en el Salmo 30.

Situación social

Resulta fútil reconstruir el trasfondo histórico escurridizo de salmos individuales. En lugar de ello, el intérprete de los salmos debe más bien preguntar, ¿cómo se utilizó este salmo en el culto de Israel del Antiguo Testamento? Desde la época de Sigmund Mowinckel, se suele reconocer que el Salterio equivalía al «himnario del antiguo Israel».

La evidencia más convincente de la utilización de los salmos en el contexto del culto procede de afirmaciones directas en los salmos mismos. Por ejemplo, algunos salmos incluyen su propio marco al aludir a su empleo durante un peregrinaje religioso a la ciudad santa de Jerusalén (o quizá más en concreto al templo). En el Salmo 34, el

salmista se pregunta, «¿quién puede subir al monte del SEÑOR?» La premisa es que el que rinde culto quiere ir a la colina del templo. Los cuatro últimos versículos del salmo conforman un diálogo entre quienes se acercan a la ciudad y el custodio, en el que aquellos piden entrar a la ciudad.

Otros salmos dan testimonio del marco cúltico de los salmos con afirmaciones directas. El Salmo 5:7 dice:

> Pero yo, por tu gran amor
> puedo entrar en tu casa;
> puedo postrarme reverente
> hacia tu santo templo.

El Salmo 66 es un salmo de acción de gracias. Es, por tanto, un salmo que se cantaba en respuesta a la contestación de Dios ante un lamento anterior. En los versículos 13-15 el salmista dice que cumplirá una promesa que había hecho en el contexto del lamento:

> Me presentaré en tu templo con holocaustos
> y cumpliré los votos que te hice,
> los votos de mis labios y mi boca
> que pronuncié en medio de mi angustia.
> Te ofreceré holocaustos de animales engordados,
> junto con el humo de ofrendas de carneros;
> te ofreceré toros y machos cabríos.

Estos son apenas dos ejemplos de salmos que muestran una conexión explícita con actos de culto. Sería muy fácil multiplicarlos (Mowinckel 1962, 2-22).

Resulta instructiva una analogía entre el Salterio y un himnario contemporáneo. Muchos himnos modernos nacieron como fruto de un evento específico en la vida de un escritor de himnos, pero los eventos permanecen ocultos (por lo menos sin investigación histórica) a la persona que canta el cántico hoy. El himno se escribió en tal forma que permite que todos los que lo canten se identifiquen con el mismo.

Los salmos reflejan muchas reacciones diferentes ante la vida: gozo, tristeza, gratitud y meditación tranquila, para mencionar unas pocas. El israelita que rendía culto disponía de una oración ya compuesta para todas las vicisitudes de la vida.

Los libros históricos nos permiten ver unos destellos ocasionales del empleo de los salmos. Los dos casos más notorios son los salmos de Ana y Jonás. En 1 Samuel 2,

Ana llega ante el Señor con el corazón gozoso. Dios ha respondido a sus oraciones, y ha dado a luz a un hijo, Samuel. Canta un cántico exuberante de alabanza a Dios. Un examen detallado del salmo que canta permite ver muchas semejanzas con un cántico específico que se encuentra en el Salterio, el Salmo 113. Jonás, por otro lado, canta un cántico al Señor en circunstancias muy diferentes. Después de que lo arrojan por la borda, lo engulle un «enorme pez» y esto impide que se ahogue. Como resultado, ofrece un salmo de acción de gracias (Jonás 2) al Señor. El contenido de esta oración se compone de una mezcla de citas del Salterio.

Algunos estudiosos no están satisfechos con un marco general para los salmos en el culto formal de Israel y buscan una ocasión más concreta para su utilización. El intento mejor conocido de relacionar la mayoría de los salmos con un festival concreto es el de Mowinckel (1962). Este fue discípulo de Gunkel y aceptó el enfoque de la crítica de formas de su maestro respecto a los Salmos. Sin embargo, no compartió la falta de valoración de Gunkel del papel del Salterio en el culto formal de Israel y, bajo la influencia de teorías antropológicas contemporáneas (en particular la de Gronbeck), trató de situar al Salterio en el contexto del culto de Israel. Creyó que disponía de evidencia para relacionar el libro con la celebración del Año Nuevo.

No se dice mucho en el Antiguo Testamento respecto a la celebración del Año Nuevo, pero Mowinckel advirtió que muchos de los temas del festival del Año Nuevo mesopotámico (*akitu*) compartían semejanzas con los Salmos. El elemento central del festival de Año Nuevo era el ritual de la reentronización del rey y también de la deidad principal. En Mesopotamia, Marduk fue proclamado cabeza del panteón, y el rey humano, que había sido simbólicamente despojado de su poder real, vuelve a ascender al trono.

En consecuencia, la esencia de la reconstrucción que hace Mowinckel del festival israelita de Año Nuevo consiste en los así llamados salmos de entronización (Sals 47, 93, 95-98). Son salmos que cantan himnos a Yahvé, quien es proclamado de nuevo rey. La mayoría de los salmos restantes tendrían también su lugar en este festival reconstruido. Por ejemplo, los lamentos armonizarían con la parte del ritual en que el rey es despojado de sus prerrogativas reales.

Si bien constituye el primer intento clásico de ubicar los salmos en el contexto de un solo festival, pocos seguirían a Mowinckel en la actualidad. La falta de evidencia en cuanto a un festival así en la tradición bíblica, junto con la naturaleza tenue de la evidencia en el mismo Salterio, conducen a que la mayoría rechacen su enfoque. Parece ser una imposición del pensamiento religioso mesopotámico en el mundo bíblico.

Se han hecho otros intentos de asociar el Salterio como un todo con un festival concreto. Es conocido el intento de Kraus de situar su utilización en un festival de Sion cuya intención era celebrar la elección de Jerusalén como el lugar de la morada de

Dios. Más convincente, debido a la estrecha conexión entre los salmos y el concepto de pacto, es la reconstrucción que hace Weiser de un Festival del Pacto. En último análisis, sin embargo, es mejor decir simplemente que los salmos formaban parte vital del culto público cotidiano de Dios en el antiguo Israel.

Resumen y conclusiones

El trasfondo histórico del Salterio como un todo y de los salmos individuales que lo conforman es escurridizo. Los salmos es un libro dinámico, que crece y cambia durante el período canónico. Los salmos individuales son históricamente no específicos con el fin de ser siempre relevantes para utilizarlos en el culto formal de Israel. Los títulos no son originales, pero sí tempranos; no canónicos, pero confiables.

Análisis literario

La estructura literaria del libro de Salmos es casi única en la Biblia hebrea. Con la excepción del Cantar de los Cantares, el Salterio es la única antología poética en las Escrituras. Asimismo, los Salmos ofrecen ejemplos clásicos de la poesía hebrea. El capítulo 1 describe y analiza el estilo poético hebreo (véase «Historias y poemas»; «Las normas convencionales de la poesía del Antiguo Testamento»).

Género

Como el libro es una antología, es mejor comenzar con un análisis de sus partes. La forma canónica del libro contiene 150 composiciones poéticas separadas. Es útil diferenciar estos poemas en siete géneros básicos (Longman 1988, 19-36). Los componentes de estos siete géneros no están organizados de manera sistemática ni cronológica dentro del libro como un todo. De hecho, en una primera lectura, el arreglo parece totalmente arbitrario.

Los tres géneros que son más comunes se caracterizan por la emoción que expresan. Son los himnos de gozo, lamentación y acción de gracias. Estos tres géneros están muy estrechamente relacionados con la vida de quien rinde culto. Cuando el israelita estaba en una relación armoniosa con Dios y sus propias circunstancias, cantaba himnos de alabanza a Dios. Cuando Dios parecía lejano y quien rendía culto se sentía angustiado, correspondía lamentarse. Cuando este lamento recibía respuesta, el israelita respondía con un cántico de acción de gracias. W. Brueggemann (1984, 25-167) ha provisto categorías útiles para estos tres géneros como cánticos de orientación, desorientación y reorientación.

Nuestro estudio comienza con un análisis de estos tres géneros principales que se encuentran en el Salterio.

El himno. El género característico del Salterio es el himno. El lamento es más

frecuente, pero el himno prevalece en el tono del libro. El título hebreo del libro refrenda esta afirmación, porque *Tehillim* se traduce como «alabanzas». Si bien los himnos son relativamente poco frecuentes al comienzo del Salterio, hacia el final son la mayoría. De hecho, el Salterio concluye con un crescendo de alabanza con los cinco salmos (146-50) que se conocen como la Gran Doxología.

El himno se define y, en consecuencia, se reconoce más fácilmente por su tono de alabanza exuberante al Señor. Es alabanza evangelística por cuanto el salmista invita a otros a que se le unan:

> Aclamen alegres al SEÑOR, habitantes de toda la tierra;
> adoren al SEÑOR con regocijo.
> Preséntense ante él con cánticos de júbilo.
> Reconozcan que el SEÑOR es Dios;
> Él nos hizo, y somos suyos.
> Somos su pueblo, ovejas de su prado. (Sal. 100:1-3).

Lo más frecuente es que el salmista dé razones para la alabanza. Como en el ejemplo del Salmo 100, estas razones no son históricamente específicas. Antes bien, son generales e incluso vagas. Esta generalidad es intencional y permite que el salmo hable a generaciones posteriores y en nuevas situaciones.

> Porque el SEÑOR es bueno y su gran amor es eterno;
> su fidelidad permanece para siempre, (v. 5)

Aunque las razones no son específicas en relación con eventos históricos, es posible dividir más los himnos en subgéneros sobre la base de la razón para la alabanza. Por ejemplo, el Salmo 29 canta alabanzas a Dios porque es rey (cf. Sals. 47, 93, 95, 96); el Salmo 24 alaba a Dios porque ha sido victorioso sobre los enemigos de Israel; el Salmo 45 alaba a Dios en el contexto de una boda real; y el Salmo 48 realza a Sion como el lugar de la presencia especial de Dios (Sals. 46, 76, 87).

El lamento

> Apresúrate, oh Dios, a rescatarme;
> ¡apresúrate, SEÑOR, a socorrerme! (Sal. 70:1)

Al pasar del himno al lamento, cambiamos el gozo por el pesar. El salmista experimenta problemas en su vida y acude al Señor en busca de ayuda. El problema viene de tres fuentes (Westermann 1981, 181-94), y los lamentos pueden diferenciarse

sobre la base de la fuente del

problema, aunque no es infrecuente que las tres estén presentes en el mismo salmo.

El problema puede provenir del «enemigo». El enemigo es humano y trata de perjudicar, incluso de matar al salmista:

> Me encuentro en medio de leones,
> rodeado de gente rapaz.
> Sus dientes son lanzas y flechas;
> su lengua, una espada afilada. (Sal. 57:4)

En los salmos no se especifica el enemigo. No se dan nombres; no se plantean acusaciones concretas. Los salmos son siempre relevantes para nuevas situaciones.

Por otro lado, el problema puede provenir del salmista mismo. Reacciona en forma deficiente ante el dolor que está experimentando:

> Como agua he sido derramado;
> dislocados están todos mis huesos.
> Mi corazón se ha vuelto como cera,
> y se derrite en mis entrañas.
> Se ha secado mi vigor como una teja;
> la lengua se me pega al paladar.
> ¡Me has hundido en el polvo de la muerte! (Sal. 22:14-15)

El Salmo 13:2 describe de manera gráfica esta lucha interna:

> ¿Hasta cuándo he de estar angustiado
> y he de sufrir cada día en mi corazón?

Sin embargo, lo que más asusta al salmista es la lucha con Dios mismo. Se siente abandonado de Dios en medio de su persecución, duda y dolor:

> Las cenizas son todo mi alimento;
> mis lágrimas se mezclan en mi bebida.
> ¡Por tu enojo, por tu indignación,
> me levantaste para luego arrojarme! (Sal. 102: 9-10)

El lamento, en consecuencia, se reconoce fácilmente por la disposición de ánimo

del salmo. Es un cántico de desorientación, de abandono, angustia, dolor y sufrimiento.

Los lamentos también tienen una estructura peculiar compuesta de siete elementos básicos:

1. Invocación
2. Súplica de ayuda de parte de Dios
3. Quejas
4. Confesión de pecado y afirmación de inocencia
5. Maldición de enemigos (imprecación)
6. Confianza en la respuesta de Dios
7. Himno o bendición

Muy pocos salmos incluyen los siete elementos (e incluso menos en este orden exacto), pero todos los lamentos incluirán más de uno.

El Salmo 28 ofrece una buena ilustración. El salmo comienza con una invocación y súplica de ayuda de parte de Dios:

> A ti clamo, SEÑOR, roca mía;
> no te desentiendas de mí... (v. la)

Luego, se queja de que se le trata como a los malvados:

> No me arrastres con los malvados,
> con los que hacen iniquidad... (3a)

Maldice a sus enemigos:

> Págales conforme a sus obras,
> conforme a sus malas acciones... (v. 4)

Al final, el salmista afirma su confianza en Dios y canta su alabanza:

Bendito sea el SEÑOR,
que ha oído mi voz suplicante...
El SEÑOR es la fortaleza de su pueblo,
y un baluarte de salvación para su ungido, (vv. 6-8)

Una característica común del lamento es que al final pasa a alabar a Dios. Gunkel y sus seguidores creían que esta mezcla de pesar y gozo evidenciaba que un salmo era tardío (su *Mischgattung*). Esta idea nace de una concepción rígida del género (Longman 1985). Una interpretación alternativa es que el lamento se presentaba al sacerdote, quien entonces ofrecía una palabra de seguridad al salmista. La seguridad no se incluía en el salmo, pero permitía que quien rendía culto respondiera en confianza y alabanza.

En todo caso, convertir el pesar en gozo al final de muchos lamentos es indicación de que el salmista sabía que Dios era un Dios que responde a la oración. Los salmos de acción de gracias también dan fe de esa verdad.

Salmos de acción de gracias. Después de la oración de lamento que Dios respondió, el salmista volvió a ofrecer su gratitud. El salmo de acción de gracias está íntimamente relacionado con el himno y con frecuencia suena como un himno al comienzo. La diferencia se puede ver en el punto focal específico de la alabanza: el salmista alaba a Dios por liberarlo de la angustia. Por esta razón, Brueggemann llamaría con acierto a estos salmos, cánticos de reorientación.

El salmo 18 comienza como un himno:

¡Cúanto te amo, SEÑOR, fuerza mía!
El Señor es mi roca, mi amparo, mi libertador;
es mi Dios, el peñasco en que me refugio, (vv. 1, 2a)

En los versículos 4-6, sin embargo, el salmista se refiere al tiempo de su angustia cuando pidió ayuda al Señor:

Los lazos de la muerte me envolvieron;
los torrentes destructores me abrumaron.
Me enredaron los lazos del sepulcro,
y me encontré ante las trampas de la muerte.
En mi angustia invoqué al SEÑOR;
clamé a mi Dios... (vv. 4-6a)

El Salmo 18 se asemeja a otros salmos de acción de gracias en que la mayor parte

del cántico se dedica a contar la liberación por parte de Dios y a alabar al Señor por ella:

> Extendiendo su mano desde lo alto, tomó la mía
> y me sacó del mar profundo.
> Me libró de mi enemigo poderoso,
> de aquellos que me odiaban
> y eran más fuertes que yo. (vv. 16-17)

El salmo de acción de gracias da fe de la bondad y poder de Dios. Alaba el nombre del Señor frente a la congregación y conduce al resto de la congregación a alabar su nombre:

> ¡El SEÑOR vive! ¡Alabada sea mi roca!
> ¡Exaltado sea Dios, mi salvador!
> Por eso Señor, te alabo entre las naciones
> y canto salmos a tu nombre (vv. 46, 49).

Alabanza, lamento y acción de gracias: estos son los tres géneros principales del Salterio. Conviene seguir adelante ahora para fijarnos en algunos de los géneros menores que aparecen. Examinaremos cuatro: salmos de confianza, salmos de remembranza, salmos sapienciales y salmos de la realeza.

Salmos de confianza. Como lo indica el nombre, los salmos de confianza se reconocen por la seguridad en Dios como protector que expresa quien rinde culto. Los himnos y los lamentos contienen afirmaciones de confianza en Dios, pero esta nota adquiere un papel predominante en unos nueve salmos (11, 16, 23, 27, 62, 91, 121, 125, 131).

Si bien no tienen una estructura propia, este género se distingue por el empleo de metáforas sorprendentes de Dios como refugio compasivo. Dios es pastor (Sal. 23), cubre con sus alas a sus polluelos (Sal. 91), y baluarte y luz (Sal. 27).

Salmos de remembranza. La memoria juega un papel clave en el Salterio. Los salmos de acción de gracias cuentan a la congregación oraciones que han sido respondidas en el pasado. Muchos himnos y lamentos traen a la memoria actos pasados de liberación por parte de Dios. Estos recordatorios desarrollan confianza en Dios. Ha demostrado en el pasado que es un salvador confiable; así lo será también en el presente.

No sorprende que unos cuantos salmos se puedan agrupar en un género separado a partir de su preocupación con los actos redentores de Dios en el pasado. Estos actos

redentores se recuerdan para desarrollar confianza en el presente. Ejemplos de este género son los Salmos 78, 105, 106, 135 y 136.

Salmos sapienciales. Algunos salmos comparten temas y preocupaciones con la parte del canon del Antiguo Testamento que clasificamos como literatura sapiencial (sobre todo Job, Proverbios, Cantar de Cantares y Eclesiastés). Por ejemplo, Proverbios es conocido por sus marcadas antítesis entre el sabio y el necio y entre el justo y el malvado. Los sabios justos reciben bendición, mientras que los necios malvados son maldecidos. El Salmo i actúa como el ingreso al culto de Dios que es los Salmos, estableciendo esta distinción fundamental y con razón se ha colocado en la categoría de salmo sapiencial:

> Dichoso el hombre
> que no sigue el consejo de los malvados,
> ni se detiene en la senda de los pecadores
> ni cultiva la amistad de los blasfemos... (v. 1)
>
> Porque el SEÑOR cuida el camino de los justos,
> mas la senda de los malos lleva a la perdición, (v. 6)

Los estudiosos también han advertido la estrecha relación entre sabiduría y ley. Ambos tienen que ver con la conducta justa dentro de la comunidad de Dios. El Salmo 119 presenta largas alabanzas de la ley de Dios. Por ello, también se lo clasifica con razón como salmo sapiencial.

Otros salmos sapienciales incluyen poemas tan diversos como los Salmos 45 y 73. El Salmo 45 es un salmo de matrimonio real y contiene una serie de similitudes con los poemas de amor del Cantar de los Cantares. El Salmo 73 trata de la duda y el escepticismo y, por ello, se puede comparar con provecho con el libro de Eclesiastés.

Salmos de la realeza. Nadie duda de que haya una estrecha relación entre los Salmos y el rey de Israel. Sin embargo, los estudiosos debaten aspectos como la teología y la ideología de la realeza implícita en el Salterio y también la cantidad de salmos que se pueden asociar con la institución de la realeza (Eaton 1976).

La dificultad radica en la identidad del innominado «yo» en una serie de salmos. El que habla en primera persona en el Salmo 3 nunca se identifica de manera explícita como el rey de Israel. Con todo, una lectura minuciosa encuentra evidencia de que el Salmo 3 es un salmo de la realeza. Por ejemplo, el conflicto entre quien habla en primera persona y el «enemigo» es más que una lucha personal:

Muchos son, SEÑOR, mis enemigos;
muchos son los que se me oponen,
y muchos los que de mí aseguran:
«Dios no lo salvará»

Yo me acuesto, me duermo y
vuelvo a despertar, porque el SEÑOR me sostiene.
No me asustan los numerosos escuadrones
que me acosan por doquier, (vv. 1-2, 5-6).

La naturaleza real de estos salmos se pone de relieve con los títulos, muchos de los cuales designan a David como el autor.

Sin tratar de describir cada uno de los salmos que proceden de la corte real, debemos reconocer dos clases básicas de salmos de la realeza en el Salterio: (1) salmos que ensalzan a Dios como rey; y (2) salmos que ensalzan al gobernante de Israel como rey.

Los salmos de realeza divina recibieron mucha atención a raíz de la afirmación de S. Mowinckel en el sentido de que daban la clave para la función del Salterio. Mowinckel utilizó estos salmos para reconstruir una ceremonia de reentronización divina anual en Israel similar a la del festival babilónico del Año Nuevo. Esta reconstrucción ha sido objeto de fuertes críticas (Kraus, Weiser) y su hipótesis se rechazó. Sin embargo, los salmos de la realeza divina siguen figurando entre los poemas más estudiados en el Salterio.

Dios es proclamado rey, no solo de Israel sino también del cosmos (Sal. 24:1-2; 95:1-5). Se puede observar una estrecha relación entre la proclamación de Dios como rey y la victoria militar. Dios consigue la victoria para su pueblo en la batalla, y ellos responden alabándolo como su rey:

Canten al SEÑOR un cántico nuevo,
porque ha hecho maravillas.
Su diestra, su santo brazo,
ha alcanzado la victoria. (Sal. 98:1)

En Israel el rey humano era hijo de Dios, su siervo. Cuando el pueblo pidió un rey, fue debido a su falta de confianza en Dios como libertador (1 S. 8:7). A pesar del pecado del pueblo, Dios les dio un rey. Samuel se aseguró de que el pueblo entendiera que el rey humano era un reflejo pálido del rey divino; lo hizo por medio de la celebración de una ceremonia de renovación del pacto (1 S. 12; véase R. Vannoy 1978). La monarquía no sustituye, sino que promueve la teocracia.

Una serie de salmos, pues, centran la atención en el rey humano. El Salmo 21 ofrece un buen ejemplo, en particular sus primeros versículos:

> En tu fuerza, SEÑOR, se regocija el rey;
> ¡cuánto se alegra en tus victorias!
> Le has concedido lo que su corazón desea;
> no le has negado lo que sus labios piden.
> Has salido a su encuentro con ricas bendiciones;
> lo has coronado con diadema de oro fino. (vv. 1-3)

La estructura del Salterio

El libro de Salmos tal como lo conocemos se compone de 150 composiciones poéticas separadas. Hay evidencia de que algunos salmos que ahora aparecen como separados de hecho fueron escritos como un solo poema. Por ejemplo, los Salmos 9 y 10 juntos constituyen un solo acróstico alfabético, y en la Septuaginta aparecen como un solo salmo. Además, un estribillo que se repite une a los Salmos 42 y 43 y por ello deberían considerarse como un solo poema. A pesar de nuestra incapacidad de determinar con certeza absoluta el número exacto de salmos, sin duda es cierto que lo que hace que el Salterio sea único es en parte su estructura no narrativa.

Ciertos estudiosos han propuesto varios esquemas para justificar el orden actual de los salmos en el libro, pero ninguno ha resultado convincente. Franz Delitzsch propuso una estructura de «lemas». Es decir, cada salmo tomó una palabra o frase clave del salmo precedente. Otros estudiosos han sugerido una estructura litúrgica. En otras palabras, el Salterio se habría leído en la sinagoga en un ciclo de uno a tres años según la estructura del libro como un todo.

Podríamos citar la reciente investigación de G. Wilson, que ha podido persuadir a un buen número de estudiosos especializados en los salmos (incluyendo a Creach). Wilson continuó con la idea sugerida por su maestro B. S. Childs, que decía que puede existir una razón para la secuencia de salmos en la redacción final. Wilson se ha dedicado a investigar el orden de los salmos en el contexto de colecciones de documentos del antiguo Oriente Próximo, las cuales muestran con probabilidad que cada poema fue colocado con cierta intención. Luego de terminar su investigación, concluye que es posible ver un orden intencionado en el libro de los Salmos. Wilson decide investigar lo que él denomina «salmos de costura o junta» (salmos que empiezan y terminan cada uno de los cinco libros del Salterio; véase luego) que son indicadores de esta estructura. Le sorprende descubrir el hecho que la mayoría, aunque con certeza no todos, tiene una posible conexión con el pacto davídico, en el cual Dios promete a David que siempre tendrá un descendiente en el trono. Por lo tanto, el salmo

2, el primero del Libro I, hace alusión a 2 Samuel 7, en donde se narra este pacto, y Wilson trata a este salmo como un anuncio del pacto. Luego lee en el salmo 41, el último del Libro I, una declaración de confianza en el pacto davídico (aunque dicho pacto no se menciona específicamente en el salmo). En el Libro II el salmo relevante es el 72, que cierra el libro. Es un salmo de Salomón, pero lo trata como si fuera de David y una oración por Salomón. Así que en este salmo las promesas del pacto se trasfieren al hijo. El salmo 89 al final del Libro III está definitivamente conectado con el pacto davídico y se lo trata como una declaración del fracaso del pacto. Luego, Wilson toma el Libro IV como una respuesta frente al dilema del fracaso del pacto. Este libro afirma el papel de Yahvé como rey y particularmente como refugio de su pueblo (tema que ha sido desarrollado por Creach 1996). Se trata entonces de una invocación a confiar en Yahvé ahora que la monarquía ha desaparecido. En cuanto al Libro V, Wilson no cree que esta sección haya podido ser ingeniosamente redactada, dado que hay una buena cantidad de salmos que fueron incorporados a la colección vía grupos que ya existían anteriormente. En conclusión, Wilson afirma que este quinto libro es una respuesta a «los ruegos de auxilio de parte de los exiliados para que retornen» (Wilson 1985, 227). La respuesta consiste en confiar en Yahvé y depender de él.

Por consiguiente, Wilson percibe un desarrollo dentro de la estructura del Salterio, empezando por una confiada afirmación del pacto davídico, pasando a su fracaso y luego a una reafirmación de esperanza en el reinado de Yahvé en medio de la ausencia de la monarquía. En sus más recientes investigaciones (Wilson 2002), le ha asignado a esta esperanza un significado mesiánico.

Si bien esta lectura es extremadamente ingeniosa y atrayente, en última instancia no convence. Ha sido selectivo al escoger los salmos que fueron usados para crear la narrativa. No se discuten todos los salmos ubicados en las costuras o juntas, solamente aquellos que son compatibles con su teoría. Además, en el caso de los salmos 41 y 89 (¿se está realmente hablando acerca del fracaso del pacto?) Wilson los interpreta de un modo que abre lugar al debate.

Por el contrario, la evidencia sustenta una imagen del Salterio como un libro abierto y dinámico durante el período canónico. Cada uno de los salmos fue compuesto y añadido a la colección durante un período de mil años. Parece que por momentos ciertos grupos de salmos fueron añadidos al Salterio de una sola vez. La agrupación más común en el Salterio se basa en la autoría. Los salmos 42-49 pertenecen a «los hijos de Coré». La mayoría de eruditos creen con acierto que esta referencia no debe ser considerada como una referencia a los descendientes biológicos de Coré, sino más bien a los descendientes de su oficio, es decir la línea de aprendices que siguieron uno al otro en su labor musical en el templo. Un segundo grupo de salmos se le atribuye a Asaf (Sals. 50, 73-83). En 1 Crónicas 15:17 se menciona a Asaf como alguien que compuso música delante del arca mientras ésta era trasladada de la casa de Obed Edom

a Jerusalén. Se menciona a la familia de Asaf como una de las tres que servían al Señor con sus habilidades musicales (1 Cr. 25:1-9).

Los cánticos de David conforman el grupo mejor conocido de salmos basado en la autoría. En cierto tiempo los salmos de David constituyeron un solo grupo (Sal. 72:20), pero en el curso de la formación del libro canónico se insertaron salmos no davídicos en esta colección, y otros salmos davídicos, que por alguna razón no habían sido incluidos con el grupo inicial, se agregaron más adelante y por ello aparecen después del Salmo 72. Esta evidencia es prueba clara del carácter abierto y dinámico del Salterio.

Una segunda clase de agrupación que se encuentra en el libro de Salmos es la que se basa en la función cúltica. Los Salmos 120 a 134 se clasifican cada uno de ellos como «cántico de los peregrinos». Se ha debatido mucho acerca del significado del título. Lo más probable es que estos salmos se utilizaran primordialmente durante una peregrinación religiosa a Jerusalén y más en concreto al templo.

Incluso es posible diferenciar los salmos que están en un mismo grupo, unidos no por un título común sino por un contenido común. Los Salmos 93 y 95-99 proclaman cada uno de ellos a Dios como Rey del universo. Resulta claro que estos salmos fueron o incorporados al Salterio al mismo tiempo o, fueron agregándose de manera individual en el curso del tiempo. Se colocaron juntos en esta sección debido a sus similitudes.

Antes de abandonar nuestra identificación de estructuras ocasionales dentro del Salterio, debería mencionarse la división del Salterio como un todo en cinco «libros» (Sals. 1-41, 42-72, 73-89, 90-106, 107-150). Cada uno de los cinco libros concluye con una doxología y varían en cuanto a la preferencia por un nombre divino. Es decir, el Libro I prefiere claramente el nombre divino Yahvé (se encuentra 272 veces, en tanto que Elohim se encuentra solo 15 veces), en tanto que en el Libro II la preferencia es al revés (Yahvé ocurre 74 veces, Elohim 207). Es imposible determinar por qué los Libros se dividieron donde se dividieron. La división quíntuple es un intento de reflejar la estructura del Pentateuco.

Así pues, ciertos salmos están agrupados sobre la base de la similitud en autoría, contenido o función. Sin embargo, estos grupos son ocasionales, y no se puede observar en el libro ninguna estructura general en cuanto a organización. Todavía no se ha dicho la última palabra. Si bien puede no descubrirse en el Salterio una estructura formal general, hay lo que parecen ser movimientos y ubicaciones intencionales dentro del libro como un todo.

El movimiento más interesante es el desde un predominio de lamentos al de himnos. Al leer todo el libro de Salmos, se queda uno con la impresión de que el tono predominante es la expresión de gozo. Esta impresión general explica por qué el título hebreo del libro es *Tehillim,* «Cánticos de alegría». Desconcierta, por tanto, descubrir

que en el Salterio los lamentos superan en mucho a los himnos. Sin embargo, los himnos son proporcionalmente mayores hacia el final del libro. Así pues, la impresión general de alegría proviene tanto de los movimientos dentro del Salterio como de la ubicación intencional de los cinco últimos salmos. Los Salmos 146-150, ubicados al final del libro, ofrecen una Gran Doxología (como estos salmos han sido tradicionalmente conocidos).

La constatación de que la forma final del Salterio muestra evidencia de una ubicación intencional de salmos al final nos reconduce al inicio del libro. Por mucho tiempo se ha advertido que el primer salmo ofrece una introducción apropiada a todo el libro. El Salmo 1 es bastante inusual en cuanto es un salmo sapiencial que distingue con mucha claridad entre los malvados y los justos. Al ingresar al santuario del Salterio (véase bajo «Mensaje teológico»), quien rinde culto se encuentra ante la opción básica de maldad y justicia.

La estructura peculiar del Salterio tiene ciertas implicaciones básicas para la exégesis del libro. La más obvia es que la mayor parte de los salmos no tienen un contexto literario normal. Excepto en circunstancias excepcionales, no resulta adecuado hacer la exégesis de un salmo en el contexto literario que lo antecede y lo sigue. Del lado positivo, la estructura del Salterio muestra la necesidad del análisis de género. El contexto literario primario para el estudio de un salmo, por tanto, no son los salmos que lo rodean, sino los salmos que son genéricamente similares al mismo.

Mensaje teológico

Introducción

El análisis del mensaje teológico del Salterio resulta difícil por dos razones. Primera, el libro se compone de 150 composiciones individuales y, en consecuencia, no presenta una línea argumental desarrollada en forma sistemática. Segunda, como se estudiará en forma más completa más adelante, los salmos son oraciones cantadas a Dios, con lo cual nos ofrecen las palabras que la congregación dirige a Dios, más que la Palabra de Dios dirigida al pueblo de Israel. ¿Cómo, pues, se puede hablar de las preocupaciones teológicas del Salterio?

Es cierto que el Salterio no nos propone una teología sistemática elaborada con precisión. Los salmos no van revelando en forma progresiva el carácter de Dios o la naturaleza de su relación con los seres humanos desde el principio hasta el fin. Sin embargo, los salmos son una rica fuente de enseñanza y reflexión teológicas. Si bien es correcto afirmar que la teología del Salterio no es sistemática; debemos apresurarnos, por otro lado, a afirmar que es amplia, tan amplia, de hecho, que el Salterio es un «microcosmos» de la enseñanza de todo el Antiguo Testamento. En las bien conocidas palabras de Martín Lutero, el libro de los Salmos es «una pequeña Biblia, y la síntesis del Antiguo Testamento». Por tanto, la verdadera dificultad en un análisis de la

teología del Salterio no es la falta de temas, sino darse cuenta de que la teología del Salterio coincide con la teología del Antiguo Testamento.

La otra piedra de tropiezo potencial en cuanto a la teología del Salterio es que es un libro compuesto primordialmente de oraciones. Hombres y mujeres claman a Dios. A este respecto, se pueden contrastar los Salmos con la mayor parte del Antiguo Testamento. En los profetas, por ejemplo, oímos sin duda la palabra de Dios que se dirige a la comunidad por medio de su mediador escogido (cf. la conocida frase, «así dice el Señor»). Muchos concluyen a partir de este contraste que el libro de los Salmos nos ofrece la respuesta humana ante el encuentro divino. Por ello, aunque instructiva, la enseñanza no es teología normativa. Muchas personas apoyan este punto de vista del Salterio con una referencia a las maldiciones de los salmos (Sal. 69:2-29; 109:6-21). Dios no enseña a su pueblo a odiar a sus enemigos, ¿no es cierto? Después de todo, en otras partes Dios enseña que su pueblo debería amar a sus enemigos.

Es indudablemente cierto que los salmos son oraciones, no oráculos. Sin embargo, su inclusión en el canon da fe de su naturaleza como la Palabra de Dios. Después de todo, aunque la presencia divina se ve mucho más clara en los profetas e incluso en los libros históricos, estas palabras también se pronunciaron a través de la mediación de seres humanos. Además, no todas las oraciones de Israel se encuentran en el Salterio. Las oraciones del Salterio son las oraciones que los sacerdotes aceptaban en el culto formal de Israel (1 Cr. 16:4-38).

Así pues, es importante analizar la teología del Salterio. Sin embargo, debemos tener presente que la teología del libro es amplia, pero no sistemática, que es confesional y doxológica, no abstracta.

Libro de oración del pacto

Como una teología del Salterio es coextensiva con una teología del Antiguo Testamento, el análisis de aquella propondrá sugerencias en vez de tratar de ser exhaustiva. La esencia de los Salmos, al igual que la del Antiguo Testamento, consiste en el encuentro divino-humano. En otras palabras, la relación entre Dios y los seres humanos es el punto focal del Antiguo Testamento y del libro de los Salmos. Esta relación se describe con una serie de imágenes de Dios: pastor, guerrero, padre, madre, rey, esposo, para mencionar unos pocos. Cada uno de ellos pone de relieve un aspecto particular de la relación de Dios con su pueblo.

Sin desmerecer la variedad de imágenes y perspectivas que el Antiguo Testamento le ofrece al lector, se puede defender bien que el pacto es la metáfora de relación que se utiliza más. No cabe duda de que el pueblo de Dios se vio a sí mismo en una relación de pacto con Dios desde la época de su padre fundador Abraham (Gn. 15 y 17), a través de Moisés (Éx. 19-24) y David (2 S. 7).

Así pues, mientras el salmista derrama su corazón delante del Señor en oraciones

de gozo y tristeza, entiende que se encuentra en una relación íntima con Dios. Sabe que está en un pacto con el Dios del universo.

La naturaleza del pacto y su relación literaria y conceptual con antiguos tratados del Oriente Próximo se analizan en otra parte (véase en el capítulo 6 «El Deuteronomio como tratado»). Se debe admitir además que el término pacto (*berit*) se emplea de manera explícita en solo doce salmos (es un tema principal solo en los Salmos 89 y 132). Con todo, no podemos dejar de advertir el hecho de que los salmistas hablan en el contexto del pacto. Son personas que hablan a Dios y acerca de Dios sobre la base de estar en una relación de pacto con él. Así pues, el pacto es un concepto que vincula muchos hilos de la teología de los Salmos. No podemos esperar cubrir el tema de manera exhaustiva, pero, para fines ilustrativos, se analizarán cinco temas escogidos.

Sion. Dios dio a conocer su presencia en una forma especial en el Monte Sion. Fue en esta montaña, en el lado septentrional de la Jerusalén de David, que Salomón construyó el templo. Como depositario del arca del pacto, así como de otros objetos que simbolizaban la presencia de Dios, el templo representaba la relación íntima de Dios con Israel.

Como tal, Sion mismo es a menudo objeto de alabanza en los Salmos. El Salmo 48 es un conmovedor ejemplo de un salmo de «Sion» que alaba a Dios con una descripción afectuosa de su morada santa:

> Grande es el SEÑOR, y digno de suprema alabanza
> en la ciudad de nuestro Dios.
> Su monte santo, bella colina,
> es la alegría de toda la tierra.
> El Monte Sion, en la parte norte,
> es la ciudad del gran Rey.
> En las fortificaciones de Sion
> Dios se ha dado a conocer
> como un refugio seguro, (vv. 1-3)

La santidad que le corresponde a Sion con frecuencia se amplía para incluir a toda la ciudad de Jerusalén con el resultado de que en los Salmos a menudo se exalta también a la ciudad:

> ¡Jerusalén, ciudad edificada
> para que en ella todos se congreguen!
> A ella suben las tribus,
> Las tribus del SEÑOR,
> Para alabar su nombre

Conforme a la ordenanza
que recibió Israel. (Sal. 122:3-4).

En todo esto, es importante recordar que Sion y Jerusalén no son santas en sí mismas y por sí mismas. Antes bien, son santas porque Dios ha escogido dar a conocer su presencia ahí, de una manera especial. Es de Sion de donde salen sus bendiciones.

Historia. La historia desempeña un papel clave en los pactos bíblicos. La relación entre Dios y su pueblo tiene un trasfondo que se recita en momentos de formación y renovación del pacto (Éx. 20:2; Dt. 1:6-4:49; Jos. 24:2-13; 1 S. 12:8-15).

La memoria histórica es importante también en los Salmos. El salmista trae constantemente a la memoria las intervenciones pasadas de Dios de liberación y amor hacia su pueblo. El pueblo de Dios encuentra en ella ocasión para regocijarse (Sal. 98:1-3). También traen a la mente sus actos misericordiosos en medio de problemas y angustia (Sal. 77). Aunque muchos salmos tienen un componente histórico, unos cuantos (descritos antes como salmos de remembranza tienen como propósito principal contar las obras históricas de Dios (Sals. 78, 105, 106, 136).

Así pues, la presencia de Dios como parte del pacto no es abstracta, mística o individual. Dios entra en la esfera de la historia y actúa a favor de Israel. El salmista encuentra frecuentes ocasiones para exaltar la obra de Dios en el espacio y en el tiempo.

Ley. Dios impone a su pueblo ciertas obligaciones que asumen la forma de ley: Dios dio la ley a Israel después de que hubo entrado a una relación de pacto con esa nación y con la historia de la salvación como su trasfondo. Esta pauta puede verse con claridad en el libro del Éxodo. Antes de dar al pueblo los Diez Mandamientos y el resto de la ley mosaica, Dios liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto. La ley viene después de que Dios entra en relación con su pueblo, no antes.

Es dentro de esta relación de pacto que el salmista exalta la ley e insiste ante el pueblo que su obligación es cumplirla. Ciertos salmos tienen a la ley como su principal preocupación. El Salmo 1 aconseja seguir de cerca a la ley, no por un mandato sino mediante la descripción de las bendiciones que fluyen sobre quien cumple la ley. El Salmo 19 sigue la misma línea, pero también evoca elocuentes imágenes para describir los beneficios de la ley:

Son más deseables que el oro,
    más que mucho oro refinado;
son más dulces que la miel,
    la miel que destila del panal. (v. 10)

Quizá el salmo más conocido que exalta la ley de Dios es el 119. Este «salmo gigante» de veintidós estrofas (176 versos) expresa el amor más intenso por la ley que se encuentra en la Biblia:

> ¡Cuánto amo yo tu ley!
> Todo el día medito en ella.
> Tus mandamientos me hacen más sabio que mis enemigos
> porque me pertenecen para siempre, (vv. 97-98)

Pero no es solo en estos pocos salmos que se pone en primer plano la obligación del pacto. El salmista exhorta constantemente a la congregación a una respuesta obediente a Dios. Con frecuencia se dirige a la congregación de una forma imperativa. La exhortación que se hace es a menudo que adoren a Dios, que lo alaben por todo lo que ha hecho (Sal. 30:4-5).

Realeza. El rey está detrás del pacto. El pacto, como cualquier tratado, lo acuerdan dos reyes que representan a sus pueblos. El tratado de vasallaje, que es el modelo para el pacto divino-humano en el Antiguo Testamento, es una relación política entre un rey que representa un estado políticamente superior y un rey menos poderoso que subordina su propia persona y su pueblo al rey grande. En los pactos del Antiguo Testamento, Dios es el Gran Rey, e Israel, representado por el rey davídico, es la nación vasalla.

No resulta, pues, inesperado que la realeza sea un tema importante en el Salterio. Por un lado, una serie de salmos exaltan a Dios como rey (Sals. 47, 93, 95-99). Es el Rey no solo de Israel sino de todo el universo, y el universo entero le debe alabanza (96:1). Después de todo, él creó todo lo que existe (95:3-5).

Por otro lado, el rey humano también desempeña un papel sumamente importante en el Salterio. Él es a quien Dios ha escogido para liderar a su pueblo y para mediar su propia realeza ante ellos (Sal. 2). Una serie de salmos de manera explícita están relacionados con el tema real dado que el rey es el tema (p. ej. 20, 21). Una serie de salmos más están claramente relacionados con el rey humano en virtud de su título y del lenguaje que se emplea para describir a quien habla. Por ejemplo, en el Salmo 3, la cantidad de enemigos y su ferocidad sugiere que se tiene presente al rey (Eaton 1976). Esta afirmación tiene su sustento en el título que alega la autoría davídica.

El Salmo 2, con toda probabilidad un salmo de coronación (Craigie 1983, 62-69), revela la relación entre Dios como rey entronizado en el cielo (v. 4) y el rey ungido que gobierna y prospera con su bendición (vv. 6-9). El segundo refleja la gloria del primero. Dios protege y bendice a su rey humano ungido frente a la oposición hostil.

La relación entre el rey y Dios ha sido objeto de muchas investigaciones en años recientes. Destacados intérpretes de los Salmos (Mowinckel y la escuela escandinava)

argumentaron que había una estrecha relación entre el rey humano y Dios, algunos incluso afirmando que los salmos presentaban a un rey divino. El argumento principal que se utilizó en apoyo de esta posición fue el de la ideología de la realeza que supuestamente era frecuente en el amplio antiguo Oriente Próximo. Estas posiciones extremas han dejado de ser corrientes en la investigación sobre los Salmos. En palabras de H.-J. Kraus (1986, 111), «Trasciende toda duda que en el culto de Israel el rey no era el objeto de veneración. No pueden encontrarse ni rudimentos de que se le rindiera ninguna veneración». El rey, aunque desempeñaba una función importante en la religión de Israel y en los Salmos, es no obstante un siervo humano de Dios.

Guerra. El lenguaje de la guerra está presente en todo el Salterio. Es posible reconocer varios salmos que son oraciones que se cantaban antes, durante y después de una batalla (Longman 1982 y 1985). Detrás de estos salmos está el concepto bíblico de la guerra santa con su conexión con el pacto entre Dios e Israel.

En los tratados del antiguo Oriente Próximo el Rey hacía dos promesas al vasallo. Primera, atacaría al vasallo si éste se rebelaba contra él. Segunda, saldría en defensa de cualquier vasallo leal que fuera atacado. Vemos operar la misma dinámica entre Dios e Israel en todo el Antiguo Testamento. Viene como guerrero para luchar a favor de su pueblo obediente (Éx. 15; Jue. 5; Jos. 6), y lucha contra ese pueblo cuando éste se rebela (Jos. 7-8; 1 S. 4-5); Lamentaciones). La guerra de Israel en el Antiguo Testamento es santa porque es Yahvé quien los guía en la batalla. Él es quien establece las reglas de juego para la guerra de Israel (Dt. 7, 20).

El Salmo 7 es representativo de una oración antes de que Israel comience a luchar. El salmista pide a Dios que lo libere de sus enemigos (vv. 1-2). Es típico en los salmos que preceden a la batalla que el salmista se dirija en forma directa a Dios para pedir su ayuda:

> ¡Levántate, SEÑOR, en tu ira;
> enfréntate al furor de mis enemigos!
> ¡Despierta, oh Dios, e imparte justicia! (v. 6)

Con frecuencia se le aplican a Dios imágenes marciales (escudo, v. 10) y se describe como soldado que se prepara para la batalla (vv. 12-13).

Cuando el salmista se encuentra en medio de la batalla, acude al Señor para expresarle su confianza al enfrentarse a grandes peligros. El Salmo 91 encuentra su marco más apropiado en el campamento por la noche entre batallas. El salmista se enfrenta al peligro de la batalla (vv. 5-7) y de la peste (v. 6). Con todo, se siente perfectamente seguro en Dios, su refugio y abrigo (v. 1).

Finalmente, cuando termina la batalla, Israel reconoce que Dios fue quien le dio la victoria. El Salmo 98 contiene tres estrofas. La primera celebra la victoria que Dios

ha conseguido para su pueblo delante de las naciones (vv. 1-3). Como resultado de la victoria, Se proclama rey a Dios (vv. 4-6) y el juez venidero (vv. 7-9).

Muchos salmos tienen a la guerra como marco principal. Estos salmos encuentran su motivación en la ideología de la guerra santa y con frecuencia ofrecen un cuadro terrible de Dios como el Guerrero Divino.

> En el cielo, entre granizos y carbones encendidos,
> se oyó el trueno del SEÑOR,
> resonó la voz del Altísimo.
> Lanzó sus flechas, sus grandes centellas;
> dispersó a mis enemigos y los puso en fuga. (Sal. 18:13-14)

Función polémica de los Salmos

Una trampa de nuestros días es pensar en el libro de los Salmos como en una colección de poesías atemporales. Por el contrario, los salmos están bien enraizados en su medio contemporáneo. Su relevancia para el período de su composición se puede ver con claridad en su arista polémica.

Uno de los peligros mayores a los que se enfrentaba Israel durante el período que abarca el Antiguo Testamento era la apostasía. Muchos israelitas se sintieron atraídos hacia los dioses y diosas del antiguo Oriente Próximo, en particular las deidades cananeas. Los relatos históricos bíblicos mismos indican que el culto a Baal les resultaba especialmente tentador.

Los salmos se refieren a este peligro en muchas formas sutiles. El Salmo 29 es un ejemplo particularmente rico de un salmo que exalta a Yahvé implícitamente a costa de Baal (Cross, Craigie). El lector moderno se podría perder la polémica teológica del salmo a no ser que lo lea con sumo cuidado y con cierto conocimiento de la religión cananea.

Muchos de los detalles del Salmo 29 nos recuerdan un poema cananeo. Comparte muchos rasgos con la clase de poesía que se descubrió en Ugarit. En primer lugar, el salmo está insólitamente cargado de paralelismos de tres líneas, y estos paralelismos son repetitivos. Éstas son características de la poesía ugarítica en contraposición a la hebrea. El salmo comienza con una exhortación a los «poderosos». En hebreo esta frase es *bene ’elim*, que se traduce más exactamente como «hijos de Dios» y se parece a la expresión ugarítica *bn ’ilm* (también «hijos de Dios»), que en ese contexto se refiere a la congregación divina. Las referencias geográficas (vv. 6, 8) también reflejan una orientación septentrional, la región hacia Ugarit y otros enclaves cananeos.

Además de los detalles del salmo, las imágenes asociadas con Yahvé tienen un notable parecido con las descripciones de Baal en los textos ugaríticos. Se compara a Yahvé en el salmo con una nube de violenta tempestad. Su rayo y trueno («voz») sacuden el paisaje. La especialidad de Baal entre los dioses de Canaán era la lluvia y la fertilidad. El punto del Salmo 29 parece ser que Yahvé, no Baal, estaba detrás del poder de las lluvias. Que el salmista establece una conexión entre Yahvé y Baal de manera consciente y polémica, lo confirma la imagen final de Dios sentado en un trono que está situado sobre una inundación. Esto nos recuerda el bien conocido episodio en la épica de Baal en la que éste derrota al Mar (Yam) y luego se dedica a la construcción de su palacio real.

El Salmo 29 ilustra un fenómeno común de alusiones a imágenes mitológicas del Oriente Próximo que se encuentran en los salmos. Esto no debe interpretarse como una especie de apropiación crasa de la religión del Oriente Próximo. Antes bien, debemos entender la presencia de estas imágenes como algo intencional y polémico. Lejos de indicar que los salmistas son promulgadores intencionales de una religión general del Oriente Próximo, muestra que la preocupación de los autores es promover el culto exclusivo de Yahvé por encima de otros dioses y diosas inexistentes del antiguo Oriente Próximo.

Perspectiva novotestamentaria

Lucas 24 relata las apariciones de Jesús después de la resurrección. En la segunda mitad del capítulo, Jesús se reúne con sus atemorizados discípulos. Se sorprendieron de su presencia. En respuesta a sus dudas, recurrió a la Escritura: «Cuando todavía estaba yo con ustedes, les decía que tenía que cumplirse todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (v. 44). Lo que es importante para nuestro estudio es la mención de los Salmos. Por el contexto resulta claro que Jesús se refiere no solo al libro que llamamos Salmos sino de manera más general a la tercera parte del canon de la Biblia Hebrea (Beckwith 1985, 111-12). Sin embargo, es obvio que la referencia también incluye al libro de los Salmos. Jesús afirma en términos firmes que el libro de Salmos lo previno y que su venida en cierto modo daba cumplimiento a ese libro.

Los autores del Nuevo Testamento reconocieron esta conexión entre Jesús y los Salmos. El libro de Salmos compite solo con Isaías en la frecuencia de citas en las páginas del Nuevo Testamento (Harman 1968, Kistemaker 1985). Desde luego, el Nuevo Testamento cita a los Salmos para sustentar muchas enseñanzas diferentes y no solo las cristológicas. En Romanos 3, Pablo alude a una serie de pasajes del Salterio para fundamentar sus argumentos. Afirma, por ejemplo, que Dios es completamente fiel (v. 4, citando el Sal. 51:4) y el hombre es totalmente pecador (vv. 10b-18), citando una serie de salmos e incluyendo un breve pasaje de Isaías.

Sin embargo, lo que nos interesa a nosotros en este caso es la gran cantidad de

veces en que autores del Nuevo Testamento citan a los Salmos para establecer la identidad de Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Se puede consultar la obra de Harman y Kistemaker para encontrar un análisis más prolijo, pero un breve ejemplo se encuentra en Hechos 4. Pedro habla a los líderes judíos que lo están cuestionando y describe el repudio y la glorificación de Jesús. Apoya su argumento citando el Salmo 118:22, diciendo, «Jesucristo es la piedra que desecharon ustedes los constructores, y que ha llegado a ser la piedra angular» (Hch. 4:11). Jesús es la piedra rechazada y luego colocada en la posición más importante en el edificio.

Es importante tomar en cuenta que los salmos no son proféticos en el sentido estricto. En algunos círculos se cree que una pequeña cantidad de salmos muy importantes no tiene ningún referente en el Antiguo Testamento, sino que se aplican al Mesías que había de venir. Entre los ejemplos están los Salmos 2, 16, 22, 69 y 110. De hecho, estos salmos son particularmente importantes si no fuera por otra razón que porque los autores del Nuevo Testamento los citan más que los otros salmos. Sin embargo, también ellos tienen un contexto de Antiguo Testamento. El Salmo 2, por ejemplo, es sin duda un salmo de coronación (Craigie 1983, 64-69), y el Salmo 69 admite la culpa por parte del salmista lo cual lo haría inadecuado como declaración profética del Cristo sin pecado (v. 5).

¿Cómo, pues se cumplen los salmos en Cristo? Hay dos premisas sobre las que se fundamenta la relación entre los salmos y Jesús. La primera es la relación entre el salmista y Jesús. Quien habla en muchos de los salmos es el rey davídico. Además, con frecuencia el punto focal de un salmo es este rey davídico. Debemos recordar a estas alturas algunos hechos acerca de la teología de la realeza en Israel. El rey israelita es el reflejo humano de la realeza de Dios. Gobierna porque Dios lo ha puesto como gobernante. Ese es en particular el caso de David, con quien Dios estableció un pacto especial (2 S. 7), constituyendo su realeza y su dinastía. Es, por tanto, significativo que gran parte del Salterio esté relacionado con la institución de la realeza en Israel y de modo más específico con David y su dinastía.

Al dirigir nuestra atención al Nuevo Testamento, vemos el cumplimiento de la promesa del pacto davídico de que un hijo de David se sentará para siempre en el trono. Esa promesa se cumple en la persona de Jesucristo quien, según Pablo, «según la naturaleza humana era descendiente de David» (Ro. 1:3).

Así Lucas 1:31-33 (véase Sal. 89:3-4) menciona las siguientes bendiciones sobre María:

> Quedarás encinta y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. El será un gran hombre, y lo llamarán Hijo del Altísimo. Dios el Señor le dará el trono de su padre David, y reinará sobre el pueblo de Jacob para siempre. Su reinado no tendrá fin.

Además, en el Salterio se anticipa a Jesús porque es el Hijo de Dios. Los salmos se ofrecen a Dios, y, como segunda persona de la Trinidad, Jesús es el objeto apropiado de nuestra alabanza y lamento.

El autor de Hebreos establece la pauta. En el capítulo primero, donde cita una serie de pasajes del Antiguo Testamento para mostrar la superioridad de Cristo sobre los ángeles, incluye el Salmo 102:25-27 en referencia a Jesús (Heb. 1:8):

> En el principio, oh Señor, tú afirmaste la tierra,
> y los cielos son la obra de tus manos.
> Ellos perecerán, pero tú permaneces para siempre.
> Todos ellos se desgastarán como un vestido.
> Los doblarás como un manto,
> y cambiarán como ropa que se muda;
> pero tú eres siempre el mismo,
> y tus años no tienen fin. (Heb. 1:10-12).

En su contexto del Antiguo Testamento, este salmo se cantaba a Yahvé. Desde una perspectiva del Nuevo Testamento, se canta con razón a Jesús sobre la base de que él, aunque es plenamente humano, es plenamente Dios y merecedor de divina alabanza.

Por estas razones y siguiendo los ejemplos del Nuevo Testamento, resulta legítimo leer los Salmos desde una perspectiva cristológica. Clowney (1973 y 1978) ha escrito de manera breve, aunque sugerente, acerca de un enfoque genérico a una lectura cristiana de los Salmos. Desde esa perspectiva, afirma que los Salmos con razón se ven como oraciones de Jesús (Heb. 2:12) y oraciones a Jesús. Así, por ejemplo, los himnos como los cánticos de Jesús indican su glorificación y pueden cantarse para glorificarlo. Los lamentos indican su humillación (y así los aplican los autores del Nuevo Testamento), y deben recitarse dirigidos a él como expresiones de los sufrimientos de los cristianos modernos.

17

PROVERBIOS

Proverbios es el foco de atención de una considerable cantidad de cristianos en nuestro tiempo. Nuestra época se ha ido interesando cada vez más en nosotros mismos y en cómo nos relacionamos con otros, y muchos sienten que este libro les ofrece ayuda divina para entender la personalidad y conducta humanas.

Proverbios, sin embargo, está, en otro sentido, fuera de la corriente principal del Antiguo Testamento. No hay referencias a los grandes hechos de la redención ni del pacto, y se habla muy poco de Dios de manera explícita. Esta ausencia de un lenguaje religioso explícito ha llevado a algunos a considerar el contenido del libro como sabiduría «secular».

Sin embargo, mientras exploramos el libro más a fondo, descubriremos cuánta profundidad teológica realmente posee el libro. Se trata de un libro que ofrece consejo práctico, pero es un consejo que se da en el contexto del «temor del Señor».

Bibliografía

Comentarios

R. J. **Clifford**, *Proverbs* (OTL; Westminster John Knox, 1999); M. V. **Fox**, *Proverbs 1-9* (AB; Doubleday, 2000); D. A. **Garrett**, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC; Broadman, 1993); D. **Kidner**, *Proverbs* (TOTC; InterVarsity, 1964); T. **Longman** III, *Proverbs* (Baker, 2005); W. **McKane,** *Proverbs. A New Approach* (OTL; Westminster, 1970); R. E. **Murphy,** *Proverbs* (WBC; Thomas Nelson, 1998); L. G. **Perdue,** *Proverbs* (Interp: John Knox Press, 2000); R. B. Y. **Scott,** *Proverbs***,** *Ecclesiastes* (AB; Doubleday, 1965); C. H. **Toy,** *The Book of Proverbs* (ICC; Scribner, 1916); R. **van Leeuwen,** «Proverbs», en *The New Interpreter's Bible* (Abingdon, 1997); B. **Waltke,** *Proverbs 1-15* (NICOT; Eerdmans, 2004); ídem, *Proverbs 16-31* (Eerdmans, 2005); R. N. **Whybray,** *Proverbs* (NCB; Eerdmans, 1994).

Monografías y artículos

L. **Bostrom,** *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (CBOTS 29; Almqvist and Wiksell International, 1990); G. E. **Bryce,** *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1979); C. H. **Bullock,** *An Introduction to the Old Testament Poetic Books* (Moody, 1979); E. **Drioton,** «Le Livre des Proverbes et la saggesse d'Amenemope», en *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus internationalis Catholici de Re Biblica*, ed. J. Coppens, A. Desamps, E. Massux, col. 1; Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensis, cols. 12-13 (Gembloux: J. Duculot, 1959); A. **Erman,** «Eine agyptische Quelle der 'Sprüche Salomos'», *Sitzungsgeschichte der Preussischen Akademie der Wissanchaften zu Berlin: Phi.-his. Klasse* 15 (1924): 86-93; H. **Gressman,** «Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Sprochdichtung Israels», *ZAW* 42 (1924): 272-96; K. M. **Heim,** *Like Grapes of Gold Set in Silver: An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1-22:16* (Walter de Gruyter, 2001); T. **Hildebrandt,** «Compositional Units in Proverbs 10-29», *JBL* 107 (1988) 1207-24; P. **Humbert,** *Recherches sur les sources egyptiennes de la litterature sapientiale d'Israel* (Memoires de l'Université de Neuchátel, vol. 7; Neuchatel: Secretariat de l'Université, 1919); C. **Kayatz,** *Studien zur israelitischen Spruchweischeit* (WMANT 28; Neukirchen-Vluyn, 1968); R. O. **Kevin,** *The Wisdom of Amen-em-ope and Its Possible Dependence upon the Book of Proverbs* (Austria: Adolf Mozhausen's Successors, 1931); K. A. **Kitchen,** «Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form», *TynBul* 28 (1977): 69-114; B. **Lang,** *Wisdom and the Book of Proverbs An Israelite Goddess Redefined* (Pilgrim, 1986); T. **Longman** III, *How to Read Proverbs* (InterVarsity Press, 2002); W. O. E. **Oesterley,** *The Wisdom of Egypt and the Old Testament in the Light of the Newly Discovered 'Teaching of Amenem-ope'* (SPCK, 1927); J. **Ruffle,** «The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs» *TynBul* 28 (1977): 29-68; E. **Sellin,** «Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope' in ihrer Bedeutung für judische Literatur und Religionsgeschichte», *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wisseschaft* 45 (1924), 1873-84; P. W. **Skehan,** *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1; Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of America, 1971); J. A. **Soggin,** *Introduction to the Old Testament* (IOT, Westminster John Knox, 3a. ed., 1989); R. C. **Van Leeuwen,** *Context and Meaning in Proverbs 25-27* (SBLDS 96; Atlanta: Scholars, 1988); G. **von Rad,** *Wisdom in Proverbs* (Abingdon, 1972); R. N. **Whybray,** *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in*

Proverbs 1-9 (Allenson, 1968); ídem, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study* (E. J. Brill, 1995); J. G. **Williams,** *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature* (Sheffield: Almond, 1981).

Antecedentes históricos

Autoría

Como lo demostrará nuestro análisis literario, el libro de Proverbios es una antología compuesta por una serie de textos de diferentes autores y diversos períodos de tiempo. Con frecuencia las secciones van acompañadas de títulos que indican la autoría. Citan a un grupo llamado «los sabios» (22:17; 24:23), Agur (30:1), el Rey Lemuel (31:1) y Salomón (1:1; 10:1; 25:1) como fuentes de la sabiduría del libro. Solo Proverbios 1:8-9:18 y 31:10-31 no tienen una atribución explícita de su autoría. Proverbios 1:1-7 sirve de sobrescrito e introducción del libro que atribuye la autoría a Salomón, pero no la plantea para la sección misma.

Es el papel de Salomón en el libro lo que ha atraído mayor atención, no solo porque gran parte del libro está vinculada a su nombre (10:1-22; 16; 25:1-29:27), sino también porque el libro comienza con lo que parece a primera vista como un sobrescrito que le atribuye todo el libro. Desde el lado conservador, siempre ha existido la tendencia a argüir que Salomón fue responsable por una porción mayor del libro que la que se le atribuye de manera explícita. G. Archer, por ejemplo, creía que 1:1, aunque abarcaba a todo el libro, también atribuía a la autoría salomónica a 1:8-9:18, si bien argüía que el rey recopiló los «dichos de los sabios», que Archer, en consecuencia, insistió (sin pruebas) en que procedían de un período anterior a Salomón (Archer, *SOTI*, 476-77). Por otro lado, en el extremo opuesto, algunos estudiosos críticos afirman que ninguna parte de Proverbios se puede atribuir de manera directa a Salomón (Toy 1916, xix-xx), y que su papel en el libro es el resultado de su legendaria sabiduría.

Como de costumbre, la sólida evidencia del libro conduce a algo entre los dos extremos, y ésta es la posición de la mayoría de estudiosos conservadores y también críticos de nuestro tiempo. Basados en la información que proveen los sobrescritos, es mejor limitar la contribución de Salomón a 10:1-22; 16 y 25:1-29:27. Sin embargo, estas secciones siguen conformando la mayor contribución de un solo autor al libro, y quizá la porción más temprana. Así pues, es sin duda apropiado que el primer versículo identifique a Salomón como el principal contribuidor e iniciador de la antología. Después de todo, las conexiones de Salomón con la sabiduría bíblica son un tema principal del relato histórico referente a su reino, tal como se encuentra en el libro de Reyes. Pide sabiduría a Dios y la recibe (1 R. 3:1-15); luego demuestra esa sabiduría

en un caso práctico (vv. 16-28). Su sabiduría sobrepasa en mucho la de quienes habitan este mundo (1 R. 4:29-31), sorprendiendo incluso a la Reina de Saba, quien se desplaza **a** gran distancia para confirmar lo que ha escuchado acerca de él (1 R. 10:1-13). Su sabiduría condujo a una producción prodigiosa de proverbios; 1 Reyes 4:32 afirma que se le atribuyeron tres mil.

Poco se sabe de los otros autores mencionados en el libro. Agur y Lemuel son nombres que se encuentran solo una vez y con muy poca información adicional. Los «sabios» son anónimos, aunque este apelativo quizá indique que eran eruditos profesionales que tal vez servían a la corte.

El único otro grupo que se menciona en el libro son los «hombres de Ezequías». Aunque la tradición judía temprana les puede haber atribuido la autoría del libro («Ezequías y su grupo escribieron Proverbios», *Baba, Bathra* 15a), Proverbios 25:1 les asigna de forma clara un papel de escribas y quizá de redactores.

Fecha

Como antología que es, Proverbios fue escrito a lo largo de un período extenso de tiempo. No se sabe cuan extenso, ya que hay secciones anónimas además de la mención de autores acerca de los cuales nada se sabe aparte del libro. De hecho, pisamos terreno sólido solo con las secciones atribuidas a Salomón (siglo X a.C.) y con la actividad de redacción de los hombres de Ezequías (alrededor del 700 a.C.). Como la obra de los segundos se limita a una pequeña parte del libro, parece razonable inferir que hubo una fase tardía de redacción que organizó todo el libro y agregó la breve introducción (1:1-17). No se conoce la fecha exacta de la edición final.

Resulta virtualmente imposible fechar, ni siquiera en forma relativa, la composición de las otras partes del libro. Con frecuencia se arguye que 1:8-9:18 es la parte más tardía del libro. Los estudiosos citan el estilo más complejo y prolijo (Proverbios 2 es una sola frase, según algunos) así como la supuesta fecha tardía de algunas palabras (en particular *'etun,* «linos», en Proverbios 7:16 [véase McKane, Scout, Soggin, *IOT*, 384]. Los dos primeros argumentos (que plantea McKane en su forma más elocuente) han sido objetados por von Rad (1972, 24-50) quien cree que son un producto de la imaginación de la crítica de formas, en tanto que el último choca con las dificultades de cualquier argumento lingüístico para asignar fechas; la evidencia no es lo suficientemente abundante como para ofrecer certeza alguna. Kayatz (1968) ha sugerido en tiempo reciente que las diferencias entre 1:8-9:18 y el resto del libro tienen más que ver con estilo que con cronología.

Análisis literario

Estructura literaria

Proverbios es un libro con un esquema general bien definido. En primer lugar,

podemos observar una distinción entre Proverbios 1-9 y 10-31. Como caracterización general, la primera parte contiene largas disertaciones sobre sabiduría, en tanto que la segunda parte se compone principalmente de dichos cortos, sustanciosos, que solemos asociar con el nombre del libro. Podemos ir más allá y distinguir secciones dentro de esas dos partes del libro. De hecho, el editor final ha provisto al lector con subtítulos u otras señales al comienzo de cada sección. Por esto reconocemos que el libro de Proverbios es en realidad una colección o antología.

Bosquejo

Preámbulo (1:1-7)

Disertaciones amplias sobre la sabiduría (1:8-9:18)

Proverbios salomónicos (10:1-22:16; 25:1-29:27)

Dichos de los sabios (22:17-24:34)

Dichos de Agur (30)

Dichos del rey Lemuel (31:1-9)

Poema de la mujer virtuosa (31:10-31)

Análisis del contenido

Preámbulo

El preámbulo desempeña tres funciones. Primera, presenta al lector el sobrescrito para todo el libro (1:1). En el primer versículo, se menciona a Salomón como la fuente de sabiduría que se encuentra en el libro. Si bien no se puede interpretar esta afirmación como indicación de que Salomón escribió todo el libro, sí indica, sin embargo, que desempeñó un papel importante en su formación. Segundo, el preámbulo declara en forma patente el propósito del libro (vv. 2-6). Proverbios opera para impartir sabiduría tanto a la persona sencilla como a la sabia. Cuando se compuso el libro iba dirigido en particular a los jóvenes. El propósito del libro, pues, es echar los fundamentos y ofrecer cierta orientación específica a jóvenes que tratan de encontrar su camino en el mundo real. Por último, y quizá más significativo, el preámbulo ofrece la base de la que depende el resto del libro (v. 7). Toda sabiduría presupone el temor de Dios. En otras palabras, según el autor del preámbulo, la relación antecede a la ética.

Disertaciones amplias sobre la sabiduría (1:8-9:18)

Los capítulos iniciales difieren de manera radical de los posteriores en cuanto a forma. En tanto que en la última parte del libro predomina la forma característica del proverbio de aforismos cortos (sobre todo paralelismos en dos versos), los primeros nueve capítulos contienen dichos más largos sobre sabiduría. Las disertaciones adoptan dos formas; o bien un maestro se dirige a su hijo (probablemente su discípulo más que su hijo biológico), como por ejemplo en 1:8-9, o bien la sabiduría personificada habla por sí misma (1:20-33).

Ha habido mucho desacuerdo acerca de la división y estructura exactas de esta sección. En uno de los estudios más completos del tema, Whybray (1968) identifica diez disertaciones, en tanto que intérpretes más tradicionales encuentran quince (Bullock, 174-75). En quizá uno de los análisis más originales del tema, Skehan (1971, 9-14) arguye que algunas de las disertaciones son un marco (caps. 1, 8 y 9) para otros siete (caps. 2-7), y a estos los identifica como los «siete pilares» de la casa de la Señora Sabiduría (9:1).

La dificultad más grave en la interpretación de Skehan es que no hay razón para tomar lo que parecen ser dos disertaciones separadas en el primer capítulo (1:8-19; 1:20-23) como parte del marco. En realidad, resulta difícil tomar decisiones rigurosas en cuanto a divisiones entre algunas secciones. Por fortuna, no es importante separar las disertaciones para poder entender la sección. Sin embargo, luego de un estudio detallado, las siguientes divisiones parecen las más apropiadas:

1:8-19: Apártate de las malas amistades

1:20-33: No rechaces la sabiduría

2:1-22: Ventajas del sendero de la sabiduría

3:1-12: Confía en Yahvé

3:13-20: Elogiando la sabiduría

3:21-35: La integridad de la sabiduría

4:1-9: Recibiendo la sabiduría

4:10-19: Sigue en la senda correcta

4:20-27: Guarda tu corazón

5:1-23: Apártate de la mujer promiscua; ama a tu esposa

6:1-19: Advertencias de la sabiduría: préstamos, la pereza, la mentira y otros temas

6:20-35: El peligro del adulterio

7:1-27: Apártate de la mujer promiscua: 2a. parte

8:1-36: autobiografía de la sabiduría

9:1-6, 13-18: El máximo encuentro: la sabiduría o la necedad

9:7-12: Varios dichos de la sabiduría

Las disertaciones sirven como la guía hermenéutica para la interpretación del resto del libro. Ofrecen las bases religiosas de los proverbios que siguen en el capítulo 10 y siguientes (véase luego en «Mensaje teológico»).

Como las disertaciones sirven esta función y como constituyen una forma literaria más compleja que los *m^{e}salim* que siguen, estos capítulos con frecuencia se consideran como uno de los últimos agregados al libro. Sin embargo, no es necesariamente cierto que las formas literarias pasan de simples a complejas (von Rad 1972, 27-28), y, aunque es igualmente peligroso insistir en una fecha del tiempo de Salomón, se debe tener cuidado de no ser dogmático en cuanto a una fecha posterior.

Proverbios de Salomón (10:1-22:16; 25:1-29:27)

Dos subtítulos (10:1; 25:1) identifican a Salomón como al autor de los proverbios que se encuentran en estas secciones. En el segundo, los hombres de Ezequías desempeñan un papel en la transmisión del texto (véase Autoría).

En cuanto a forma, estas secciones se componen en casi su totalidad de líneas paralelas de dos frases, aunque alguna que otra vez se encuentra una meditación amplia sobre la sabiduría (27:20-27). Resulta interesante que haya una concentración de paralelismos antitéticos (quizá hasta un 90 por ciento en la primera colección, cf. von Rad 1972, 28), en los que la verdad se examina desde perspectivas opuestas:

> El corazón del justo medita sus repuestas,
> pero la boca del malvado rebosa de maldad. (15:28)

El empleo de la forma antitética armoniza muy bien con uno de los temas principales de estos proverbios: el contraste entre el sabio piadoso y el necio malvado.

Resulta difícil leer y absorber grandes cantidades de estos proverbios debido a su concisión. En un espacio breve, expresan observaciones acerca de la experiencia humana, transmitiendo una intensidad que requiere reflexión prolongada. Esta intensidad se incrementa con el amplio empleo de metáforas y símiles, que también exigen que el lector los desentrañe.

Aunque intensos, los proverbios no siempre expresan verdades profundas. En realidad, algunas veces la forma proverbial crea una nueva perspectiva e interés sobre un punto más bien mundano. Por ejemplo, una observación común concluye que la persona perezosa prefiere no hacer nada en vez de salir a donde pueda encontrar

trabajo, pero Proverbios 22:13 capta nuestra atención con un aforismo que contiene un relato conciso:

> «¡Hay un león allá afuera!, dice el holgazán.
> ¡En plena calle me va a hacer pedazos!»

La estructura de los proverbios individuales también complica que leamos muchos de una sola vez. Por lo menos al leerlos de manera superficial, parecen estar en un orden fortuito. Un dicho acerca de borrachos (20:1) va seguido de proverbios sobre la ira del rey (v. 2), evitar disputas (v. 3) y la indolencia (v. 4). Aunque hay ciertos indicios de agrupamiento (dichos acerca del rey [25:2-7] y acerca de un necio y su necedad [26:1-12]), es más común que los proverbios acerca de un tema concreto se encuentren dispersos por toda la colección (por ejemplo, sobre la indolencia 10:4, 5, 26; 12:24 et al.).

En tiempos más recientes, se ha tratado de descubrir alguna estructura en los proverbios que se encuentran en estos capítulos, los cuales tradicionalmente se los ha considerado carentes de orden. Estos estudios son a menudo muy sofisticados porque describen supuestas conexiones entre proverbios, las cuales nunca antes habían sido descubiertas en la historia de la interpretación (p. ej. Heim 2001, que cita otras investigaciones incluyendo a Hildebrand [1988] y van Leeuwen [1988]). Sin embargo, debemos tener cautela antes de embarcarnos en este proyecto. Los criterios que se usan para enlazar los proverbios son a menudo muy amplios y se aplican en forma inconsistente. Es muy fácil sugerir conexiones narrativas entre lo que probablemente sea una serie de proverbios aislados. El hecho de que haya tantas sugerencias de dichas conexiones como estudiosos que creen que las hay demuestra el problema. Nos parece que la mejor ruta es seguir creyendo que los proverbios en los capítulos 10-13 son básicamente una colección al azar (véase Longman 2006).

Dichos de los sabios (22:17-24:34)

Esta sección se encuentra claramente delimitada con el subtítulo en 22:17 en el que quien habla se dirige a los lectores y los exhorta a escuchar los «dichos de los sabios». La sección concluye con el subtítulo que introduce la siguiente división del libro (25:1). Se trata de dos partes separadas de los dichos de los sabios, divididas por una nota explicativa: «también éstos son dichos de los sabios» (24:23). Los dichos de los sabios abarcan muchos de los mismos temas que los proverbios de Salomón: sensibilidad hacia los pobres (22:22-23); la naturaleza transitoria de la riqueza (23:4-5); evitar a la mujer desviada (23:26-28); el ridículo de la persona perezosa (24:30-34). Sin embargo, esta breve sección contiene una mayor variedad de formas literarias que la sección salomónica. Hay unos pocos paralelismos de dos líneas (22:28; 23:9), pero muchos discursos son más largos.

Se ha escrito mucho acerca de la relación entre esta sección, en especial la primera parte, y el género egipcio de instrucción, en particular la «Instrucción de Amenemopet» (ANET, 421-25). El último lo introdujo al mundo de la erudición E. A. W. Budge en 1924 (aunque vio la luz en 1888). Si bien Budge reconoció algunas similitudes entre Proverbios y Amenemopet, fue A. Erman (1924) quien primero planteó con cierta amplitud que había una conexión concreta entre los dos textos. Creía que el texto hebreo dependía del egipcio sobre la base de las conexiones entre palabras y frases. Utilizó esta conexión para corregir el texto de Proverbios para que tuviera una conexión más cercana con el texto egipcio. Lo siguieron muchos otros estudiosos bíblicos (H. Gressmann, E. Sellin y P. Humbert). Por otro lado, algunos estudiosos pensaron en revertir las relaciones y estuvieron dispuestos a argüir que el texto egipcio depende del libro de Proverbios (Oesterley, Kevin, Drioton). En apoyo de su tesis, señalaron los supuestos semitismos en el texto egipcio e insistieron mucho en el nivel «más elevado» de moralidad en Amenemopet en comparación con otros textos egipcios.

Que hay una cierta relación entre los dos textos es difícil de negar. Esta conexión se puede ilustrar con un par de ejemplos. El primer ejemplo:

> No cambies de lugar los linderos antiguos
> que establecieron tus antepasados. (Pr. 22:28)
>
> No elimines la señal de los límites del terreno cultivable, no distorsiones la posición de la cuerda de medir... (fragmento del capítulo 6 de Amenemopet).

El segundo ejemplo:

> No te afanes acumulando riquezas;
> no te obsesiones con ellas.
> ¿Acaso has podido verlas? ¡No existen!
> Es como si les salieran alas,
> pues se van volando como las águilas (Pr. 23:4-5).
>
> No pongas tu corazón en la búsqueda de riquezas.
> No pongas tu corazón en lo externo...
> Ellas (las riquezas) se han hecho alas como gansos
> Y salen volando hacia los cielos.
> (extracto del capítulo 8 de Amenemopet).

Éstas y otras muchas conexiones muestran una relación de cierta clase entre los dos textos (véase en ANET, 424-46 una lista de conexiones). Incluso hay similitudes

en su estructura. Amenemopet se divide en treinta breves capítulos, mientras que la introducción a la primera parte de los dichos de los sabios menciona «treinta dichos» (22:20, asumiendo una corrección que se suele aceptar).

Sin embargo, aunque hay una conexión estrecha, los dos textos son simplemente copias mutuas. G. Bryce (1979) se ha apartado de la discusión sobre el punto de «tomar prestado», mencionando que el texto de Proverbios «adapta, asimila e integra» el material egipcio a su propia cosmovisión.

Las similitudes entre los textos pueden por lo menos en parte explicarse a partir de la naturaleza internacional de la sabiduría que en la Biblia misma se reconoce (1 R. 4:29-34). Los sabios de Israel conocían los escritos de Egipto y viceversa. De hecho, la investigación más reciente sobre el tema ha recalcado que la similitud entre Amenemopet y esta sección de Proverbios puede encontrarse también en otros textos sapienciales de la antigüedad [Ruffle, Kitchen]. Sin embargo, hay dos razones de por qué es más probable que el texto egipcio influyera al israelita: (1) Una cultura dominante (como la egipcia) es menos probable que se vea influida por una cultura subdominante (como la de Israel). (2) Aunque la fecha del texto de Amenemopet es incierta, la evidencia induce hacia una fecha anterior a Salomón.

Dichos de Agur (30); Dichos de Lemuel (31:1-9)

Poema de la mujer virtuosa (31:10-31).

El libro de Proverbios concluye con tres secciones relativamente breves e independientes. La segunda sección, y es probable que también la primera, provienen de manera directa de fuentes no israelitas.

Los dichos de Agur son muy difíciles de traducir e interpretar. Agur inicia con una nota escéptica, cuestionando la posibilidad de conocer a Dios. La respuesta a su escepticismo es recurrir a la revelación divina (vv. 5-6). Childs señala que estos versículos son como una toma de conciencia canónica temprana (*IOTS*, 556-57). La sección continúa y concluye con una larga lista de proverbios numéricos.

Los dichos del rey Lemuel los recibió de hecho de su madre. Se ocupan de la forma adecuada de conducta de los reyes.

El libro concluye con un poema acróstico poderoso acerca de la mujer virtuosa. Esta mujer refleja su asociación con la Dama Sabiduría en Proverbios 8. Es muy capaz tanto en su casa como fuera de ella. Responde a una intención que en la Biblia Hebrea el libro de Proverbios (y en concreto Proverbios 31) vaya seguido primero de Rut y luego del Cantar de los Cantares. Los tres textos presentan personajes femeninos positivos que son capaces sin depender totalmente de varones.

Mensaje teológico

La mayor parte de los lectores asocian el libro de Proverbios con las declaraciones breves, sustanciosas, que se encuentran en los últimos dos tercios del libro. Con algunas excepciones, estos proverbios no se refieren de manera explícita a Dios, a la historia de la redención o al pacto. Una lectura rápida deja la impresión de que son consejos u observaciones buenas y prácticas sobre la vida, observaciones humanistas más que con autoridad divina. El primer proverbio es una buena ilustración:

> El hijo sabio es la alegría de su padre;
>
> el hijo necio es el pesar de su madre (Pr. 10:1)

No sorprende, pues, encontrar comentarios como los de Eissfeldt dispersos en todo lo que se ha escrito sobre Proverbios:

> Pero la piedad que aquí se recomienda es de una índole humana general, y la contribución específicamente israelita está en el trasfondo. La base para alabar la sabiduría y la piedad es por un lado puramente secular y racional... (*OTI*, 477)

En tiempos más recientes, se ha comentado que, aunque en Proverbios se habla poco de Dios (con excepciones como 10:3, 22, 27, 29, et al.), los capítulos introductorios del libro ofrecen una pauta hermenéutica a partir de la cual debería leerse el resto del libro, con lo cual se introduce un matiz teológico profundo en los proverbios individuales (véase Longman 2002 y Bostrom 1990 para un argumento más completo).

Ya hemos comentado (véase «Estructura literaria» antes) cómo se puede dividir el libro en dos partes principales. En los nueve primeros capítulos, leemos extensas disertaciones que dan paso en la última parte a proverbios concisos característicos del libro. Aquí mencionaremos que las disertaciones proporcionan el contexto más amplio para la interpretación de los proverbios.

En otras palabras, antes de encontrar los proverbios de los capítulos 10-31, el lector escucha la enseñanza de 1-9. El tema prevaleciente de estos capítulos iniciales es el gran valor de la sabiduría y el peligro terrible de la necedad. Esta enseñanza llega a su culminación en el capítulo 9, y en él centraremos nuestro análisis.

El lector encuentra en Proverbios 9 a dos mujeres, que le llaman la atención. Estas mujeres son la sabiduría y la necedad. El lector forma parte de esta amplia metáfora y se imagina ser un joven que recorre el sendero de la vida. Al ir avanzando, oye las dos voces, que buscan su atención. Ambas mujeres comienzan con la misma invitación:

«¡Vengan conmigo los inexpertos!»
dice a los faltos de juicio, (vv. 4, 16)

El supuesto lector es varón, con atención especial a las voces femeninas que oye desde su sendero. Pero ¿quiénes son estas mujeres? ¿Qué o a quién representan?

Para cuando llegamos a Proverbios 9, la Sabiduría ya es una figura bien establecida en el libro. Ya en Proverbios 1:20-23, encontramos a una mujer en las calles que está llamando y suplicando a los hombres que lleguen para ser educados, y en Proverbios 8 la sabiduría reflexiona acerca de su naturaleza y propósito, así como de su relación con Dios.

La necedad personificada no está presente con la misma claridad en los capítulos anteriores. Existe, sin embargo, una estrecha similitud con la mujer «ajena», la adúltera respecto a la cual el padre sabio pone sobre aviso a su hijo (2:16-19; 5; 6:20-35; 7).

Una clave para entender la naturaleza de la sabiduría en Proverbios 9 es la ubicación de su casa en «lo más alto de la ciudad» (9:3). En el antiguo Oriente Próximo, solo una persona tenía el derecho de vivir en el punto más alto de una ciudad, el dios de la misma. También en Jerusalén, la construcción en el punto más elevado era el templo de Sion. Esta observación confirma lo que ya sabemos acerca de la sabiduría por el capítulo 8; representa la sabiduría de Dios y en última instancia (como una sinécdoque) a Dios mismo.

Por otro lado, el lector encuentra a la necedad, también personificada como una mujer y también tratando de atraer a los jóvenes que discurren por la senda de la vida. Es significativo que también la casa suya está «en lo más alto de la ciudad» (9:14). También ella representa a lo divino, pero en este caso a todas las divinidades del antiguo Oriente Próximo que se enfrentan a Yahvé. A lo largo de su historia, Israel fue tentado de rendir culto a dioses como el Marduc o Istar babilónico, o incluso todavía más, a Baal y Asera cananeos.

Con ello el lector se encuentra ante una decisión. Ambas mujeres lo invitan a que acuda a cenar con ellas, compartir su intimidad, y descifrando la metáfora, a adorarlas. ¿Será la sabiduría o la necedad? ¿Será Yahvé o Baal?

Así pues, ahora podemos ver con claridad la alternativa frente a nosotros al ir recorriendo el sendero de Proverbios, que es en realidad el sendero de la vida. Podemos seguir o a Yahvé o a otro dios. ¿Cuál será?

Ésta era en realidad la situación con la que se enfrentaba el israelita antiguo. Tenía ante sí una elección: el culto a Yahvé o el baalismo. Muchos trataron de combinar los dos, pero los profetas señalaron con rigor que el compromiso equivalía a

apostasía (1 R. 18:21). Era o Yahvé solo o nada. De modo que la situación práctica para los israelitas era exactamente la de Proverbios 9. Tenían que escoger entre dos alternativas. Proverbios 1-9, con su culminación en el último capítulo, establece con elocuencia dicha opción.

Una vez hemos atravesado el prisma de Proverbios 1-9, reconocemos cuan profundamente teológicos son en realidad los proverbios individuales que siguen. A la luz de la alternativa presentada en Proverbios 9, vemos cómo cada proverbio individual va más allá del «buen consejo» que imparte cuando se leen de manera superficial.

Proverbios 10:1, citado antes, ilustra el punto. Si los niños dan alegría «sus padres, entonces son sabios. En el lenguaje de Proverbios 9, han demostrado con su conducta que han adoptado la sabiduría, lo cual significa que se han comprometido con Yahvé. Por otro lado, si los niños causan tristeza a sus padres, entonces, con su conducta, han demostrado que siguen a la Dama Necedad, la representación poética de una divinidad pagana.

A la luz de esto, la alternativa entre sabiduría y necedad es más que «cómo acomodarse y progresar en el mundo». Es un asunto de vida y muerte. Proverbios 3:18, después de todo, nos dice que quien adopta la sabiduría abrazan la vida. Además, la horrible verdad acerca de la Dama Necedad es que es una asesina. Invita a las personas a una buena cena, pero nunca regresan; «sus invitados caen al fondo de la fosa» (9:18).

Perspectiva novotestamentaria

Muchos cristianos utilizan el libro de Proverbios como una antología de «sentencias». Los atractivos proverbios ofrecen una serie de afirmaciones sobre la forma justa de comportarse. En un nivel más elaborado, con frecuencia se utiliza Proverbios como libro fuente de «consejería bíblica».

No se puede negar que el libro ofrece directrices para una conducta «sabia», es decir, piadosa, y mucho de lo que se ha escrito en tiempo reciente, que pone de relieve esta perspectiva, resulta útil. Sin embargo, deben evitarse dos peligros: (1) la tendencia a considerar los proverbios como absolutos; (2) leer los proverbios en una forma aislada y abstracta.

Ver los proverbios como absolutos

Los proverbios individuales deben interpretarse y aplicarse dentro del contexto de todo el libro y, de hecho, la enseñanza de toda la Biblia. No son promesas divinas para el aquí y ahora, sino observaciones verdaderas que el tiempo confirmará.

El temor del SEÑOR es un baluarte seguro

que sirve de refugio a los hijos. (14:26).

El libro de Job corrige la creencia de que este proverbio es verdadero siempre en el presente. Una aplicación mecánica de este proverbio al aquí y el ahora fue lo que indujo los argumentos de los «tres amigos» de Job. Sin embargo, a la luz de la enseñanza bíblica acerca de la justicia de Dios y del juicio final, esta enseñanza sin duda es verdadera. El señor es una «baluarte seguro» incluso para quienes mueren de manos de hombres y mujeres malos.

Más aún, algunos proverbios son verdaderos, pero solo en ciertas situaciones. Los proverbios encaman sabiduría, solo una persona sabia conoce la situación en la que se aplica un proverbio concreto.

La ilustración más elocuente de la aplicación de proverbios dentro de su contexto se ve en la comparación de Proverbios 26:4 y 5:

> No respondas al necio según su necedad,
> o tú mismo pasarás por necio.
> Respóndele al necio como se merece,
> para que no se tenga por sabio.

En otras palabras, depende de la clase de necio, y la persona verdaderamente sabia será tan sensible a la naturaleza humana que sabrá cuando aplicar el uno o el otro.

Aislar los proverbios

El otro peligro potencial al leer los Proverbios es aislar los proverbios individuales de su entorno canónico, buscando en el libro pequeñas pepitas de buenos consejos. El análisis precedente de la relación entre Proverbios 1-9 y 10-31 es el primer paso hacia rectificar una lectura exclusivamente moralista del libro. El paso siguiente es relacionar la teología del libro de Proverbios con la teología del Nuevo Testamento.

Nuestro punto de partida es el Nuevo Testamento donde a Jesús se lo asocia con la sabiduría. Por ejemplo, cuando Pablo escribe, «él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación» (Col. 1:15), utiliza lenguaje de Proverbios 8. De igual modo Apocalipsis 3:14, que se refiere a Jesús como el «soberano de la creación de Dios», recuerda el cuadro del papel de la sabiduría en la creación. En cierto momento, Jesús mismo establece la conexión. Cuando su conducta enfureció a sus opositores, respondió diciendo, «la sabiduría queda demostrada por sus hechos» (Mt. 11:19). El punto no es que Jesús se identifica con la sabiduría, de modo que Proverbios viene a ser una especie de profecía de Cristo; por el contrario, Proverbios 8 es una

representación poética de atributo divino de sabiduría sin ninguna intención profética limitada. Creer que Proverbios 8 es profético conduciría a la herejía arriana, ya que se describe la sabiduría como creada en cierto momento del tiempo por un Dios preexistente. Sin embargo, la asociación entre Jesús y la sabiduría es apropiada porque Jesús encarna la sabiduría de Dios. La sabiduría de Cristo es uno de los rasgos que ocupa una posición más conspicua en el Nuevo Testamento. Jesucristo es la sabiduría de Dios (1 Co. 1:30). En él «están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2:3). Incluso durante su ministerio terrenal, su sabiduría se reveló por medio de su enseñanza (Mr. 1:22). Durante su juventud, desconcertó a los maestros de la ley (Lc. 2:41-50), y «siguió creciendo en sabiduría y estatura» (Lc. 2:52). Su forma más frecuente de enseñar fue la parábola *(parabole,* en hebreo *masal* [traducido también «proverbio»], una forma sapiencial.

Así pues, al leer los cristianos el libro de Proverbios a la luz de la continuación de la revelación del Nuevo Testamento, se encuentran frente a la misma pregunta de los antiguos israelitas, pero con un matiz diferente. ¿Cenaremos con la sabiduría o con la necedad? La sabiduría que nos llama no es otra que Jesucristo, en tanto que la necedad que trata de seducirnos es cualquier cosa creada que coloquemos en el lugar del Creador (Ro. 1:22-23).

18

ECLESIASTÉS

Eclesiastés da la impresión de haber sido escrito con nuestro tiempo en la mente. Desde luego que no fue así; todos los libros bíblicos se ocupan del período de tiempo en el que fueron escritos. La voz principal de Eclesiastés, sin embargo, que se llama a sí mismo Qohélet, expresa un escepticismo que parece moderno. En consecuencia, muchas personas han acudido a este libro para encontrar ayuda cuando han experimentado desilusión con su mundo e incluso con su Dios.

Bibliografía

Comentarios

G. A. **Barton,** *Ecclesiastes* (ICC: T&T Clark, 1908); W. P. **Brown,** *Ecclesiastes* (Interp; Westminster John Knox, 2000); J. L. **Crenshaw,** *Ecclesiastes* (OTL; Westminster, 1987); F. **Delitzsch,** *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon* (Eerdmans, 1975 [orig. 1872]); M. A. **Eaton,** *Ecclesiastes* (TOTC; InterVarsity, 1983); M. V. **Fox,** *Qohelet and His Contradictions* (Sheffield; Almond, 1989); ídem, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Eerdmans, 1999); D. A. **Garret,** *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC; Holman, 1993); C. D. **Gingsburg,** *The Song of Songs and Qoheleth* (KTAV, 1970 [orig. 1957]); R. **Gordis,** *Koheleth. The Man and His World* (Schocken, 1951; ed. rev. 1987); D. **Kidner,** *A Time to Mourn and a Time to Dance* (InterVarsity, 1976); A. **Lauha,** *Kohelet* (BKAT 19; Neukirchener Verlag, 1978); T. **Longman** III, *Ecclesiastes* (NICOT; Eerdmans, 1997); R. E. **Murphy,** *Ecclesiastes/Song of Songs* (WBC; Dallas, 1992); I. **Provan,** *Ecclesiastes* (NIVAC; Zondervan, 2001); R. B. Y. **Scott,** *Proverbs, Ecclesiastes* (AB 18; Doubleday, 1965); C. -L. **Seow,** *Ecclesiastes* (AB; Doubleday, 199); R. N. **Whybray,** *Ecclesiastes* (NCB; Eerdmans, 1989).

Monografías y artículos

G. **Bartholomew,** *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and*

Hermeneutical Theory (Biblical Institute Press, 1998); E. S. **Christianson,** *A Time to Tell: Narrative Strategies in Ecclesiastes* (Sheffield, 1998); M. **Dahood,** «The Phoenician Background of Qoheleth», *Bib* 7 (1966): 264-82; M. **Fox,** «Frame-Narrative and Composition in the Book of Qoheleth», *HUCA* 48 (1968): 83-106; D. C. **Fredericks,** *Qoheleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date* (ANETS **3;** Lewiston: Edwin Mellon, 1988); ídem, *Coping with Transcience* (Sheffield, 1993**); E.** W. **Hengstenberg,** *Der Prediger Salomo* (Berlin, 1858); B. **Isaksson,** *Studies in the Language of Qoheleth* (Uppsala, 1887); W. C. **Kaiser** Jr., *Ecclesiastes: Total Life* (Moody, 1979); E. **Levine,** *The Aramaic Version of Qohelet* (Sepher-Hermon, 1978); T. **Longman** III, *Fictional Akkadian Autobiography* (Eisenbrauns, 1991); ídem, «Israelite Genres in Their Ancient Near Eastern Setting», en *The Changing Face of Form Criticism*, ed. M. A. Sweeney y E. Ben Zvi (Eerdmans, **2003),** 177-98; D. **Michel,** *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (de Gruyter, 1989); A. **Poebel,** *Das appositionell Bestimmte Pronomen den-Pers. Sing. in den Westseitischen Inschriften* (AS 3; 1931, reimp. Eisenbrauns); R. N. **Whybray,** «Qohelet: Preacher of Joy», *JSOT* 23 (1982): 87-92; A. S. **Wright,** «The Riddle of the Spinx: The Structure of the Book of Qoheleth», *CBQ* 30 (1968): 313-34; ídem. «The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth», *CBQ* 42 (1980): 38-51; ídem. «Additional Numerical Patterns in Qoheleth», *CBQ* 45 (1983): 32-43; J. S. **Wright,** «The Interpretation of Ecclesiastes», en *Classical Evangelical Essays*, ed. W. C. Kaiser, Jr. (Baker, 1972 [orig. 1945]), 133-50.

Antecedentes históricos

Fecha y autoría

Punto de vista tradicional. El enfoque tradicional en cuanto a la autoría comienza con una mirada minuciosa a la persona principal que habla. Se le llama Qohélet, que no es un nombre propio, sino más bien un pseudónimo. La raíz verbal del nombre significa «convocar», por lo que su nombre (un participio femenino qal) se traduce de manera literal como «convocador». Otras traducciones comunes como «predicador» o «maestro» son más bien el resultado de tratar de adivinar qué clase de grupo Qohélet trata de reunir para instruirlo. Ninguna de las traducciones es exacta, pero en el contexto «convocador» suena raro.

Los tradicionalistas señalan indicios de que Qohélet es un apodo para nada menos que Salomón. Por un lado, la raíz de su nombre («convocar, congregar» se utiliza a menudo en 1 Reyes 8 cuando Salomón reúne al pueblo en la dedicación del templo.

Además, Qohélet se identifica como rey e hijo de David (1:1-2). Estas afirmaciones explícitas, junto con la reputación bien establecida de Salomón como maestro de sabiduría, confirman la autoría y la época de Salomón en la mente de muchos.

Una vez dicho esto, se utiliza el libro de Eclesiastés para completar la historia de la vida de Salomón. Los libros históricos nos dicen solo que Salomón fue un rey sabio y piadoso que cayó en la apostasía al final de sus días. Según el libro de Reyes, Salomón nunca volvió a una devoción sólida al Señor. De hecho, la división entre los reinos septentrional y meridional (i Reyes 12) se atribuye a su pecado.

Para algunos es demasiado que tanta sabiduría profunda y piadosa provenga de alguien que llegó a apostatar, y por ello nació una tradición temprana de que Eclesiastés es la obra de un Salomón viejo y arrepentido, en el que muestra la maldad de la apostasía. Para conseguir que esto sea así, no solo Qohélet debe ser Salomón, sino también la voz que se dirige a Qohélet en el epílogo debe ser la suya (12:8-14).

Llamaremos el punto de vista que identifica a Salomón con Qohélet y data el libro en el siglo X a.C. el «punto de vista tradicional». No es el punto de vista conservador, dado que, como veremos, una serie de estudiosos conservadores no concuerdan con esto.

Punto de vista crítico. Con pocas excepciones (p. ej. Dahood), la mayoría de los estudiosos críticos asignan al libro a una fecha tardía en la historia de Israel. Como veremos luego, existen buenas razones para asignar a Eclesiastés una fecha tardía. Sin embargo, lo que distingue a los críticos de los conservadores en la asignación de una fecha tardía, es que los primeros no se sienten obligados a seguir las afirmaciones del libro, en tanto que los segundos sí.

Crenshaw (1987) y Lauha (1978, 3) son casos típicos de datar Eclesiastés en la época postexílica tardía, pero en un período pre-macabeo. Crenshaw es más preciso: «Una fecha para Qohélet entre el 225 y el 250 sigue siendo la más probable» (1987, 50).

El argumento principal que utilizan los críticos para promover una lecha tardía para el libro es el lenguaje y el estilo. Por ejemplo, el vocabulario y la sintaxis de Eclesiastés se comparan con el hebreo y arameo tardíos, y este argumento sitúa la fecha del libro muy tarde. Incluso Delitzsch, estudioso conservador muy conocido, ha dicho, «Si «el libro de Koheleth fuera de origen salomónico antiguo, entonces no hay historia de la lengua hebrea» (1872, 190). Fredericks (1988), sin embargo, ha realizado un estudio cuidadoso de todos los argumentos lingüísticos que se utilizan para asignar al libro una fecha tardía y ha sacado la conclusión de que no convencen. En todo caso, se sabe tan poco acerca de la transmisión del texto bíblico en sus primeras etapas que no podemos descartar una actualización lingüística.

Otro enfoque muestra afinidades entre el habla de Qohélet y, por ejemplo, el

pensamiento helenístico. Este método también resulta dudoso, dado que se pueden establecer conexiones con el pensamiento y formas literarias tempranas (Dahood) y también con el pensamiento foráneo mucho más tardío.

Todo esto no significa cuestionar la posibilidad de que Eclesiastés no sea salomónico ni tardío (véase luego), pero sí cuestiona los argumentos típicos que se utilizan para sustentar la posición crítica. En el pasado también ha sido común que los estudiosos críticos arguyan que el libro contiene contradicciones, específicamente afirmaciones ortodoxas y no ortodoxas. Han razonado que el que habla en el libro originalmente fue un escéptico no ortodoxo cuyo pensamiento fue posteriormente suavizado por un redactor o una serie de redactores. El redactor ortodoxo fue responsable, por ejemplo, por el epílogo. Una lectura del libro que tome en cuenta las dos voces diferentes del libro (véase «Estructura») no tiene que recurrir a esta hipótesis.

Un punto de vista alternativo. A la hora de determinar la fecha y la autoría del libro revisten suma importancia las consideraciones internas. La tradición suele ayudar y nunca debe dejarse de lado, pero incluso la tradición más antigua respecto a la autoría de Eclesiastés no va más allá del tiempo de Cristo, y ciertas consideraciones teológicas pueden haber distorsionado ya la verdad. Como lo señala Levine, «El judaísmo farisaico ha atribuido el libro de Qohélet a Salomón... no *ad majorem gloriam Salomonis,* sino para conseguir que se aceptara que formara parte de la Biblia Hebrea» y «asegurar que el libro se interpretaría de acuerdo con la letra y el espíritu del judaísmo farisaico» (Levine 1978, 66).

Aunque algunos dentro de la tradición evangélica tratan la autoría salomónica de Eclesiastés como una prueba determinante de ortodoxia, muchos otros han cuestionado dicha atribución. Stuart, Hengsenberg, Delizsch, Young y Kidner han planteado objeciones contra equiparar a Salomón con Qohélet.

¿Por qué, después de todo, decidiría Salomón utilizar un seudónimo? ¿Qué necesidad tendría de ocultar su identidad? No se puede dar ninguna razón convincente. Por otro lado, nadie puede negar que el autor del libro de Eclesiastés alude a Salomón al describir la búsqueda por parte de Qohélet de significado en la primera parte del libro (1:12-2:26). Después de esta sección, ya no hay más alusiones y de hecho Qohélet habla de la función real como si fuera un espectador (8:2-8). La mejor manera de explicar el pseudónimo es como un recurso literario que utiliza un sabio escéptico que busca el significado de la vida «bajo el sol». En efecto, alega que es Salomón al ponderar la riqueza, el placer y la filantropía como fuentes de significado. Después de todo, «¿qué más puede hacer el sucesor del rey, aparte de lo ya hecho?» (Ec. 2:12b).

Una lectura cuidadosa del libro advertirá otros indicios de que Qohélet no es Salomón. Por ejemplo, la afirmación de Qohélet en 1:16, «Aquí me tienen, engrandecido y con más sabiduría que todos mis antecesores en Jerusalén», resulta

difícil imaginarla en boca de Salomón. Después de todo, hubo solo otro rey israelita, su padre David, que gobernó Jerusalén antes de él. Es inconcebible que estuviera pensando en los gobernantes jebusitas que antecedieron a David (Young, *IOT,* 348).

Young también señala que el empleo del tiempo pasado en 1:12, «reiné en Jerusalén, sobre Israel» no parece de Salomón, dado que nunca hubo un tiempo en que fuera de más edad, pero no gobernaba como rey (348). También:

> El trasfondo del libro no armoniza con la época de Salomón. Fue un tiempo de pobreza y vanidad (1:2-11); había desaparecido el esplendor de la época de Salomón (1:12-2:26); había comenzado para Israel un tiempo de muerte (3:1-15); estaban presentes la injusticia y la violencia (4:1-3); había tiranía pagana (5:7, 9-19); se prefería la muerte a la vida (7:1); «el hombre domina sobre el hombre, para su mal» (8:9). (Young, *IOT,* 348, basado en Hengstenberg).

Así pues, la evidencia interna nos conduce, cuando menos, a cuestionar la relación entre Salomón y Qohélet. Hay que dudar mucho que el autor quisiera equiparar a los dos.

En todo caso, este punto, aunque importante, es irrelevante en cuanto al tema de la autoría. Los tradicionalistas no solo creen que Salomón es Qohélet, sino que Qohélet=Salomón escribió el libro. Este punto de vista no toma en cuenta el hecho de que una lectura ponderada y natural muestra que hay dos voces en el libro: Qohélet y un segundo sabio, siendo el segundo la voz narrativa que controla el libro.

Como se explica de manera más completa luego bajo «Estructura», el libro puede dividirse en tres partes: un prólogo (1:1-11), el cuerpo principal (1:12-12:8 — monólogo autobiográfico) y un epílogo (12:8-14). El prólogo y el epílogo son un marco que se refiere a Qohélet en tercera persona. En el cuerpo del libro Qohélet habla en primera persona.

De mayor interés para la cuestión de la autoría es el epílogo. Quienes quieren defender la unidad de la voz narrativa del libro arguyen que Qohélet=Salomón habla en primera persona cuando relata su pasado, pero pasa a la tercera persona para evaluar el pasado desde una perspectiva presente. Este enfoque resulta bastante difícil y no tiene precedentes. Es mucho más natural entender la segunda voz como la de alguien sin nombre que habla y que está ponderando las palabras de Qohélet para su hijo. El empleo intruso de la tercera persona en 7:27 confirma este punto de vista (Fox 1977, 1999, retomado por Longman 1997). Como veremos luego, tanto el tema del libro como la interacción entre la segunda persona que habla y su hijo pone de manifiesto un contexto sapiencial, por lo que resulta apropiado referirse a la segunda persona sin nombre que habla como al «segundo sabio» o el narrador del marco de la obra (Fox

1977).

Caer en la cuenta de que Qohélet no debe identificarse con quien habla en el epílogo elimina la cuestión de la autoría salomónica. El libro mismo sugiere que el segundo sabio, no Qohélet, es el autor del libro. Como en muchos otros libros del Antiguo Testamento, no conocemos el nombre propio del autor del libro.

Análisis literario

Estructura

El libro de Eclesiastés se divide en tres partes. Comienza con un breve prólogo que introduce algunos de los temas del pensamiento de Qohélet (1:1-11), continúa con un extenso monólogo de Qohélet (1:12-12:8) y concluye con un breve epílogo (12:8-14).

El prólogo y el epílogo se distinguen en el cuerpo de libro por sus referencias en tercera persona a Qohélet. Juntos enmarcan la disertación de Qohélet. La mayor parte del libro es la disertación de Qohélet, que se compone sobre todo de reflexiones autobiográficas sobre el significado de la vida.

Si bien la estructura general del libro es clara, los estudiosos se han sentido frustrados cuando tratan de realizar un análisis minucioso del libro. Los intentos por descubrir una estructura subyacente a las reflexiones de Qohélet (sobre todo A. S. Wright 1968, 1980, 1983) no los han continuado muchos otros estudiosos. Un estudio minucioso muestra que el pensamiento de Qohélet divaga, se repite (1:12-18 y 2:11-16; 4:1-3 y 5:8-9; 4:4-12 y 5:10-6:9) y a veces se contradice. Esta falta de orden, sin embargo, en lugar de ir en detrimento del mensaje del libro, de hecho contribuye al mismo.

Aunque el pensamiento de Qohélet no tiene un esquema detallado, se pueden observar ciertas características en su desarrollo. Su disertación comienza (1:12) con una fórmula que es bien conocida en la tradición autobiográfica del antiguo Oriente Próximo (Poebel 1931 y Longman 1991, 1997). En 1:13-2:26, Qohélet cuenta su búsqueda de significado en la vida «bajo el sol», adoptando la *persona* literaria de Salomón. En 3:1-6:9 se deja de lado la *persona*, pero continúa la búsqueda de significado. En 6:10-12 hay una especie de resumen a modo de transición hacia la segunda parte de la disertación de Qohélet. En esta segunda parte predominan los consejos y la instrucción. La conclusión de la disertación en 12:1-7 es una meditación sobre la muerte, conclusión apropiada para una autobiografía.

Género

En la Biblia o en el antiguo Oriente Próximo no hay equivalentes exactos a Eclesiastés. Algunos de los mismos planteamientos se hacen con relación a otros textos del Oriente Próximo, e incluso hay un texto de Mesopotamia que se conoce

como «Qohélet babilónico» (*ANET*, 438-40). Otro paralelismo bien conocido es el que hay entre Eclesiastés 9:7-9 y el poema épico Gilgamesh:

> Cuando los dioses crearon el género humano,
> la muerte reservaron para él,
> la vida retuvieron en su propia mano.
> Tú, Gilgamesh, que tu vientre esté saciado,
> alégrate de día y de noche.
> ¡De cada día hazte un festín de disfrute,
> día y noche baila y juega!
> Que tus vestidos reluzcan limpios,
> tu cabeza se lave; báñate en agua.
> Escucha al pequeño que se agarra a tu mano.
> ¡Que tu esposa se deleite en tu seno!
> ¡Porque ésta es la tarea (del género humano)!

Estos y otros textos antiguos de Babilonia, Egipto y Grecia contienen pensamientos y actitudes similares a la disertación de Qohélet (en contraposición al libro de Eclesiastés [véase luego]).

Tienen más interés, sin embargo, textos que poseen una similitud estructural aproximada respecto a la disertación de Qohélet. Si bien Qohélet se ha estudiado antes en relación con testamentos reales e instrucción egipcia, las semejanzas más cercanas pueden encontrarse en las autobiografías sapienciales (leyenda cuta de Naram-Sin, autobiografía de Adad-guppi y el llamado texto del Pecado de Sargón) de Mesopotamia (Longman 1991, cap. 6, 2003). Ambos comienzan con la misma clase de introducción a modo de fórmula y concluyen con instrucción y consejos.

En conclusión, es mejor identificar el libro como autobiografía enmarcada. Esa identificación del género tendrá importancia al interpretar el mensaje de Eclesiastés.

Mensaje teológico

Eclesiastés es un libro sorprendente. Si comparamos la enseñanza de Proverbios con la enseñanza de Qohélet, podemos ver por qué. Por un lado, Proverbios ensalza la sabiduría, familias grandes y la vida larga (3:13-18). Por otro lado, Qohélet dice:

> «Si al fin voy a acabar igual que el necio,
> ¿de qué me sirve ser tan sabio?»
> Y concluí que también esto es absurdo,
> Pues nadie se acuerda jamás del sabio ni del necio;
> con el paso del tiempo todo cae en el olvido,
> y lo mismo mueren los sabios que los necios. (Ec. 2:15-16)

> Si un hombre tiene cien hijos, y vive muchos años, no importa cuánto viva, si no se ha saciado de las cosas buenas ni llega a recibir sepultura, yo digo que un abortivo vale más que él. (6:3)

Además, algunos de sus consejos parecen muy dudosos:

> No seas demasiado justo,
> ni tampoco demasiado sabio.
> ¿Por qué destruirte a ti mismo?
> No hay que pasarse de malo,
> ni portarse como un necio.
> ¿Para qué morir antes de tiempo?
> Conviene asirse bien de esto,
> sin soltar de la mano aquello.
> Quien teme a Dios saldrá bien en todo.[25] (7:16-18)

Luego están las muletillas frecuentes, que resuenan en nuestros oídos al ir leyendo el libro: «afanarse para nada», «¿qué se gana?». El estribillo más frecuente y el que suena más escéptico de todos es el que enmarca la disertación de Qohélet (1:2; 12:8): «Lo más absurdo de lo absurdo, ¡todo es un absurdo!»

Es precisamente esta intensa nota de escepticismo que impregna el libro lo que produjo los primeros debates en torno a la canonicidad de Eclesiastés y también una compleja historia de interpretación. Según Levine, la historia de la interpretación se caracteriza por «censura, eliminación y polémica» (1978, 64). ¿Cómo ha de entenderse correctamente el mensaje del libro y armonizarlo con el resto del canon?

El enfoque tradicional (véase antes) responde a la segunda pregunta de manera positiva recurriendo a la última sección, el epílogo. Éste, según este punto de vista, expresa las conclusiones de Salomón, el apóstata arrepentido, al recordar sus desvaríos profanos. En el pasado, cuando excluyó a Dios de su vida (viviendo «bajo el sol») la vida no tenía sentido. La última palabra, sin embargo, es «teme a Dios y cumple sus mandamientos» (12:13).

Según el punto de vista tradicional, la disertación de Qohélet contiene muchas cosas dudosas cuando se compara con el resto de la Biblia, pero las enseñanzas no ortodoxas y escépticas forman parte del período rebelde de la vida de Salomón y, por tanto, no son teología normativa.

Algunos intérpretes recientes han cuestionado lo que parece ser una lectura simple del texto. Niegan que haya nada no ortodoxo o pesimista en la enseñanza de

Qohélet. Es más bien un «predicador del gozo» (Whybray) y un parangón de ortodoxia (Kaiser, Fredericks). Para llegar a esta interpretación, se deben eliminar y distorsionar muchas de las afirmaciones directas del libro. Este enfoque, aunque está disfrutando de un cierto resurgimiento, en realidad se remonta al Tárgum del libro donde se puede ver con claridad la gimnasia exegética que se requiere (Levine).

¿Cómo debe, pues, leerse el libro? Partimos de la base del análisis literario ya expuesto. Se escuchan dos voces en el libro de Eclesiastés, la de Qohélet y la del maestro sin nombre de la sabiduría que introduce el libro en el prólogo y evalúa a Qohélet en el epílogo. Qohélet es un escéptico; el que habla, que no tiene nombre en el marco, es ortodoxo y la fuente de la enseñanza positiva del libro.

El libro de Eclesiastés, por tanto, tiene una estructura similar a la del libro de Job. También requiere una estrategia similar de lectura. Los cuerpos de ambos libros contienen enseñanza dudosa cuando se juzgan a la luz del resto del canon (los discursos de los tres amigos, Eliú y Job). No todo lo que se dice está equivocado, pero casi. Lo mismo es cierto del libro de Eclesiastés. El cuerpo del libro que contiene la autobiografía introspectiva de Qohélet incluye mucho que ofende las sensibilidades tradicionales del Antiguo Testamento. La enseñanza positiva de ambos libros llega al final con las palabras de Yahvé desde el remolino en Job y con las advertencias del segundo sabio a su hijo en Eclesiastés.

Para entender el libro de Eclesiastés, pues, es importante leer muy bien el epílogo. Incluso la traducción tradicional de unas pocas frases en el epílogo resulta sospechosa.

Siguiendo los comentarios sugerentes de Fox, interpretamos 12:8 como el inicio de la última contribución que hace el narrador del marco del libro a esta obra. Resume el pensamiento de Qohélet utilizando el mismo estribillo del narrador, «Lo más absurdo de lo absurdo, ¡todo es un absurdo!» Luego, alaba los esfuerzos de Qohélet. Reconoce que era un sabio que se esforzaba mucho en su tarea. Es importante, sin embargo, advertir que, si bien la verdadera sabiduría se caracteriza siempre por ser justa y piadosa (Pr. 1-9), el oficio de maestro de la sabiduría a veces lo desempeñaban algunas personas malas durante el período del Antiguo Testamento (notorio es el caso de Jonadab, cf. 2 S. 13).

Los siguientes versículos son cada vez más críticos de Qohélet. Fox (1989, 96) traduce los versículos 10-12:

> «Totalmente absurdo», dijo Qohélet. «Todo es absurdo». Ahora además, Qohélet fue un hombre sabio. Constantemente enseñó al pueblo conocimiento, y ponderando e investigando compuso muchos proverbios. Qohélet trató de encontrar palabras adecuadas y escribir las palabras más honestas de verdad. Las palabras del sabio son como aguijones, y las (palabras de) quienes coleccionan son como clavos bien puestos que clava

> un pastor. Y además, hijo mío, cuidado con estas cosas. De nada sirve componer una serie de libros, y hablar mucho de los hastíos de la vida. Al final, cuando se ha oído todo: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque ésta es la obligación total del hombre. Porque Dios juzgará toda obra, (juzgando) incluso todo lo oculto, sea bueno o malo.

Es una tímida alabanza decir que Qohélet «trató de encontrar las palabras justas», ya que él mismo admite que rara vez lo logró (7:1-29). Sin embargo, es posible que la traducción sugerida por Fox (que también se sigue en Longman 1997) no sea correcta y que de hecho el narrador del marco esté evaluando la perspectiva de Qohélet como «verdadera». De ser así, conviene entender esta evaluación, tal como el propio Qohélet lo ha expresado, como refiriéndose a la existencia humana «debajo del sol». En otras palabras, aunque no use este lenguaje teológico, la existencia humana en un mundo caído y sin poder recurrir a Dios («que está por sobre el sol») es difícil y la muerte llega en un triste final.

En cualquiera de las dos interpretaciones, las metáforas de aguijones y clavos bien plantados, aunque se suelen interpretar en forma positiva, es mejor tomarlas como negativas. ¡Los aguijones y los clavos son dolorosos! El famoso versículo 12, que tantos estudiosos citan, no excluye, como muchos piensan, las palabras de Qohélet, sino que ciertamente las incluye.

Así pues, si Qohélet es una larga disertación que es pesimista y algo fuera del resto del Antiguo Testamento, ¿por qué se incluye en el canon? La disertación de Qohélet (1:12-12:7) es un contraste, un recurso para enseñar, que el segundo sabio utiliza con el fin de instruir a su hijo (v. 12) respecto a los peligros de la sabiduría especulativa y escéptica de Israel. Al igual que en el libro de Job, la mayor parte del libro está dedicado a los discursos nada ortodoxos de los participantes humanos del libro, solo para echarlo por tierra y demolerlo cuando Dios habla desde el torbellino.

La enseñanza positiva del libro de Eclesiastés se encuentra en los dos últimos versículos del libro:

> El fin de este asunto es
> que ya se ha escuchado todo.
> Teme, pues, a Dios y cumple sus mandamientos,
> porque esto es todo para el hombre.
> Pues Dios juzgará toda obra, buena o mala,
> aun la realizada en secreto. (12:13-14)

En poco espacio, el segundo sabio y autor sugerido del libro resume el mensaje del Antiguo Testamento. Invita a su hijo a que tenga una relación justa con Dios

(temor de Dios), obediencia y a una comprensión adecuada del juicio futuro. En estos versículos tenemos al «Evangelio en pocas palabras».

Perspectiva novotestamentaria

En el Nuevo Testamento nunca se cita a Eclesiastés, pero hay una alusión al mensaje del libro en Romanos 8:18-21:

> De hecho, considero que en nada se comparan los sufrimientos actuales con la gloria que habrá de revelarse en nosotros. La creación aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios, porque fue sometida a la *frustración.* Esto no sucedió por su propia voluntad, sino por la de aquel que así lo dispuso. Pero queda la firme esperanza de que la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza, para así alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

La palabra que se traduce como «frustración» es la que se utiliza en la Septuaginta para traducir la palabra lema de Eclesiastés, «carente de sentido». Aunque Qohélet parece no ortodoxo a la luz del resto del canon, representa una genuina valoración del mundo aparte de la luz del amor redentor de Dios. Su perspectiva acerca del mundo y de la vida es limitada; describe una vida «bajo el sol». En otras palabras, su desesperanza es el resultado de la maldición del pacto sin acceso a la redención de Dios.

Qohélet suena moderno porque capta de manera tan vivida la desesperación de un mundo sin Dios. La diferencia, empero, es que el mundo moderno cree que Dios no existe; Qohélet creía que Dios existía, pero cuestionaba su amor y preocupación (5:1-7). En consecuencia, nada tenía sentido para Qohélet, ni la riqueza ni la sabiduría ni la caridad. Después de todo, la muerte era el fin de todo. Qohélet se preocupa por la muerte en todo el libro (2:12-16; 3:18-22; 12:1-7) porque no ve nada más allá de ese punto.

En un nivel, por tanto, Qohélet tiene toda la razón. El mundo sin Dios («bajo el sol») no tiene sentido. La muerte pone fin a todo, por esto fue alternando «aborrecer la vida» (2:17) y tomar con limitado disfrute lo que Dios otorga (vv. 24-26).

Como hemos visto antes, el mensaje del libro no es el mensaje de la disertación de Qohélet; es más bien la sencilla instrucción en los últimos versículos. Sin embargo, todavía podemos admitir que Qohélet ha descrito bien el horror de un mundo bajo la maldición del pacto y separado de Dios. Lo que no tuvo fue esperanza.

Al pasar al Nuevo Testamento, vemos que Jesucristo es quien nos redime de la vanidad, la falta de sentido por la cual Qohélet sufrió. Jesús nos redimió del mundo falto de sentido de Qohélet al someterse al mismo. Jesús es el hijo de Dios, pero, a

pesar de ello, experimentó la vanidad del mundo de modo que pudiera liberarnos de la misma. Colgado en la cruz, su mismo Padre lo abandonó. Ahí, experimentó la frustración del mundo bajo la maldición en una forma que Qohélet jamás pudo imaginar. «Cristo nos rescató de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros» (Gá. 3:13).

En consecuencia, los cristianos pueden experimentar un profundo significado precisamente en aquellas esferas en las que Qohélet se sintió más oprimido. Jesús ha restaurado significado a la sabiduría, al trabajo, al amor y a la vida. Después de todo, al enfrentar la muerte, Jesús triunfó sobre el mayor de los temores de Qohélet, y mostró que la muerte no es el fin de todo significado, sino el ingreso a la presencia misma de Dios.

19

CANTAR DE LOS CANTARES

La historia de la interpretación del Cantar de los Cantares es fascinante (Longman 2001, 20-49). Quizá no hay otro libro en la Biblia que se haya leído de manera tan diferente de un período a otro. En la Edad Media, muy pocos interpretaban el libro en relación con la sexualidad humana. De hecho, hacerlo resultaba peligroso y podía conducir a la excomunión o algo peor (Pope 1977, 112-16). Hoy, la mayor parte de los cristianos encuentran este enfoque como natural y razonable. Sin embargo, ¿es correcto interpretar el Cantar de los Cantares de esta forma «no teológica»? ¿Por qué forma parte del canon un libro que tiene obvias connotaciones eróticas?

Bibliografía

Comentarios

J. Bekkenkamp y F. **van Dijk,** «The Canon of the Old Testament and Women's Cultural Traditions», en *A Feminine Companion to the Song of Songs*, ed. A. Brenner (Sheffield: JSOT Press, 1993); G. B. **Caird,** *The Language and Imagery of the Bible* (Westminster, 1980); G. Lloyd **Carr,** *Song of Solomon* (TOTC, InterVarsity, 1984); F. **Delitzsch,** *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (Eerdmans, 1975; trad. Original al ingles 1885); C. D. **Ginsburg,** *The Song of Songs and Qoheleth* (KTAV, 1970 [orig. 1857]); S. C. **Glickman,** *A Song for Lovers* (InterVarsity, 1976); R. **Gordis,** *The Song of Songs and Lamentations***,** ed. rev. (New York, 1974); R. S. **Hess,** *Song of Songs* (BCOTWP; Baker, 2005); S. **Horine,** *Interpretive Images in the Song of Songs: From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Peter Lang, 2001); O. **Keel,** *Song of Songs* (CC; Fortress, 1994); T. **Longman** III, *Song of Songs* (NICOT; Eerdmans, 2001); R. E. **Murphy,** *The Song of Songs* (Hermeneia; Fortress, 1990); M. H. **Pope,** *Song of Songs* (AB 7C; Doubleday, 1977); I. **Provan,** *Ecclesiastes/Song of Songs* (NIVAC; Zondervan, 2001); P. **Roberts,** *Let Me See Your Form: Seeking Poetic Structure in the Song of Songs* (Univ. Press of America, 2007); C. **Seerveld,** *The Greatest Song* (Trinity Pennyasheet Press, 1967); Y. **Sefati,** *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs* (Bar-

Ilan University Press, 1998); J. G. **Snaith,** *The Song of Songs* (NCB; Eerdmans, 1993).

Monografías y artículos

A**. Brenner,** *A Feminist Companion to the Song of Songs* (Sheffield: JSOT Press, 1993); D. J. A. **Clines,** «Why is There a Song of Songs and What Does it Do to You If You Read It?» *Jian Dao* 1 (1994): 1-27; J. S. **Cooper,** «New Cuneiform Parallels to the Song of Songs», *JBL* 90 (1971): 157-62; R. M. **Davidson,** «Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden», *AUSS* 27 (1989): 1-19; M. **Falk,** *Love Lyrics from the Bible* (Sheffield; Almond, 1982); M. V. **Fox,** *The Songs of Songs and Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); G. **Gerleman,** «Die Bildsprache des Hohenliedes und die altägyptische Kunst», *ASTI* 1 (1962): 24-30; F. **Godet,** *Studies in the Old Testament,* 9a ed. (Hodder and Stoughton, 1894): 241-90, reimpreso en *Classical Evangelical Essays,* ed. W. C. Kaiser, Jr. (Baker, 1972); M. D. **Goulder,** *The Song of Fourteen Songs* (JSOTS 36; Sheffield; Almond, 1986); M. **Kellner,** *Commentary on the Song of Songs: Levi ben Gershom* (Gersonides) (New Haven: Yale University Press, 1998); A. **LaCocque,** *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on the Song of Songs* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998); W. G. **Lambert,** «Divine Love Lyrics from Babylon», *JSS* 4 (1959): 1-15; ídem. «The Problem of the Love Lyrics», en *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East,* ed. H. Goedicke and J. J. M. Roberts (Johns Hopkins University Press, 1975): 98-135; F. **Landy,** *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (Sheffield: Almond, 1983); A. **Mariaselvan,** *The Song of Songs and Ancient Tamil Love Poems: Poetry and Symbolism* (Rome: Editrice Pontificio Instituto Bíblico, 1989); C. **Rabin,** «The Song of Songs and Tamil Poetry», *SR* 3 (1973): 205-19; G. M. **Schwab,** *The Song of Songs' Cautionary Message concerning Human Love* (New York: Lang, 2002); M. H. **Segal,** «The Song of Songs», *VT* 12 (1973): 470-90; P. **Trible,** *God and the Theology of Sexuality* (Fortress, 1978); J. G. **Wetzstein,** «Sprachliches aus den Zeltlagem der syrische Wüste», *ZDMG* 22 (1868): 69-194; J. B. **White,** *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (Scholars, 1978).

Análisis literario

Debido a la historia de interpretación del libro, deben abordarse dos aspectos

separados en un análisis del género del Cantar. Primero, ¿es el libro un drama o una serie de poemas de amor? Un segundo aspecto, relacionado con el anterior, se refiere a si el libro es una alegoría.

Drama. Muchas traducciones contemporáneas del Cantar de los Cantares muestran la influencia de una interpretación dramática del libro al agregar anotaciones en los márgenes para indicar quienes hablan. La NVI, por ejemplo, atribuye los versículos iniciales (1:1-4) a la «Amada». Otros personajes son los «amigos» y el «Amado». Estas anotaciones no estaban en el original; se encuentran por primera vez en el Código Sinaítico cerca a 400 d.C. Si bien la NVI muestra que las anotaciones no son originales al ponerlas en negrita, sí influyen, sin embargo, en la interpretación del libro dirigiéndolo hacia drama.

Sin embargo, en un estudio más estricto, el enfoque dramático no es tan definido como lo indican las anotaciones. De hecho, si se asume un enfoque dramático, resulta difícil determinar ni siquiera la cantidad de personajes que el texto requiere. Hay dos escuelas principales de pensamiento entre quienes defienden un enfoque dramático: un punto de vista de dos personajes y otro de tres personajes.

El primer enfoque identifica dos personajes principales en la historia. Son Salomón y la sulamita, el amado y la amada. Solo los interrumpen las hijas de Jerusalén, que sirven como una especie de coro.

El argumento gira alrededor del amor entre el rey y la mujer. Se suele describir a la mujer como una hermosa «doncella campesina» (Delitzsch 1975, 3). Ha cautivado el corazón del rey cortés y sofisticado. Se siente indefenso ante ella.

El argumento avanza desde el encuentro inicial y de expresiones de afecto hasta el matrimonio (a menudo asociado con 3:6-5:1). La relación se ve perturbada luego del matrimonio, pero al final (8:5-14) su vínculo es profundo y comprometido.

Así pues, el Cantar tiene un argumento único que cuenta el amor purificador que comparten Salomón y la sulamita. Narra que Salomón se aparta de la maldad de la poligamia y del amor sofisticado hacia la monogamia y amor sencillo de una joven campesina.

Quienes defienden un enfoque de tres personajes detectan un triángulo de amor en el Cantar (Godet, Ewald, C. D. Ginsburg, Seerveld). Salomón y la sulamita siguen siendo los personajes principales, pero ya no ve a la mujer como enamorada de Salomón. Antes bien, ama a un joven campesino sencillo, al que a menudo se menciona como pastor. Salomón, el descarado apóstata y polígamo, ha raptado de manera insensible y lujuriosa a la sulamita para que pase a formar parte de su harem. Ella es, sin embargo, piadosa y pura y mantiene su ardiente amor por el pastor.

Provan ha resaltado en una investigación reciente, un giro interesante al enfoque de los tres personajes. Postula que Salomón había forzado a la joven mujer a formar

parte de su harén, pero ésta continúa amando a su joven pastor en su pueblo de origen. De esta forma, el Cantar exalta las virtudes del amor verdadero contra el amor producto de la coacción legal.

Hay una serie de dificultades insuperables en el enfoque dramático del Cantar de los Cantares: (i) es imposible asignar de manera segura pasajes a personajes concretos. Esta ambigüedad se ve sobre todo con claridad en el debate entre los puntos de vista de dos o tres personajes. Debería ser algo relativamente sencillo reconocer la cantidad de personajes en un drama. La incapacidad de hacerlo en el caso del Cantar debilita la credibilidad del enfoque dramático. (2) Los dramas son una forma que no se encuentra en la Biblia ni en la literatura del antiguo Oriente Próximo. (3) El libro no ofrece características que se suelen asociar con una narración. Existe mucha confusión entre quienes abogan por un enfoque orientado hacia un argumento en el caso del libro con respecto a los eventos y actos del drama. La única coherencia real es ubicar el matrimonio antes del primer acto obvio de intimidad sexual entre el hombre y la mujer (4:16-5:2). (4) Del lado positivo, los poemas de amor de Mesopotamia y Egipto (véase luego) contienen similitudes interesantes con el Cantar de los Cantares.

El enfoque dramático no se sostiene sobre todo porque es incapaz de demostrar una estructura obvia de argumento. El libro no se lee como una narración con una introducción para luego ir llegando a un punto culminante y finalmente concluir. Hay, sin embargo, continuidades de tema y personajes, aunque hay cierta ambigüedad en lo último. A medida que los intérpretes se van apartando del enfoque dramático, se acercan más el punto de vista de que el Cantar de los Cantares es una colección de poemas de amor, una antología erótica.

Poemas de amor. Esta identificación de género ha recibido ayuda de los paralelismos relativamente recientes establecidos entre el Cantar y poesía amorosa antigua y moderna. Por ejemplo, John White ha mostrado numerosos paralelismos entre el Cantar y la poseía amorosa egipcia, incluyendo la referencia a la amada como «mi hermana, mi esposa». En el siglo pasado, J. G. Wetzstein demostró paralelismos entre los poemas en el Cantar y cánticos que se entonaban durante ceremonias nupciales en los pueblos sirios que visitó. (Luego se ofrecerán ejemplos de poesía tanto egipcia como siria). Hay, pues, un consenso creciente en que el Cantar de los Cantares es una colección de poemas de amor vagamente relacionados.

Quizá la mejor formulación del punto de vista de que el Cantar es una colección de poemas líricos sobre el amor es la de María Falk. En su libro *Love Lyrics from the Bible* analiza el Cantar como una colección de treinta y un poemas, no unidos por una narración total, sino más bien por conexiones temáticas. Luego aplica un análisis literario al libro que va descifrando imágenes en vez de imponer un argumento. Longman (2001) recientemente ha analizado el Cantar como una colección de veinte y tres poemas.

La debilidad de esta concepción del Cantar es que, como lo admiten Falk y Longman, no es posible demostrar de manera definitiva que hay exactamente 23 o 31 poemas. Pero tampoco es indispensable hacerlo para la interpretación del libro. El Cantar, después de todo, es un Cantar de Cantares, es decir, hay varios poemas (cantos), pero también hay coherencia en tema y carácter, así que hay cierta clase de unidad, aunque no sea una unidad narrativa. Hess (2005) ha argumentado recientemente que, de hecho, la coherencia del Cantar es de una clase tal que no debiéramos hablar en términos de una colección sino de un solo poema de amor (véase también el análisis completo de Roberts).

Sobre la base tanto del análisis interno como de la evidencia comparativa, por tanto, la mejor conclusión es que el Cantar de los Cantares es una colección de poemas que exalta el amor que un hombre y una mujer se tienen. Sobre esta base es que interpretaremos el Cantar de los Cantares.

El tema de una interpretación alegórica

La identificación del Cantar como una colección de poemas amorosos, sin embargo, no decide de manera total la forma de interpretar el libro. La alegoría es más una clase de método interpretativo que un género específico. Pueden leerse de manera alegórica muchos géneros diferentes.

De hecho, el Cantar de los Cantares se ha leído como una alegoría por muchos siglos (véase en Pope 1977, 89-229, una exposición detallada de la interpretación). La alegoría fue la forma principal, casi exclusiva, de tratar el libro tanto en los círculos cristianos como en los judíos hasta tiempo muy reciente. Los estudiosos judíos interpretaban el libro como una alegoría del amor entre Yahvé e Israel, en tanto que los teólogos cristianos pensaban que el libro era mesiánico en el que se alababa el amor entre Cristo y la iglesia (Ef. 5:22-33).

El Tárgum del Cantar (siglo VII d.C.) es un ejemplo de interpretación alegórica desde una perspectiva judía. El Amado es Yahvé y la amada es la nación de Israel, como en la mayor parte de las interpretaciones alegóricas judías. En el Tárgum, también se interpreta el Cantar como una historia de redención. La historia de Israel se caracteriza por el amor de Israel por Yahvé y su deseo de estar en la presencia de Yahvé. Sin embargo, este deseo se ve dañado por el pecado de Israel contra Dios. El libro se divide en cinco secciones que se relacionan con cinco períodos históricos diferentes.

Como ejemplo, mencionaremos cómo el Tárgum interpreta Cantar de los Cantares 1:2-4:

> Ah, si me besaras con los besos de tu boca...
> ¡grato en verdad es tu amor, más que el vino!

Grata es también de tus perfumes, la fragancia;
tú mismo eres bálsamo fragante.
¡Con razón te aman las doncellas!
¡Hazme del todo tuya! ¡Date prisa!
¡Llévame, oh rey, a tu alcoba!

Leído desde una perspectiva alegórica, este pasaje se interpreta como una referencia al Éxodo. Dios saca a Israel de Egipto para introducirlo en su propia cámara, es decir, la Tierra Prometida.

Hay otras clases de alegorías judías del Cantar. Por ejemplo, los místicos judíos identifican al amado y a la amada con los aspectos activos y pasivos de la mente (Moses Ibn Tibbon, Emmanuel ben Solomon, véase Pope 1977, 105; véase en Kellner 1998 un estudio específico sobre Levi ben Gersonides). La unión entre los dos describe el éxtasis en la unión mística de los dos aspectos del intelecto.

La interpretación cristiana más antigua también es alegórica. La más antigua interpretación cristiana que se ha conservado se encuentra en algunos fragmentos de Hipólito (alrededor de 200 d.C.). Interpreta el pasaje mencionado (1:2-4) como una referencia a Cristo que introduce a los santos a la iglesia. Otro ejemplo es Cirilo de Alejandría. Según su enfoque alegórico, en 1:13:

Mi amado es para mí como el saquito de mirra
que duerme entre mis pechos,

los pechos son símbolos del Antiguo y Nuevo Testamentos, en tanto que el saquito de mirra es Cristo quien «descansa entre ambos testamentos».

Con el fin de evaluar el enfoque alegórico, es necesario preguntar qué lo motivó. Hay, por ejemplo, el uso del matrimonio como una imagen de la relación entre Dios y su pueblo en otros pasajes del Antiguo Testamento. Su forma más frecuente, sin embargo, es negativa. Es decir, cuando el pueblo de Dios se rebela contra él y se vuelve hacia otros dioses, se lo describe como cometiendo adulterio contra él (p. ej. Ez. 16, 23; Os. 1-3). Más adelante (véase «Mensaje teológico») veremos que esta imagen frecuente del matrimonio condiciona nuestra comprensión del libro, aunque no requiere una clase de enfoque alegórico que deje de lado las referencias físico-humanas de las imágenes del libro.

De hecho, no hay nada en el libro mismo que sugiera una interpretación que transfiera el significado del lenguaje claramente erótico del libro a una esfera espiritual. ¿Por qué, pues, promovió la iglesia a lo largo de los siglos de manera casi exclusiva tal lectura?

Una respuesta parcial nos la da la sutil aceptación por parte de la iglesia primitiva y de la sinagoga de ciertas formas helenísticas de pensar («dualismo platónico, estoicismo y cultos helenístico-romanos»; Davidson 1989, 2) acerca de la relación entre el cuerpo y el alma. Se sabe bien que los pensadores cristianos primitivos y medievales asimilaron el sistema filosófico de Platón y Aristóteles. El resultado fue una concepción del cuerpo y de sus actividades como temporales, pecaminosas y malas. Se promovió tratar con dureza el cuerpo (por ejemplo, ayunar y flagelarse). La abstinencia sexual se vio como una virtud, un punto de vista que culminó en el movimiento monástico. En este entorno intelectual, leer el Cantar como poesía erótica hubiera sido una vergüenza ante su obvio deleite en placeres físicos.

Como puede suceder en cualquier época, los supuestos culturales sesgaron a los intérpretes contra el significado original del texto y el resultado de ello fue una interpretación espiritual, y no sexual, del Cantar. Como lo señala Pope, Orígenes hizo con el Cantar de los Cantares lo que hizo con su propio cuerpo, «lo desnaturalizó y transformó en un drama espiritual exento de toda carnalidad» (1977, 115). Pope también reproduce una carta que escribió Jerónimo a Paula, una de sus discípulas, referente a la buena educación que debería darle a su hija en las Escrituras (119). Aconseja:

> Que sus tesoros no sean la seda ni las piedras preciosas sino los manuscritos de las sagradas escrituras, y en ellas piense menos en oropeles y pergaminos babilónicos y diseños arabescos, que en la exactitud y la puntuación precisa. Que comience aprendiendo el Salterio, y luego que vaya extrayendo normas de vida de los Proverbios de Salomón. Del predicador que adquiera el hábito de despreciar el mundo y sus vanidades. Que siga el ejemplo que se da en Job de virtud y paciencia. Luego que pase a los evangelios que nunca hay que dejar de lado una vez que se han tomado en las manos. Que beba también con corazón dispuesto en los Hechos de los apóstoles y las Epístolas. Una vez haya enriquecido el almacén de su mente con estos tesoros, que aprenda de memoria los profetas, el Heptateuco, los Libros de Reyes y de Crónicas, y también los rollos de Esdras y Ester. Cuando haya hecho todo esto puede leer sin peligro el Cantar de los Cantares, pero no antes; porque, si lo fuera a leer al principio, no sabría percibir que, aunque está escrito con palabras carnales, es un cántico nupcial de unas nupcias espirituales. Y no entender esto, le causaría sufrimiento.

Observamos en Orígenes y Jerónimo un fuerte impulso a distanciar lo espiritual de lo físico en una forma que influiría por siglos en la interpretación del Cantar de los Cantares en la iglesia, apartándola de un enfoque natural para emplear uno alegórico. De hecho, el impulso es tan fuerte, que incluso hoy, cuando la gran mayoría de la

comunidad académica de todos los colores religiosos no acepta el enfoque alegórico, todavía se escucha con frecuencia desde los púlpitos y lo consideran como correcto muchos estudiosos no profesionales de la Biblia.

Sin embargo, a mitad del siglo XIX la marea comenzó a cambiar en contra del enfoque alegórico. Hubo muchas razones para el cambio, pero sin duda la más destacada fue el descubrimiento de poemas amorosos de Mesopotamia y Egipto (Cooper, Lambert, White, Fox, Sefati). Estos presentaban muchas semejanzas con el Cantar y solo se podían interpretar como exaltación del amor entre hombres y mujeres. En el ejemplo siguiente del Papiro Harris 500 (traducido por White 1978, 176-77), nótese cómo la amada recibe el nombre de «hermana», como en el Cantar y también las referencias frecuentes del poema a la naturaleza:

> Plantas sa'am hay en él,
> con lo que uno es realzado en su presencia.
> Soy tu mejor hermana.
> (En cuanto a) mí, mira soy como las Tierras Coronadas
> que planté
> con flores y con todas las fragantes plantas dulces.
> Encantador es el canal acuático en él,
> que tu mano extrae
> para refrescarnos con el viento del norte.
> Un buen lugar para mi caminar (es) éste.
> Tu mano en mi mano.
> Mi cuerpo se siente cómodo.
> Mi corazón está alegre porque caminamos juntos.
> Vino de granada es oír tu voz.
> Vivo porque oigo.
> Si se me ve en cada mirada,
> es más espléndido para mí que comer y beber. (Poema 19).

Además, hacia finales del siglo XIX, J. G. Wertzstein, cónsul alemán en Damasco, informó de su estudio de cánticos nupciales entre los habitantes árabes de Siria. Estos cánticos también se parecían mucho a los poemas del Cantar de los Cantares, en particular el *wasf* que exaltaba la belleza física de la novia y el novio (cf. 4:1-5:25 7:1-9). En un apéndice al comentario de Delitzsch, Wetzstein presentó un informe preliminar de sus hallazgos que incluyó extractos de los poemas árabes. En este breve ejemplo (Delitzsch 1975, 174-76), resulta fácil ver las similitudes con los pasajes antes mencionado del Cantar:

> Digo: Oh hermosa, tus atractivos no soy nunca capaz de describir.

> Y solo los pocos que describiré que mis ojos me permiten ver:
> Su cabeza es como la copa de cristal, su cabello es como la noche oscura,
> Su cabello es como las siete noches, no hay igual en todo el año;
> Ondula, se mueve hacia acá y hacia allá, como la cuerda que usa para sacar el agua.
> Y sus costados despiden toda clase de fragancia, que me mata...
> Su nariz es como el dátil de Irak, el filo de la espada india;
> Su rostro es como la luna llena, y sus mejillas rompen el corazón...
> Su saliva miel virgen pura, y sana contra la mordedura de la víbora.
> Comparable a escritura elegante, la Seijai ondula debajo de su barbilla...
> Sus pechos como tablillas de mármol pulido, que los barcos traen de Sidón.
> Sobre ellos como manzanas de la granada dos cúmulos resplandecientes de joyas...

Estos paralelismos y muchos más como ellos, superaron el enfoque alegórico y condujeron a la interpretación del Cantar de los Cantares como una colección de poemas amorosos que se deleitan en el don de la sexualidad por parte de Dios y en el amor íntimo entre un hombre y una mujer. Por ello gran parte de las imágenes del libro se ven como sexuales. Como un ejemplo, hay una serie de metáforas hermosas y provocativas para la vagina de la mujer. Es un pozo o un jardín de especies aromáticas (Can. 4:12-15). En una descripción de su castidad pre-matrimonial, a la vagina se la llama «muralla» y, en línea con una imagen frecuente en el Oriente Próximo, una mujer promiscua es una «puerta» (8:10-12). La intimidad sexual entre el hombre y la mujer se describe en imágenes que expresan con deleite el placer de los sentidos: la vista (7:1), el olfato (4:13), el gusto (5:1), el oído (5:2) y desde luego el tacto (7:8).

Como poema que refleja la experiencia humana, es obvio que el Cantar es un ejemplo más de la literatura sapiencial en la Biblia. Al igual que Proverbios, minimiza la relación de pacto de Israel con Dios y su historia única o incluso cualquier clase de mención directa de Dios. Es sorprendente que el nombre de Dios no aparezca en el libro (Cantares 8:6 no es excepción). Interpretado en el contexto del canon, sin embargo, sí ofrece ideas e instrucciones divinas acerca de un área importante de la experiencia humana: la sexualidad.

Antes de pasar al mensaje teológico del libro, debe abordarse otro punto. Es la conexión entre el libro y el matrimonio. En ninguna parte del libro se menciona que el amado y la amada estén casados. Asimismo, aunque hay cánticos nupciales, en el libro no hay ninguna ceremonia explícita de esponsales. Sin embargo, el contexto canónico del libro deja bien claro que este poema que describe una intimidad sexual tan intensa entre los dos requiere que asumamos que están casados (Childs, *IOTS*, 575). En otras

palabras, el Cantar debe interpretarse dentro del contexto de la ley de Dios, que prohíbe cualquier clase de coito pre- o extra-marital. Horine (2001) recientemente ha argumentado que gran parte de las imágenes literarias señalan también un contexto marital en el Cantar para la relación entre el hombre y la mujer.

Antecedentes históricos

El tema de la autoría y fecha se ha reservado hasta ahora porque su solución depende de un adecuado análisis literario. Lo más significativo es la conclusión de que el Cantar es en realidad una colección de cánticos y no un relato unificado. Este hecho deja abierta la posibilidad (aunque no la resuelve) de que el Cantar sea una antología de poemas de diferentes autores y de épocas diferentes. En este sentido podría ser como el libro de Salmos.

Sin embargo, primero debemos tomar en cuenta el sobrescrito con que comienza el libro: Cantar de los Cantares de Salomón. El título, Cantar de los Cantares, es una forma superlativa en hebreo. Designa este cantar como la culminación de todos los cantares, en forma parecida a «Rey de reyes».

Más en concreto en cuanto a la autoría, ¿qué relación tiene Salomón con el libro? En hebreo el nombre de Salomón está conectado al título por medio de la preposición *l*^{e}. Las preposiciones hebreas tienen una amplia gama semántica y muchas funciones y por ello a veces resultan difíciles de interpretar, en especial en un lugar como Cantar de los Cantares 1:1, donde no hay un contexto más amplio para ayudar a limitar el significado.

Un problema parecido se encuentra en los títulos de los Salmos. Ahí vimos que la evidencia apoya con fuerza la autoría davídica. Esta interpretación del significado de los títulos de los Salmos nos ofrece un presunto argumento sólido a favor del punto de vista que considera que el verso inicial del Cantar atribuye la autoría a Salomón.

Sin embargo, hay sólidos argumentos en contra de una fecha temprana para el libro. Quizá el más frecuente es el argumento lingüístico que apunta a varias formas que, por una u otra razón, se consideran tardías. Los argumentos lingüísticos, sin embargo, rara vez son determinantes. Por un lado, resulta difícil ser dogmáticos en cuanto a los indicios de época tardía. Hasta hace poco, por ejemplo, el empleo del pronombre relativo *s*^{e} (en contraposición a *’*^{a}*ser*) se consideraba como señal indiscutible de época tardía. Por el contrario, como ha señalado Pope (1977, 33), la forma corta se encuentra en poesías tempranas (Jue. 5:7) y no puede ser evidencia de una fecha tardía. Pope también objeta el argumento en pro de una fecha tardía que se basa en aramaísmos en el texto señalando simplemente que el arameo «es tan antiguo como el hebreo». (33).

Más preocupante, sin embargo, es el contraste entre el amor que se describe en el Cantar y la imagen que nos da el libro de Reyes de un hombre con muchas esposas y

concubinas (1 R. 11). Los libros históricos también descartan de manera específica la vida sexual de Salomón como la fuente de su notoria apostasía (1 R. 11:1-13).

Además, los pasajes del libro que mencionan a Salomón por su nombre parecen mirarlo a distancia (3:6-11; 8:10-12). También hay un contraste entre 3:6-11, que exalta a Salomón, y 8:10-12, que lo reprende.

Por otro lado, hay muchos rasgos del libro que se explican mejor si se originan en el período salomónico. El interés por la flora y la fauna en el Cantar de los Cantares se ha comparado con 1 Reyes 4:32, donde se describe el interés de Salomón por tales cosas. M. H. Segal (1973), G. Gerleman (1962) y C. Rabin (1973) han planteado argumentos minuciosos a favor de atribuir el libro a la época de Salomón.

Excepto que se tome el ambiguo sobrescrito como una afirmación dogmática de la autoría, resulta imposible dirimir de manera definitiva el asunto. Quizá la hipótesis más probable, tomando en serio dicho sobrescrito, es que unos cuantos, pero no todos, de los treinta y algo poemas del libro son salomónicos. Tenemos un claro ejemplo de una autoría salomónica parcial en el libro de Proverbios.

Se debe prestar atención a los más recientes intentos de identificar al autor del Cantar con una voz de mujer. Estas estudiosas señalan que la voz de la mujer ejerce dominio sobre el libro (Brenner 1993, 79; Bekkenkamp y van Dijk). No se trata solamente de mujeres eruditas que arguyen en favor de esta interpretación, sino que también se les unen F. Landy y A. LaCocque. De hecho, este último cita a aquél cuando afirma que «el autor del Cantar era una poetisa que tuvo la intención de mofarse de todos esos puritanos» (LaCocque 1998, xi, citando a Landy 1983, 17). En otras palabras, el Cantar fue escrito por una mujer que se resistía a las normas sociales, incluyendo la noción de que las mujeres deben ser las receptoras del amor y no las que lo inician.

D. J. A. Clines se opone a esta creciente ola que fomenta la idea de la autoría femenina del Cantar y lo hace ofreciendo una lectura «contra la corriente». En esencia, Clines opina que la mujer del Cantar es una mujer perfecta según la perspectiva masculina, el sueño ideal de la mayoría de hombre y, por consiguiente, una invención de hombres.

La discusión en tomo al sexo del autor del Cantar revela más acerca de nosotros los comentaristas que del propio Cantar. Dicha discusión encuentra apoyo en una teoría literaria y de género que presupone el encasillamiento de mujeres y hombres en base a la forma en que escriben.

Mensaje teológico

El análisis de género que se ha ofrecido conduce a lo que podría considerarse como una conclusión negativa en cuanto al mensaje teológico del libro. El propósito primordial del libro no es describir la relación entre Dios y su pueblo, sino más bien

exaltar el amor sexual entre un hombre y una mujer.

Sin embargo, este mensaje es tan importante hoy como nunca antes. Tanto la sociedad como la iglesia a menudo han distorsionado la sexualidad humana, por lo que es importante que se nos recuerde que el sexo, dentro de los parámetros del matrimonio, es un don de Dios.

La distorsión de la sexualidad se presenta bajo dos formas. Por un lado, nuestra sociedad ha convertido el sexo en un ídolo. El sexo es como una obsesión. No importa de qué clase de sexualidad sea: heterosexual, homosexual, adúltera. Nuestra sociedad fomenta la idea de que una vida sin alguna clase de estímulo sexual es cuando menos aburrida, quizá incluso sin sentido. Lo que ha sucedido es que la sexualidad se ha convertido en un ídolo. Muchos han rechazado al Creador y han tratado de llenar el vacío en sus vidas con relaciones sexuales.

Por otro lado, la iglesia a veces distorsiona la sexualidad al declararla impura o tabú. Todavía hay un sesgo permanente contra el cuerpo en muchas partes de la iglesia, que sugieren que la sexualidad es de baja ley o malvada, incluso dentro del contexto del matrimonio.

El Cantar de los Cantares, sin embargo, es un correctivo canónico de la distorsión de la sexualidad. Nos recuerda que el sexo es bueno y placentero. No es malo cuando se disfruta dentro de los parámetros del matrimonio. Por consiguiente, gran parte del Cantar expresa celebración del amor sexual. Aún más, Schwab nos ha recordado que hay en el Cantar lo que él denomina una nota de advertencia. Vemos que, desde este lado de la eternidad, las relaciones íntimas no están exentas de problemas, y algunos de los poemas (véase 5:2-6:3) muestran que el amor es capaz de ofrecer dolor y alegría.

Sin embargo, el Cantar es más que un manual sexual canónico, como han dado a entender algunos tratamientos recientes. El libro contribuye a un estudio bíblico-teológico de la sexualidad. La intimidad sexual que se da en el jardín (2:3-13; 4:12-5:1; 5:2-6:3; 6:11; 7:10-13; 8:13-14) nos debería recordar el Jardín del Edén. Génesis 2:18-25 es la historia de la creación de la mujer y de la intimidad sexual resultante entre el hombre y ella. A esta intimidad le da significado sexual el versículo 25, que afirma, «el hombre y la mujer estaban desnudos, pero ninguno de los dos sentía vergüenza».

Sin embargo, en el capítulo siguiente Adán y Eva ceden a las tentaciones de la serpiente. Como consecuencia, hay una distorsión de la relación perfecta entre ellos y Dios. Además, el pecado produce enajenación entre Adán y Eva. En 3:7 este alejamiento se encuadra en un molde sexual: «En ese momento se les abrieron los ojos, y tomaron conciencia de su desnudez. Por eso, para cubrirse entretejieron hojas de higuera».

Cuando nos acercamos al Cantar de los Cantares, vemos al hombre y a su mujer

en el jardín desnudos y ¡sin ningún sentimiento de vergüenza! Como lo dice Trible (1978, 144), «El Cantar de los Cantares redime una historia de amor que se había torcido». El libro describe la restauración del amor humano a su felicidad anterior a la caída.

Pero la historia no concluye aquí. Si bien la referencia primaria es a la sexualidad humana, el libro nos enseña acerca de nuestra relación con Dios. Aunque en todo el libro nunca se menciona a Dios por su nombre, la metáfora del matrimonio es muy sólida en el Antiguo Testamento. Dios tiene un pacto con su pueblo muy parecido al pacto matrimonial: promete y exige fidelidad exclusiva cuando Israel comete adulterio contra el Señor. De hecho, tratan de divorciarse de él (Ez. 16:23; Os. 1-3).

Perspectiva novotestamentaria

El Nuevo Testamento utiliza la misma metáfora de manera positiva. Efesios 5:22-33 enseña que la relación entre un hombre y su mujer es análoga a la relación entre Jesús y la iglesia. La intimidad del matrimonio refleja la intimidad del amor de Dios por nosotros. No es, pues, inadecuado leer el Cantar de los Cantares como un poema que refleja la relación entre Dios y su pueblo, con tal de que no se elimine la referencia primordial a la sexualidad humana.

20

ISAÍAS

En cuanto a simple majestuosidad y grandiosidad, es probable que ningún otro libro de la Biblia hebrea se pueda comparar con Isaías. Dado que los autores del Nuevo Testamento se refieren con frecuencia al libro al presentar sus afirmaciones acerca de la naturaleza de Jesús y de la iglesia, Isaías asumió un papel de particular importancia en la interpretación cristiana. El lugar importante que ocupa el libro junto con su extensión también hace de él el terreno de prueba y campo de batalla para el lugar de la crítica histórica. La interpretación rabínica y cristiana tradicional ha considerado el libro como la obra del profeta Isaías, quien vivió en Jerusalén a finales del siglo VIII y principio del siglo VII a.C. La erudición crítica, comenzando a finales del siglo XVIII, argumentó que el libro fue en gran parte producto de al menos dos o tres autores diferentes muy separados entre sí en tiempo y lugar. Por cierto tiempo, el interés por Isaías pareció basarse menos en la grandiosidad y majestuosidad del mensaje del libro que en la lucha sobre su unidad e historia de composición.

Bibliografía

Comentarios

R. E. **Clements,** *Isaiah 1-39* (NCB; Eerdmans, 1980); B. **Duhm,** *Das Buch Jesaja ubersetz und erklart,* HKAT 3/1 (Gottingen, 1892; 4a. ed. 1922); J. **Goldingay,** *Isaiah* (NIBCOT; Hendrickson, 2001); G. B. **Gray,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27* (ICC; T. & T. Clark, 1912); A. S. **Herbert,** *The Book of the Prophet Isaiah* (CBC, **2** vols.; Cambridge: 1975); O. **Kaiser,** *Isaiah 1-39* (OTL; Westminster, 1972); A. **Motyer,** *Isaiah* (Leicester, UK: InterVarsity Press, 1999); C. R. **North,** *Isaiah 40-55* (TBC; SCM, 1952); J. N. **Oswalt,** *The Book of Isaiah, Chapters 1-39* (NICOT; Eerdmans, 1986); ídem, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66* (NICOT; Eerdmans, 1998); ídem, *Isaiah* (Zondervan, 2003); J. **Ridderbos,** *Isaiah* (BSC; Zondervan, 1985); J. F. A. **Sawyer,** *Isaiah* (DSB, **2** vols.; Westminster, 1984, 1986); J. **Skinner,** *Isaiah Chapter 1-39* (Cambridge University Press, 1909); J. **Watts,** *Isaiah* (WBC 24-25; Word, 1985, 1987); C. **Westermann,** *Isaiah 40-66* (OTL; Westminster, 1969); R.

N. **Whybray,** *Isaiah 40-66* (NCB; Eerdmans, 1980); H. **Wildberger,** *Jesaja***,** 3 vols. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972-82); E. J. **Young,** *The Book of Isaiah*, 3 vols. (NICOT; Eerdmans, 1965, 1969, 1972).

Monografías y artículos

P. R. **Ackroyd,** «Isaiah 1-12: Presentation of a Prophet», *VTSup* 29 (1978): 16-18; O. T. **Allis,** *The Unity of Isaiah* (Presbyterian and Reformed, 1950); F. I. **Andersen,** *Style and Authorship* (Tyndale Lectures, 1976; Parkland, Australia: Tyndale Foundation for Biblical Studies in Australia, 1976); W. A. M. **Beuden,** «The Main Theme of Trito-Isaiah, 'The Servants of YHWH'», *JSOT* 47 (1990): 67-87; W. H. **Brownlee,** *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (New York: Oxford University Press, 1964); W. **Brueggemann,** «Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition», *JSOT* 29 (1984): 89-107; B. S. **Childs,** *Isaiah and the Assyrian Crisis* (SCM, 1967); R. E. **Clements,** «Beyond Tradition History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes», *JSOT* 31 (1985): 95-113; ídem. «The Unity of the Book of Isaiah», *Int* 36 (1982): 117-29; D. J. A. **Clines,** *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53* (JSOTS 1; Sheffield: JSOT, 1976); R. B. **Dillard,** «Remnant», en *Baker Encyclopedia of the Bible,* ed. W. Elwell (Baker, 1988), 2:1833-36; S. R. **Driver,** *Isaiah: His Life and Times* (Frances Griffens, 1905); W. **Dumbrell,** «The Purpose of the Book of Isaiah», *TynBul* 36 (1985): 11-28; C. A. **Evans,** «On the Unity and Parallel Structure of Isaiah», *VT* 38 (1988): 129-47; A. **Kaminka,** *Studies in the Bible, Talmud, and Rabbinic Literature* (Hebrew; Tel Aviv: 1935); P. **Machinist,** «Assyria and Its Image in the First Isaiah», *JAOS* 103 (1983): 719-37; R. **Margalioth,** *The Indivisible Isaiah* (New York; Yeshiva University, 1964); R. **Melugin,** «The Servant, God's Call, and the Structure of Isaiah 40-48», *SBL 1991 Seminar Papers,* ed. E. Lovering, Jr. (Atlanta; Scholars, 1990): 21-30; E. **Merrill,** «Isaiah 40-55 as Anti-Babylonian Polemic», *Grace TJ 8* (1987): 3-18; ídem. «The Literary Character of Isaiah 40-55», *BibSac* 144 (1987): 24-43, 144-56; D. **Odendaal,** *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66* (Presbyterian and Reformed, 1970); R. H. **Pfeiffer,** *Introduction to the Old Testament* (Harper & Brothers, 1941); S. **Portnoy** y D. **Petersen,** «Biblical Text and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond», *JBL* 103 (1984): 11-21; Y. T. **Radday,** *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics* (Hildesheim: Gerstenberg, 1973); R. **Rendtorff,** «The Book of Isaiah: A Complex Unity: Synchronic and Diachronic Reading», *SBL* 1991 *Seminar Papers,* ed. E. Lovering, Jr. (Atlanta: Scholars, 1990:8-20); ídem. «Zur Komposition des Buches Jesaja», *VT 39* (1984): 295-320; C. **Seitz,** ed. *Reading and Preaching the Book of Isaiah* (Fortress, 1988); G. T.

Sheppard, «The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1-39», *JBL* 104 (1985): 193-216; M. **Sweeney,** *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition, BZAW* 171 (Berlin: De Gruyter, 1988); **J. Vermeylen,** J. «L'unité du livre d'Isaíe», The Book of Isaiah—Le livre d'Isaie, ed. J. Vermeylen, *BETL* 81 (Leuven: Peeters, 1989): 11-53; R-N. **Whybray,** *Thanksgiving for a Liberated Prophet* (JSOTS 4**;** Sheffield. JSOT, 1978); E. J. **Young,** *Isaiah's Message for Today* (Cincinnati: Cincinnati Bible Seminary, 1961); ídem. *Isaiah Fifty-three* (Eerdmans, 1952); ídem. *Studies in Isaiah* (Eerdmans, 1954); ídem. *Who Wrote Isaiah?* (Eerdmans, 1958).

Antecedentes históricos

Autoría

Escribir acerca de la historia de la investigación de Isaías es una tarea intimidante; se podrían dedicar libros enteros a este tema. Si bien muchos de los libros proféticos han generado poco interés e investigación, parece que casi cada una de las líneas de Isaías ha sido objeto de opiniones muy divergentes. Aun a costa de un inevitable exceso de simplificación, trataremos de describir la tendencia en esta investigación a una escala amplia.

El enfoque tradicional. Los intérpretes judíos y cristianos por igual consideran que Isaías, hijo de Amoz (1:1), el profeta del siglo VIII, amigo y confidente de Ezequías, como el autor de todo el libro. Isaías vivió en Jerusalén por lo menos hasta la muerte de Senaquerib (37:38). Esta opinión prevaleció hasta los últimos dos siglos.[26] Los intérpretes anteriores a la Ilustración no tuvieron dificultad en aceptar la realidad de una intervención divina en la historia humana en la inspiración profética; no consideraron que fuera imposible la expresión profética detallada acerca del futuro ni consideraron dichas profecías como evidencia de que un pasaje dado era espurio.

El enfoque crítico. A partir de finales del siglo XVIII con Doderlein (1789) y Eichhorn (1783), los estudiosos comenzaron a cuestionar la unidad del libro de Isaías y a dividir el libro al comienzo del capítulo 40. Comenzaron a distinguir entre Isaías ben Amoz (o «Isaías de Jerusalén») y el Segundo Isaías (o Deutero-Isaías). Hubo tres líneas principales de argumentación para atribuir Isaías 40-66 a otro autor.

1. La situación histórica. La primera mitad del libro presume un escenario en Jerusalén en el siglo VIII durante el período en que Asiria era el poder dominante en la región. Sin embargo, en la segunda mitad del libro, la audiencia a la que va dirigido ya está en el exilio en Babilonia (48:20): anticipan una redención inminente y el regreso a Sion (40:9-11; 42:1-9; 43:1-7; 44:24-28; 48:12-22; 49:8-23; 51:11; 52:1-12) y el juicio

divino sobre sus opresores (43:14-15; 47:1-15; 48:14; 49:24-26; 51:21-23). Viven en una época en que Jerusalén y el templo estaban en ruinas, pero preveían su reconstrucción (p. ej., 45:13; 51:3; 54:11-14; 58:12; 60:10; 61:4). En el tiempo de Isaías ben Amoz, Babilonia todavía no había llegado a ser un imperio mundial, ni había sido la opresora de Israel hasta el punto de que el Señor fuera a vengarse de Babilonia. Ciro el rey de Persia está dentro de la mira inmediata del profeta y se menciona por su nombre (44:28; 45:1, 13). La audiencia putativa de Isaías 40-66 es diferente de la que se presume en Isaías 1-39. Isaías 40-66 no predice el exilio como algo futuro; más bien, lo presupone. Lo que se predice es la liberación del exilio. El autor, pues, vivió en las circunstancias que su profecía presupuso (Driver 1905, 237). Escribió hacia el final del exilio, prediciendo la próxima conquista de Babilonia de manos de Ciro y la restauración de los judíos a Jerusalén; en este sentido estaba haciendo precisamente lo que Isaías había hecho antes al predecir el fracaso de la coalición entre Rezín y Pecaj (Is. 7) o la derrota de Senaquerib (Is. 36-39). Ambos profetas hablaron del futuro, pero fue un futuro más inmediato.

2. Diferencias teológicas. Se dice que Isaías 1-39 enfatiza la majestad de Dios, en tanto que Isaías 40-66 enfatiza su dominio universal y su infinitud. En la primera parte del libro, la nación se encuentra bajo el gobierno de un rey descendiente de David (11:1); en la segunda, sin embargo, el liderazgo lo detentan sacerdotes, levitas y príncipes (61:6; 66:21), y no menciona una dinastía davídica (sin embargo, véase 55:3-4). El rey mesiánico en la primera mitad del libro (9:6-7; 11:1-11) es reemplazado en el segundo Isaías por el Siervo del Señor, una figura no mencionada en la porción anterior. La doctrina de un remanente fiel es un elemento distintivo de Isaías 1-39, pero ocupa un lugar mucho menos destacado en la segunda mitad del libro. La primera porción del libro menciona detalles históricos concretos como antecedentes para muchos de los oráculos, mientras que en la segunda mitad no se ofrece un marco histórico. En la segunda mitad, más que preocuparse por las circunstancias que rodean las manifestaciones del profeta, no se menciona específicamente por su nombre a Isaías.

3. Lenguaje y estilo. En el mejor de los casos, las apreciaciones acerca del estilo son precarias. La segunda mitad del libro se describe a menudo como más «lírica, adornada, apasionada, himnaria» que la primera. Estas etiquetas son generalizaciones impresionistas de las cuales también se podrían encontrar numerosos ejemplos en Isaías 1-39; por ser impresiones subjetivas, no pueden tener mucho peso probatorio. Sin embargo, otras características estilísticas son más fáciles de describir y medir. Por ejemplo, en Isaías 40-66 el autor a menudo repite elementos (p. ej. «despierta», en 51:9; «soy yo mismo» en 51:12; «consuelen» en 40:1; cf. 43:11, 25; 48:11, 15; 51:17; 52:1, 11; 57:6, 14, 19; 62:10; 65:1). Otros enfatizan el uso frecuente de pronombres interrogativos, imperativos, juegos de palabras y preguntas retóricas en Isaías 40-66. Con todo, muchos de estos elementos también se encuentran en la primera parte del

libro, aunque con una frecuencia algo menor.

Otros han señalado el vocabulario como evidencia de que las dos mitades del libro son de diferentes autores. Los estudiosos elaboraron listas de palabras y construcciones que se encuentran solo después del capítulo 40 (p. ej., Driver 1905, 238-40) y argumentaron que sugieren el estilo de un autor diferente.

Era importante explicar cómo dos libros escritos por dos autores diferentes pudieron haber llegado a constituir un solo volumen. Pfeiffer (1941, 415) sugirió que un escriba había dejado espacio en el rollo después de copiar Isaías 1-39 y que lo llenó con los escritos de un profeta anónimo (Is. 40-66). Dado que ningún sobrescrito o título separaba las obras, pronto se leyeron como un solo libro.

Una vez abierta la puerta para escudriñar el libro de Isaías para encontrar las fuentes subyacentes y para extraer las palabras genuinas del Isaías histórico, se multiplicaron las teorías. Los estudiosos muy pronto advirtieron una perspectiva y trasfondo diferentes en los últimos capítulos de Isaías (56-66) y los atribuyeron a un tercer Isaías, que vivió en Palestina después de que hubo llegado a ella la primera oleada de los que volvían. Hubo desacuerdo en cuanto a dónde comenzaba el Trito-Isaías, si en el capítulo 56 ó 58 o antes. Los argumentos resultaron difíciles ya que hay tanto parecido entre el segundo y tercer Isaías y dado que el tercer Isaías no presentaba la misma coherencia que caracterizaba el segundo Isaías. Sin embargo, se consideró que Isaías 56-66 reflejaba las condiciones de la comunidad restaurada ya de regreso: las murallas de Jerusalén se mantenían de pie (62:6), y el pueblo frecuentaba los lugares altos (57:3-7) en terreno montañoso no propio de Babilonia. Las distinciones siguieron multiplicándose. Solo para 40-66, diversos estudiosos comenzaron a identificar un segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto Isaías.

La disección del libro también prosiguió sin descanso en Isaías 1-39. Isaías 36-39, como es similar a 2 Reyes 18:13-20:19, se describió como un apéndice con narración secundaria de Isaías 1-35. La mayor parte de los críticos modernos también cuestionaron que Isaías 13-14 fuera genuino: estos capítulos hablan contra Babilonia, mientras que en tiempo del primer Isaías, el enemigo era Asiría; la profecía de la destrucción de Babilonia de manos de los medas (13:17) encajaría mejor en el siglo VI en la época del segundo Isaías en lugar del siglo VIII.[27] Isaías 24-27 tiene una cohesión y unidad internas, hasta el punto que a menudo recibe el nombre de «el Apocalipsis de Isaías», pero dado que el siglo VIII es una fecha demasiado temprana para semejante literatura apocalíptica según el consenso crítico, también estos capítulos deben provenir de otro autor y ser de fecha tardía. Como el capítulo 12 se parece a un salmo que pudo haber sido compuesto durante el exilio o después, algunos también le asignan una fecha posterior. Cualquier elemento de Isaías 1-39 que los estudiosos críticos sentían que no presentaba relevancia clara para eventos del siglo VIII lo extirpaban. En su forma más radical, la disección crítica del libro dejó entre 20

y 40 por ciento de Isaías 1-39 como proveniente de manera genuina de la mano de Isaías (Robinson, Duhm, Cheyne —cf. Radday 1973, 9).

La respuesta tradicionalista. La división de Isaías en al menos dos grandes partes alcanzó el nivel de uno de los resultados seguros del estudio crítico moderno de la Biblia a comienzos del siglo XX. Sin embargo, no todos quedaron convencidos. Aunque en minoría, muchos estudiosos desde las perspectivas tanto judías (p. ej. Kaminka, 1935; Margalioth 1964) como cristiana (p. ej., Allis 1950; Young 1954, 1958) siguieron defendiendo la unidad del libro. Trataron de socavar la confianza en el consenso crítico mediante la refutación de los argumentos individuales en los que se basaba, presentando evidencia de temas y vocabulario comunes que daban unidad al libro y llamando la atención en cuanto a la dependencia de Isaías por parte de otros profetas pre-exílicos. Para los cristianos evangélicos que sostenían la infalibilidad y ausencia de errores en las Escrituras, también resultaron importantes dos argumentos más: la atribución del libro a Isaías ben Amoz (1:1) y las citas en el Nuevo Testamento que se referían a todo el libro como salido de las manos de Isaías.

1. Temas y vocabulario. Margalioth sostuvo que no había ni un solo capítulo en Isaías 1-39 que no se reflejara en Isaías 40-66 y que centenares de palabras y frases peculiares del libro de Isaías aparecían en ambas mitades (1964, 35). Basó sus argumentos en quince áreas temáticas diferentes en el libro, mostrando que ambas mitades tenían designaciones comunes: (1) para Dios, (2) para Israel, (3) para fórmulas introductorias de oráculos, (4) para emparejar Sion y Jerusalén, (5) para la reunión de los exiliados, (6) para mensajes de consuelo y aliento, (7) para expresiones de gozo y alegría, (8) para esperanzas de un milenio universal, (9) para palabras de admonición y (10) castigo, (11) en el empleo de pares tesis-antítesis, (12) en palabras y formas lingüísticas distintivas, (13) para pares de palabras, (14) para construcciones similares y (15) para grupos paralelos con contenido similar. Dado que no se puede encontrar una cantidad tan grande de paralelismos concretos entre dos libros cualesquiera de la Escritura de autores diferentes, concluyó que era más razonable mantener la unidad de Isaías. Por ejemplo, a Dios se lo llama el «Santo de Israel» doce veces en la primera parte y trece en la segunda. Se describe a Israel en ambas mitades del libro como «ciego» (29:18; 35:5; 42:16, 18, 19; 43:8; 56:10) y «sordo» (29:18; 35:5; 42:18; 43:8; 52:19), recordando el llamado y comisión del profeta (6:9-10). El pueblo de Israel son los «rescatados del SEÑOR» que regresarán a Sion (35:10; 51:11) en ambas mitades. La fórmula profética común, «la palabra del SEÑOR vino a mí», que se encuentra al menos cincuenta veces en Jeremías y Ezequiel, no se encuentra en Isaías, sino que en ambas secciones se utiliza «dice el SEÑOR» (1:11, 18; 33:10; 40:1, 25; 41:21; 66:9) o «el SEÑOR lo ha dicho» (1:20; 40:5; 58:14) o «una voz proclama» (6:4; 40:3) u otras frases. En ambas mitades el Señor iza una bandera como punto de encuentro para la nación dispersada (11:12; 49:22) y ordena la preparación de un camino (11:16; 35:8; 40:3; 52:10). En ambas mitades «de Sion saldrá la enseñanza» (2:3; 51:4); en ambas el

Espíritu del Señor reposa sobre el rey/servidor mesiánico (11:2-4; 4:1; 61:1). En ambas mitades el lobo, el cordero y el león viven juntos en paz (11:6-9; 65:25). Margalioth señala docenas de dichos ejemplos.

2. Dependencia de Isaías por parte de otros profetas. Sofonías, Nahum y Jeremías contienen pasajes muy similares a manifestaciones en Isaías 40-66. Si esta dependencia pudiera establecerse sin ninguna duda, significaría que Isaías 40-66 mismo era también pre-exílico. Sofonías 2:15 se parece a Isaías 47:8. Los anuncios de «los pies del que trae buenas nuevas» se encuentran tanto en Nahum 1:15 como en Isaías 52:7. La referencia de Jeremías al mar agitado y al rugido de las olas (31:35) se parece a una declaración similar en Isaías (51:15), y Jeremías se refiere a Israel como «mi siervo» (30:10), posiblemente reflejando los famosos cánticos del siervo de Isaías (41:8-9; 42:1, 19; 44:1-2, 21; 45:4; 48:20; 52:13; 53:11).

3. Citas en el Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento se cita a Isaías por su nombre unas veinte veces, y dichas citas incluyen referencias a ambas mitades del libro. Juan cita a Isaías 6:10 y 53:1 en versículos consecutivos, identificando a ambos como Isaías (Jn. 12:38-41); Isaías dijo estas cosas porque «vio la gloria de Jesús y habló de él» (Jn. 12:41). Lucas dice que el eunuco etíope estaba leyendo del «libro del profeta Isaías» cuando Felipe se le acercó (Hch. 8:30); el pasaje que estaba leyendo el etíope era Isaías 53:7-8. Las citas de Isaías por su nombre en el Nuevo Testamento se toman de doce capítulos diferentes, siete de Isaías 1-39 y cinco de Isaías 40-66. Como lo ha subrayado Allis (1950, 42-43), esta evidencia tiene mucho peso para cualquier cristiano que valore el testimonio del Nuevo Testamento.

No es, desde luego, solo el Nuevo Testamento que considera que el libro es producto de un solo autor; ninguna referencia al libro de antes del siglo XVIII plantea nunca con claridad el tema de autores adicionales. La evidencia extrabíblica más temprana referente a actitudes en cuanto a la autoría de Isaías se encuentra en Eclesiástico, libro de mediados del siglo II a.C. En él el autor dice que en tiempo de Ezequías, Isaías «consoló a los que lloran en Sion» revelándoles cosas antes de que ocurrieran (Ecles. 48:24-25), con lo cual atribuye la segunda mitad de Isaías al siglo VIII. El gran manuscrito de Isaías del siglo II a.C. recuperado en Qumrán no indica que se esté consciente de una interrupción en el libro en el capítulo 40, sino más bien comienza con 40:1 como primera línea al final de una columna; esto sugiere que los antiguos escribas aceptaban la unidad de las dos secciones del libro y no tenían idea de que Isaías 40-66 fuera un apéndice secundario.

4. Los sobrescritos. La razón más obvia para considerar que Isaías es el autor del libro que lleva su nombre es el sobrescrito (1:1). Todos los quince libros de «profetas posteriores» en la Biblia Hebrea tienen un encabezamiento similar; en cada caso el encabezamiento se entiende en forma natural como inclusión del nombre del profeta cuyas manifestaciones se encuentran en el libro. Además del sobrescrito del libro

como un todo, los pasajes individuales atribuidos a Isaías reiteran el punto (2:1; 7:3; 20:2; 37:2, 5-6; 38:1, 4; 39:5). Los oráculos contra Babilonia en Isaías 13-14, pasaje que casi de manera rutinaria se asigna a un redactor exílico tardío en la erudición crítica, comienza identificándolos como cosas que «recibió Isaías hijo de Amoz» (13:1). Si profetas menores fueron fielmente recordados en los sobrescritos de los libros que escribieron, ¿cómo pudo este profeta de Israel, considerado como el mayor de todos (el autor de Isaías 40-66), haber caído en el olvido y en el anonimato?

Estudios críticos más recientes. Aunque los estudios críticos iniciales tendieron a describir la composición de Isaías como en parte una unión fortuita o accidental de dos obras independientes (p. ej. para llenar el espacio disponible al final de un rollo), la mayor parte de esos estudiosos reconocieron en mayor o menor grado que había temas y vocabulario comunes en las dos partes del libro. La forma más común de explicarlo fue asignar la composición de Isaías 40-66 a los discípulos del profeta o a una «escuela» de sus seguidores (8:16-18; 50:4) que conservaron su recuerdo y aplicaron su perspectiva en generaciones posteriores. Estas personas, por lo demás desconocidas, vieron en eventos posteriores situaciones a las que podía aplicarse la predicación anterior de Isaías.

También se han visto sometidos a un escrutinio más minucioso los argumentos a favor de autoría múltiple basada en el lenguaje. Generaciones anteriores se habían contentado con listas de vocabulario o construcciones exclusivas de cada mitad del libro para fundamentar su argumentación en pro de autores diferentes. Con la llegada de la tecnología de computación, ha sido posible realizar estudios lingüísticos más elaborados. Y. T. Radday (1973) tomó en cuenta muchos discriminadores lingüísticos (extensión de la frase, extensión de las palabras, frecuencia relativa de partes del discurso, uso de indicadores de transición, vocabulario en esferas semánticas separadas, concentración y riqueza de vocabulario) que no habían sido tomados en consideración en estudios anteriores. Los estudios de Radday confirmaron (1) dos partes diferentes para el libro (Isaías 1-35 y 40-66, omitiendo los capítulos 36-39 en su análisis); (2) encontró que los capítulos 1-12 y 40-48 eran lingüísticamente bastante diferentes, en tanto que (3) Isaías 13-23 era lo suficientemente similar a Isaías 1-12 que resultaba sumamente probable atribuirlos ambos a Isaías; (4) Isaías 49-57 y 58-66 tenían tantas afinidades y tantas diferencias respecto al resto del libro que requerían de manera lógica un tercer autor. La obra de Radday confirmó y también cuestionó el pensamiento crítico tradicional acerca del libro. Sin embargo, los métodos de Radday también se vieron sujetos a una crítica vigorosa en función de sus modelos lingüísticos y estadísticos (F. I. Andersen 1976; cf. S. Portnoy y D. Petersen 1984, 11).

El desarrollo de un enfoque crítico, que se suele llamar «crítica del canon», también centró su atención en Isaías en su forma canónica. En lugar de insistir en divorciar textos bíblicos de su contexto como Escritura para recuperar un contexto supuestamente anterior y más válido por medio de los instrumentos de la crítica

histórica, la crítica canónica ha tendido a dedicar más atención a la forma recibida del libro y no a su historia de composición. Como enfoque, promueve leer los libros bíblicos como una unidad en su forma presente. Cuando se aplica este enfoque a Isaías, B. Childs (1979, 324, 337) insiste en que (1) independientemente de dónde provienen las perícopas individuales en el libro como un todo, el libro mismo presenta Isaías 40-66 como la palabra de un profeta del siglo VIII que habla del futuro, y (2) este contexto literario para el libro no se puede convertir en una ficción histórica si el lector quiere interpretar el libro de manera correcta.

Los énfasis de la crítica canónica y del análisis literario atrajeron una mayor atención hacia las conexiones temáticas y teológicas en ambas mitades de Isaías. Sintomático de este mayor interés fue la celebración de una consulta sobre la unidad de Isaías dentro de la Sociedad de Literatura Bíblica en reuniones anuales a comienzos de los años 90. En muchos sentidos los argumentos de Ackroyd (1978), Rendtorff (1984, 1990), Melugin (1990), Seitz (1988, 105-26) y otros ya habían sido tomados en cuenta por estudiosos judíos y cristianos anteriores que habían defendido un solo autor para Isaías. En lugar de encontrar en Isaías el producto final de desarrollos históricos más o menos accidentales y arbitrarios, los estudiosos veían cada vez más el libro como resultado de una obra teológica y literaria cuidadosa, deliberada y profunda. En algunos sentidos el debate acerca de la unidad de Isaías ha llegado a cerrar el círculo, con una diferencia crucial: en lugar de una unidad debida a la mano de un solo autor, ahora se suele ver el libro como una unidad de redacción. En vez de ver Isaías 40-66 como una obra independiente agregada de manera accidental a la obra del profeta del siglo VIII a.C., algunos estudiosos ahora defienden que Isaías 40-66 nunca existió aparte de la primera mitad del libro y que fue compuesto (por medio de lo que podría todavía ser un proceso complejo de redacción) a la luz del material anterior.

Una valoración. En muchos sentidos la opinión crítica contemporánea acerca de Isaías se ha recuperado de los excesos que caracterizaron los estudios de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. El consenso entre los estudiosos críticos se ha desplazado en dirección de reconocer gran parte de lo que los conservadores valoraban más: que Isaías no es el resultado de un accidente fortuito e internamente contradictorio, sino más bien que el libro como un todo presenta unidad de temas y motivos. El tenor de gran parte del debate se ha trasladado de centrarse en diseccionar el texto para descubrir fuentes y entornos a esfuerzos para expandir la coherencia y unidad del texto tal cual existe. Los argumentos de los conservadores en pro de la unidad de la autoría basada en temas y vocabulario comunes han ido cediendo gran parte del terreno para pasar a apoyar argumentos en pro de una unidad de redacción del libro.

Claro está, la opinión crítica y conservadora sigue estando dividida en cuanto al tema de la autoría. Aunque hay un consenso creciente acerca de la unidad general de Isaías, para los estudiosos críticos se trata de una unidad que se logró a través de una

historia de redacción y no de una unidad que proviene de un solo autor individual.

La opinión conservadora se sustenta en su convicción teológica (1) acerca de la realidad de la revelación profética, que el Espíritu de Dios dio a los antiguos autores comprensión del futuro, y (2) acerca de la integridad y confiabilidad de la Escritura como un todo, que sus afirmaciones en los sobrescritos y las citas del Nuevo Testamento exigen aceptación. La continua polémica de Isaías 40-66 es que Yahvé ha anunciado el futuro y puede hacerlo realidad (40:21; 41:4, 21-29; 43:12-13; 44:6-8, 24-28; 45:11-13). Ya en Isaías 1-39, se anticipa el exilio y la restauración en pasajes considerados casi por todos como genuinamente de Isaías. En su llamado el profeta anticipa el día en que Jerusalén sería destruida y despoblada (6:11-12), y nombra un hijo a la luz de la restauración que anticipa (7:3 —«Sear Yasub» significa «un remanente regresará»). El uso constante del motivo del remanente que hace el profeta en Isaías 1-39 anticipa la amenaza que provendrá de Babilonia (39:5-8). El profeta dejó bien claro su propio entendimiento de que ciertos aspectos de su profecía no se referían a lo inmediato, sino a un futuro distante (8:16).

La opinión crítica se centra sobre todo en el hecho de que Isaías 40-66 presume un marco histórico que no es el de Isaías en Jerusalén en el siglo VIII, como se describió antes. Ambas posiciones requieren escrutinio.

Por un lado, si se acepta la realidad de un Dios soberano y de la inspiración profética, no se puede decir, «Dios no pudo haberse revelado a Isaías de esta forma». Esta confianza ingenua en el método crítico histórico se parece en gran manera a una afirmación teológica al insistir en que sí lo hizo. No obstante, tal como lo ha señalado Oswalt (2003, 2), Isaías es distinto a la mayoría de profetas que «hablan acerca del futuro, pero nadie parece hablar del futuro de la forma en que Isaías lo hace». Cuando los estudiosos críticos concluyen a partir del marco de Isaías 40-66 que el autor de estos capítulos vivió hacia el final del exilio babilónico, no se trata en principio de un argumento diferente del que los conservadores están dispuestos a plantear, por ejemplo, acerca de Deuteronomio 34. Sea lo que fuere que se concluya acerca de la relación histórica de Moisés y Deuteronomio, resulta claro que Moisés no escribió el relato de su propia muerte (Dt. 34:1-8); la persona que escribió esta sección final del libro vivió en una época en que había habido una serie de profetas, pero ninguno como Moisés (Dt. 34:10-12). Es decir, que el marco que este capítulo presupone (un tiempo después de la muerte de Moisés) excluye que Moisés lo hubiera escrito. Aunque el Nuevo Testamento cita a Deuteronomio y lo atribuye a Moisés (24:1-3 en Marcos 10:4; 2:4 en 1 Co. 9:9), nadie argüiría en serio que esto incluye Deuteronomio 34. Reconocer que el marco de Deuteronomio 34 requiere un autor que vivió después de Moisés, el autor que se suele asignar al libro, no es materialmente diferente de reconocer que el trasfondo de Isaías 40-66 presupone un autor que vivió durante el exilio. No se menciona a Isaías en la segunda mitad del libro. Sin embargo, la realidad de la inspiración profética no se elimina por ello: un autor que vivió más tarde en el

exilio anticipó por medio de la inspiración divina lo que Dios estaba a punto de llevar a cabo por medio de Ciro, de la misma manera en que Isaías anticipó lo que Dios haría con Tiglat Piléser III (véase luego «Período histórico»). Este autor posterior vio en las profecías de exilio de Isaías y de un remanente eventos que se estaban dando en sus propios días, y escribió para desarrollar y aplicar la predicación de Isaías a sus compañeros exiliados. Aunque el anonimato de este gran profeta es un problema, no es más inusual que el anonimato de los libros históricos o del libro de Hebreos.

Un laberinto de aspectos teológicos, hermenéuticos y exegéticos rodean el tema de la composición y autoría de Isaías. Esos aspectos tan complejos a menudo no permiten que se resuelvan de una vez por todas con lemas o dichos teológicos. Antes bien, solo un estudio cuidadoso y mucha paciencia con los esfuerzos de otros que investigan los mismos puntos pueden contribuir a que se avance. La cuestión de la autoría de Isaías probablemente no debería convertirse en un *sibolet* (Jue. 12:6) teológico o prueba de ortodoxia (un excelente ejemplo de comentario evangélico lo ofrece Goldingay en favor de una múltiple autoría). En algunos sentidos los resultados finales del debate son algo debatibles: ya sea que lo escribieran Isaías en el siglo VIII y otros que aplicaron sus ideas a una época posterior, Isaías 40-66 sin duda se dirigió en gran medida a las necesidades de la comunidad exílica. Como comentó E. J. Young (1958, 71), los capítulos 1-39 ofrecen «una escalera, por así decirlo, que conduce en forma gradual desde el período asirio al caldeo. Los dos forman parte de una sola cosa, ya que el primero es la preparación del segundo, y el segundo es la realización del primero».

Período histórico

Isaías ben Amoz vivió en Jerusalén. Comenzó su ministerio profético en el año en que murió el rey Uzías (740 a.C. —6:1) y continuó durante los reinados de Jotán, Acaz y Ezequías (1:1). Aunque el sobrescrito del libro no lo señala, es probable que haya vivido durante el reinado de Manasés (696-642 a.C.); menciona la muerte de Senaquerib (681) en 37:38. El libro apócrifo *Asunción de Isaías* conserva la tradición de que fue cortado en dos durante el reinado de Manasés (cf. Heb. 11:37); el Talmud también informa que estuvo relacionado con la casa real, primo de Uzías *(Meg* 10b). Estuvo casado con una profetisa y tuvo por lo menos dos hijos (7:3, 8:3). Las fuentes que utilizó el autor de Crónicas le atribuyen una historia del reinado de Uzías (2 Cr. 26:22).

Vivió durante el período del predominio del imperio asirio. Cuando Tiglat Piléser III (745-72 a.C.) hubo expandido el control asirio sobre Aram, Isaías advirtió a Acaz que no participara en una coalición anti-asiria dirigida por Aram e Israel (Is. 7). Esta coalición entonces se volvió contra Acaz para presionarlo a que aliara a Judá con sus esfuerzos, y Acaz buscó ayuda de Asiria. Para Tiglat Piléser III, esta muestra de debilidad de parte de Acaz fue una invitación a que Asiria estableciera su dominio

sobre Judá (2 Cr. 28:16-21). Después de la muerte de Tiglat Piléser, Salmanaser y Sargón atacaron el reino septentrional, destruyendo Samaría y deportando a su población (722 a.C.). Cuando murió Sargón en el 705, Senaquerib se enfrentó a rebeliones tanto entre los estados siro-palestinos como en Babilonia. Merodac Baladán de Babilonia envió emisarios a Ezequías para conseguir su participación en una coalición que obligaría a Senaquerib a luchar en dos frentes (39:1-8; 2 R. 20:12-19); 2 Cr. 32:31). Senaquerib estuvo ocupado por unos pocos años en enfrentarse a las revueltas en otras regiones, pero dirigió su atención a Judá en el 701. Aunque Jerusalén se libró milagrosamente de la destrucción, Ezequías se vio obligado a rendir tributo a Senaquerib (Is. 36-39; 2 R. 18:13-16). La misión de los emisarios de Merodac Baladán ante Ezequías se reporta sin secuencia cronológica en Isaías 36-39; los anuncios de que toda la riqueza del palacio real sería llevada a Babilonia (39:6) señala la transición de la primera mitad de Isaías y su preocupación por la crisis asiria a los asuntos de los exiliados de Judá en Babilonia (Is. 40-66).

Mensaje teológico

Muchos consideran Isaías como el teólogo del Antiguo Testamento. Su descripción de Dios y de los atributos y acciones divinos en la historia es profunda y a la vez hermosa.

Pero Isaías no es teólogo de lo abstracto; aplica su comprensión de la naturaleza y propósito de Dios a los aspectos prácticos con los que se enfrentaba Israel. En sus palabras predominan varios temas.

Dios como el Santo de Israel

Cuando Isaías recibió su llamamiento al ministerio profético en el año en que murió el rey Uzías (Is. 6), vio al Señor sentado, excelso **y** sublime, en su trono, rodeado de serafines que clamaban «Santo, santo, santo es el SEÑOR Todopoderoso; toda la tierra está llena de su gloria». La experiencia del profeta en su llamamiento estableció el tono para el resto de su ministerio. En todo el libro, la designación favorita de Isaías para Dios es «el Santo de Israel» (1:14; 5:19, 24; 10:17, 20; 12:6; 17:7; 29:19, 23; 30:11-12, 15; 31:1; 37:23; 40:25; 41:14, 16, 20; 43:3, 14-15; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5; 60:9 —cf. 2 R. 19:22). Fuera de Isaías esta expresión aparece solo seis veces en todo el Antiguo Testamento.

Desde el principio de la elección nacional de Israel, el mandato de Dios a su pueblo fue «sean santos, porque yo soy santo» (Lv. 11:44-45; 19:2; 20:7; cf. 1 P. 1:16). Isaías reconoció desde los primeros momentos de su llamamiento que este mandato nacional no se había hecho realidad en la vida de Israel, el profeta vivió en medio de un pueblo mancillado que se había endurecido y no entendía (6:5, 9), un pueblo que se había negado a escuchar que el mensaje profético traería destrucción y deportación (6:11). La perfección moral de Yahvé, la nación no la pasaría por alto con impunidad.

Dios como salvador y redentor

Pero la santidad de Dios también significaba que sería fiel a sus propias promesas. Como Dios era santo, no abandonaría por completo a Israel, sino que sería su salvador y redentor (41:14; 43:3, 14; 47:4; 48-17; 49:7; 54:5). El propio nombre de Isaías («Yahvé salvará» o «Yahvé es salvación») refleja este aspecto del carácter de Dios. Liberaría a la nación de la coalición siro-efraimita (8:1-14), de Asiria (17:10; 11:10-12:3) y de Babilonia (45:17; 48:14, 20; 49:25-26). El Señor se reivindicaría ante los ojos de las naciones con la salvación de su pueblo (52:7-10). Su verdadero padre no fue Abraham, Isaac o Jacob, sino el Señor mismo, y tendría compasión de sus hijos (63:16).

En la Biblia Hebrea el término *go ’el* («redentor») está estrechamente asociado con las esferas semánticas de salvación y liberación. En particular las leyes referentes al pariente-redentor se diseñaron para proteger al israelita contra la pérdida de su propiedad o caer en esclavitud por deuda. El pariente-redentor cubriría la deuda de la persona con el fin de proteger su herencia o libertad (Lv. 25:47-49; Ruth). Al igual que Yahvé redimió a Israel de Egipto (Éx. 13:15; Dt. 7:8; 9:26; 13:5; 15:15; 24:18; 2 S. 7:23; 1 Cr. 17:21; Mi. 6:4), también los redimiría de la esclavitud en Babilonia y los restauraría a la herencia que había dado en Canaán (p. ej., 1:27; 29:22; 35:9; 41:14; 43:1, 14; 44:6, 22-24; 47:4; 48:17, 20; 49:7, 26; 51:10). Habían sido «vendidos por nada» y serían redimidos «sin dinero» (52:3): Israel sería redimida por su pariente cercano, su mismo esposo (54:5). En lugar de una nación ciega y sorda, se convertiría en «el pueblo santo»; en lugar de continuar en esclavitud, se convertiría en «los redimidos del Señor»; en lugar de repudiada, «anhelada»; en lugar de estéril y despoblada, en «la ciudad nunca abandonada» (62:12).

El tema del remanente

La preocupación de Isaías por presentar a Dios tanto como el Santo de Israel como su salvador y redentor crea una profunda tensión. ¿Cómo puede la santidad divina y el justo juicio consiguiente contra el pecado reconciliarse con la gracia y promesa divinas? En el Antiguo Testamento esta tensión teológica se aborda con mucha frecuencia por medio del tema del remanente (Dillard 1988, 1833-36).

El remanente es ese grupo de personas que sobreviven a alguna catástrofe que se origina en Dios, de ordinario debido al juicio por el pecado. Este grupo se convierte en el núcleo para que el género humano o el pueblo de Dios tengan continuidad. Este remanente que permanece hereda de nuevo las promesas de Dios; la existencia futura de un grupo mayor surgirá de este remanente purificado, santo, que ha sido sometido y ha sobrevivido al juicio divino. El motivo del remanente distingue entre (1) el pueblo genuino y falso de Dios y (2) el pueblo presente y futuro de Dios. Quienes sobreviven al juicio divino se convierten en un remanente purificado, purgado y fiel, el núcleo de

un pueblo renovado y escogido.

El tema del remanente puede poner de relieve la santidad de Dios: Dios está a punto de destruir a su pueblo por causa de su pecado; la continuidad misma de la nación puede verse amenazada. Quedará como «cobertizo en un viñedo, como choza en un melonar» (1:8-9), la parte del tronco caído (6:13), unas cuantas aceitunas en las ramas más altas (17:4-6), un mástil en la cima de una montaña (30:17). Pero también habla igualmente bien de la gracia divina, de elección y de misericordia: surgirá vida nueva de esa parte del tronco, una rama justa para la descendencia davídica (4:2-3; 11:1-16). Este remanente purificado hará de Jerusalén una «ciudad de justicia, ciudad fiel» (1:21-26). De la destrucción retornará un remanente, aquellos que verdaderamente dependen del Señor (10:20-23); echarán su raíz en la tierra y serán un pueblo que da fruto (37:30-32). Los nombres de los hijos de Isaías reflejan esta dimensión, de dos caras, del tema del remanente: Maher Salal Jasbaz («listo para saquear, presuroso para caer sobre el botín» —8:1-3) habla de la certeza del juicio venidero; Sear Yasub («un remanente regresará» - 7:3) habla de la esperanza futura. Los hijos de Isaías eran augurios para Israel acerca de la intención de Dios (8:16-18).

El siervo del Señor

Pocos elementos en el estudio del Antiguo Testamento han generado tanto interés como los así llamados cánticos del siervo, cuya identificación como poemas aislados fue realizada por Duhm en su comentario de 1892.[28] Ya en 1948, C. R. North llegó a enumerar 250 obras dedicadas a estos pasajes; el ritmo de publicaciones ha continuado desde entonces sin descanso. El siervo de Isaías 40-66 ha sido identificado de diversas maneras como un grupo colectivo o como individuo. Las interpretaciones colectivas identifican al siervo con la nación de Israel o como el remanente fiel o como alguna otra representación ideal de la nación. Las interpretaciones individuales han identificado al siervo como una persona concreta (Zorobabel, Joacim, Moisés, Uzías, Ezequiel, el profeta mismo, un leproso, Ciro) o como una figura escatológica (el Mesías o Jesús como Mesías). En algunos sentidos este debate está en un punto muerto, porque los pasajes mismos no pueden restringirse solo a una interpretación colectiva o individual; por el contrario, requieren ambos enfoques. La clave para este dilema se encuentra también en el motivo del remanente.

Los estudiosos a menudo han contrastado la teología de Isaías 1-39 con el resto del libro, afirmando que el tema del remanente no juega ningún papel importante en la segunda mitad. Sin embargo, los así llamados «cánticos del siervo» están directamente relacionados con este tema. Muy poca sería la duda de que el siervo de Israel debe identificarse por lo menos como Israel; el siervo recibe específicamente el nombre «mi siervo Israel/Jacob» (41:8-9; 44:1-2, 21; 45:4; 48:20; 49:3-6). Es debido a que el remanente fiel surge a partir de un período de juicio que se pudo llamar a Israel el «siervo sufriente». Dios había estado con ellos cuando caminaron por el fuego y

cruzaron las aguas (43:1-2) y ahora hará de nuevo fuerte al «pequeño Israel» (41:8-14). Su siervo será justo y llevará justicia a las naciones (42:1-9). Dios sacaría a su pueblo de los confines de la tierra para que sean sus testigos, sus siervos (43:5-13). Derramará su Espíritu en los descendientes del siervo del Señor, y florecerán como hierba en un prado (44:1-4). Aunque la nación había pecado, este remanente-servidor que sobrevivió sería fiel.

Pero el siervo de Yahvé también apunta más allá de la nación de Israel. Isaías ya ha distinguido entre Israel como nación e Israel como un remanente/siervo fiel (49:5-6). Isaías también ha individualizado a este siervo: ha nacido de una mujer y llega como alguien distinto a la nación, alguien que restaurará las tribus de Jacob y traerá de vuelta a Israel (44:24; 46:3; 49:1).

La comunidad remanente en el período de restauración no alcanzó el elevado objetivo de ser una nación purificada, justa e intachable delante de Dios. Isaías mismo habló de las injusticias en la comunidad de la restauración (Is. 58-59). Zacarías menciona la incongruencia: en una de sus visiones nocturnas, ve un rollo de la ley cerniéndose sobre la comunidad restaurada, colocándola bajo el juicio de una maldición. Al rollo le sigue una cesta que contiene una figura que representa la iniquidad del pueblo; dos criaturas aladas llevan la cesta de nuevo a Babilonia, al lugar del juicio y castigo (Zac. 5). También Esdras ve la anomalía del pecado en la comunidad remanente. Al final de una larga oración de alabanza y confesión de pecado (Esd. 9:1-15), le pregunta a Dios, en el caso de que el pueblo siga pecando: «¿Acaso no sería justo que te enojaras con nosotros y nos destruyeras hasta no dejar remanente ni que nadie escape? ¡SEÑOR, Dios de Israel, tú eres justo! Tú has permitido que hasta hoy sobrevivamos como remanente. Culpables como somos, estamos en tu presencia, aunque no lo merecemos». Los profetas de la restauración ven el problema con claridad: el período de juicio y purificación en el exilio no ha producido un pueblo puro, un Israel totalmente fiel a los mandamientos de Dios.

Los lectores cristianos pueden entender fácilmente cómo los escritores del Nuevo Testamento siguieron la dirección de Isaías mismo. Ante sus ojos, Jesús se había convertido en un remanente de uno. Era la encarnación del Israel fiel, el siervo verdaderamente justo y sufriente. A diferencia del remanente del período de restauración, no cometió pecado (53:9; 1 P. 2:22). Como la encarnación del remanente fiel, se sometería a juicio divino por el pecado (en la cruz), soportaría un exilio (tres días olvidado por Dios en la tumba), y experimentaría una restauración (resurrección) a la vida como el fundamento de un nuevo Israel, heredando de nuevo las promesas de Dios. Como el remanente restaurado a la vida, se convierte en el punto focal de las esperanzas para la existencia continuada del pueblo de Dios en un nuevo reino, un nuevo Israel de judíos y gentiles por igual. Como el núcleo de un renovado Israel, Cristo invita al «pequeño rebaño» que recibirá el reino (Dn. 7:22, 27); Lc. 12:32) y nombra jueces para las doce tribus de Israel en la nueva era (Mt. 19:28; Lc. 22:30). La

iglesia se ve como el Israel de la nueva era (Gá. 6:16), las doce tribus (Stg. 1:1), «un linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios» (Éx. 19:6; 1 P. 2:9). Nación pecadora, Israel no podía sufrir de manera vicaria para expiar los pecados del mundo. La perversidad de la nación hizo que fuera inaceptable para dicho papel, al igual que los defectos descalifican cualquier ofrenda. Solo un siervo verdaderamente justo podía llevar esta horrible carga.

El Espíritu del Señor

En gran parte del Antiguo Testamento, y en particular en los libros proféticos, el Espíritu de Dios es el espíritu que inspira y habilita a los profetas (Nm. 11:25-29; 1 S. 10:6, 10; 18:10; 19:20-23; 1 R. 22:22-23; 2 R. 2:15; Neh. 9:30; Ez. 13:3; Jl. 2:28; Zac. 7:12 —cf. Lc. 1:67; Hch. 2:17-18; 19:6; 28:25; 1 Co. 14:1, 32, 37; Ef. 3:5; 2 P. 1:21; 1 Jn. 4:1; Ap. 16:13; 19:10; 22:6). Este énfasis no está ausente en Isaías: el Espíritu de Dios da sabiduría y entendimiento (11:2); el siervo del Señor, ungido por el Espíritu de Dios, responde anunciando buenas nuevas (61:1). En 40:7-8, el profeta quizá hace un juego de palabras a partir de la ambigüedad de la palabra hebrea *rúaj*, término que significa tanto «espíritu» como «viento». Aunque la hierba se marchita cuando el viento/hálito *(rúaj)* del Señor sopla sobre él, la palabra del Señor (que también proviene de su *rúaj)* permanece para siempre. El Espíritu del Señor hace posible anunciar los propósitos de Dios (48:16).

Sin embargo, en el resto de Isaías, el Espíritu de Dios es el Espíritu que puso orden en el caos (Gn. 1:2). Donde una vez el Espíritu de Dios estuvo activo en la creación, en Isaías es el Espíritu de Dios que recrea la tierra desolada (32:15; 34:16-35:2; 59:21-60:2; 63:10-14). Del caos moral el Espíritu saca orden y justicia (28:6; 42:1; 44:3).

El gobierno de Dios sobre la historia

El criterio principal que se utiliza en el Antiguo Testamento para distinguir la palabra del verdadero profeta de la del falso es que se cumpla lo que anuncia (Dt. 18:21-22). La premisa de este criterio es que el Señor que revela sus planes a sus profetas (Am. 3:7) gobierna sobre él curso de la historia para que se haga realidad su propósito.

Esta celebración del gobierno de Dios sobre la historia ha alcanzado su culminación en Isaías 40-66. Así como Israel había visto lo que Dios había anunciado y hecho en la pasada crisis asiria, ahora podían creerle cuando anunciaba que estaba a punto de hacer algo nuevo para la nación (42:9; 43:9, 19; 48:3, 6). Como había hablado con poder y autoridad antes de eventos pasados, se puede creer a Dios cuando habla acerca del futuro. Los ídolos nunca han hecho algo semejante, y su incapacidad demuestra que no son para nada dioses (43:8-11). Solo el Señor Dios de Israel ha revelado, salvado y proclamado sus acciones (v. 12): anuncia su intención por

anticipado, hace que suceda, y asegura que se proclame. Isaías se regocija en el gobierno soberano de Dios sobre el curso de la historia (41:21-24; 43:8-13; 44:6-8; 45:20-21; 46:8-10).

La descripción que hace Isaías del Dios de Israel contrasta en forma radical con el pensamiento teológico del pueblo de Mesopotamia en medio del cual vivían los exiliados. En sus respectivas mitologías, los dioses de las naciones mentían, tramaban, seducían, engañaban y luchaban unos contra otros; estaban inmersos en todas las contingencias, caprichos e incertidumbres de la vida humana. Tenían que llevar a cabo sus propósitos individuales unos contra otros por medio de engaños y fuerza bruta; sus voluntades solo se hacían realidad mediante una manipulación cuidadosa del equilibro de poder entre los dioses. El Dios de Isaías era totalmente diferente: no enfrenta contingencias ni sorpresas, y basta con que hable para que su voluntad se haga realidad. Sus propósitos no pueden frustrarse. Su propósito era en parte hacer el bien a su pueblo, y ellos podían tener confianza en que su propósito ya anunciado pronto se haría realidad en medio de ellos.

Estructura literaria

Isaías es uno de varios libros del Antiguo Testamento que tienen una estructura similar en sentido general. La primera parte del libro se ocupa en gran parte de aspectos del presente inmediato y del cercano juicio sobre Israel (Is. 1-12). A esta porción le sigue una amplia serie de oráculos que se centran en el juicio contra naciones foráneas (caps. 13-35). El resto del libro se dedica a describir la bendición futura para el pueblo de Dios (caps. 40-66). Los capítulos 36-39 ofrecen una transición narrativa desde la época de la crisis asiria hasta las preocupaciones por los tiempos del exilio y después (véase antes, «Antecedentes históricos»). Se encuentra una estructura similar en Ezequiel, Sofonías, Joel y la Septuaginta de Jeremías.

Brownlee (1964, 247-59) sugirió que la forma actual del libro de Isaías fue el resultado de un esfuerzo deliberado de organizar el libro como una obra en dos volúmenes en la que los capítulos 1-33 (volumen 1) son paralelos con los capítulos 34-66 (volumen 2). Su argumento se basó en parte en la presencia de un vacío de tres líneas entre los capítulos 33 y 34 en el gran rollo de Isaías descubierto en Qumrán y en la sugerencia de estudios anteriores de que los capítulos 34-55 deberían atribuirse a Deutero-Isaías. Sus sugerencias en cuanto a la estructura del libro las han seguido R. K. Harrison (1969, 764) y C. A. Evans (1988). He aquí un resumen del enfoque «bífido» a Isaías:

Cuadro 12

Enfoque bífido a Isaías

Volumen 1	Volumen 2
1. Ruina y restauración de Judá (1-5)	1. Paraíso perdido y recuperado (34-35)
2. Narración (6-8)	2. Narración (36-39)
3. Agentes de bendición y juicio (9-12)	3. Agentes de liberación y juicio (40-45)
4. Oráculos contra naciones foráneas (13-23)	4. Oráculos contra Babilonia (46-48)
5. Juicio y liberación del pueblo de Dios (24-27)	5. Redención por medio del siervo de Dios; glorificación de Israel (49-55)
6. Sermones éticos (28-31)	6. Sermones éticos (56-59)
7. Restauración de Judá y del reino davídico (32-33)	7. Paraíso recuperado (55-66)

Brownlee (1964) y Evans (1988)[29] exploran ambos estos paralelismos de manera más completa. En la sección 1, ambas mitades invitan a la creación que escuche (1:2; 49:1) y ordenan a las naciones que oigan (1:10; 34:1). Dios amenaza venganza en ambas (1:24; 34:8; 35:4). Promete rescatar a Sion (1:27; 34:8; 35:10) y destruir a los transgresores en fuego (1:31; 34:10). La certeza de estas cosas se debe a la boca del Señor que las ha decretado (1:20; 34:16). Otros paralelismos se encuentran en 5:24 y 34:3; 5:17 y 34:10; 1:20 y 34:5-6; 1:11-15 y 34:6-7; 4:3 y 35:8.

En la sección 2 ambas narraciones informan la presentación del profeta delante de los reyes de Judá sobre aspectos relacionados con Asiria (7:3-17; 37:5-7, 21-35; 38:1-8; 39:3-8). Ambos reyes oyen mensajes de Dios por el conducto «del estanque superior en el camino que conduce al campo de la lavandera» (7:3; 36:2). Ambos capítulos 6 y 40 comienzan con escenas situadas en el consejo divino y nos dan a conocer visiones de la gloria de Dios (6:3; 40:5). En ambos el profeta responde con una pregunta (6:11; 40:6). En la invitación de Isaías se describe al pueblo como que no quiere escuchar, ver, conocer o entender (6:9-10), mientras que en el capítulo 40 oirán, verán, sabrán y entenderán (40:5, 21, 26, 28).

En la sección 3, ambos volúmenes describen a un rey ideal (9:1-7 [TM 8:23-9:6]; 11:1-10; 41:1-43:13) y un segundo éxodo (11:11-16; 41:17-20; 42:15-16; 43:14-44:5). Tanto el rey ideal como el siervo serán una luz para las naciones (9:1-12 [TM: 8:23-9:1]; 42:6), disiparán la oscuridad (9:2 [TM 9:1]; 42:7), y establecerán justicia (9:7 [TM: 9:6]; 42:1-4) y rectitud (11:4; 42:6, 21). El Espíritu del Señor reposa en este rey y siervo (11:2; 42:1), y por causa de él otros conocerán al Señor (9:9; 45:6). Ambos volúmenes hablan de un camino preparado para el éxodo del pueblo del Señor (11:11-16; 43:16-21), quienes se reúnen desde los confines de la tierra (11:11; 41:9; 43:5).

En la sección 4, los oráculos contra Babilonia enmarcan los oráculos contra naciones foráneas en el volumen 1 (13:1-14:23; 22:1-10), una forma de subrayar la importancia de Babilonia paralela a la segunda mitad del libro. En ambos volúmenes el

rey de Babilonia es depuesto del trono y obligado a sentarse en tierra (14:9; 42:1; cf. 66:1). Babilonia experimentará la furia que dirigió contra otros (14:6; 47:6, 11) y sufrirá la pérdida de sus hijos (13:16; 14:22; 47:9). Sus imágenes serán aplastadas (21:9; 46:1).

En la sección 5, los paralelismos no abundan tanto ni son tan claros. En ambos volúmenes el Señor llama a invitados a su banquete (25:6; 55:1-2). Dios devorará a la muerte y el dolor (25:7-8; 49:19) y el pesar desaparecerá (25:8; 51:11). El gozo es el sino de los justos (25:9; 51:3; 55:12). El Señor es quien da muerte al monstruo marino (27:1; 51:9). El pacto perpetuo, que el pueblo conculcó (24:5) se renovará (45:3). Dios una vez más tendrá compasión de su pueblo (27:11; 29:10-15; 54:8-10; 55:7)-

En la sección 6, el tema es la eliminación de los pecados de la nación. Judá es culpable de falsedad (28:15; 59:3-4) y de fidelidad dividida, buscando refugio en naciones foráneas en lugar de en Dios (28:15, 17; 30:2-3; 57:13). Sus profetas están embriagados (28:1, 7; 29:9; 56:12) y ciegos (29:18; 56:10-11) y no saben nada (29:12; 59:21), pero este espíritu de estupor se reemplazará con el Espíritu de Dios (29:10; 59:21). El juicio pende sobre ellos como una grieta en la pared (30:13; 58:12).

En la sección 7, donde en otro tiempo la tierra lloró y Sarón fue como un desierto (33:9), en la renovación del mundo, el luto acabará (61:2-3; 66:10) y Sarón se convertirá en pastizal abundante (65:10). Los ríos fluirán en Sion (33:21; 66:12). Jerusalén será restaurada (33:20; 66:13-14) y ya no habrá enfermedad ni dolor en Sion (33:24; 65:19-20). El Espíritu de Dios hará posible la renovación y restauración (32:15; 61:1; 63:14).

Aunque no todas las secciones contienen paralelismos convincentes en lenguaje y conceptos, los paralelismos en las secciones 2, 3 y 4 parecen convincentes (Evans 1988, 145).

Perspectiva novotestamentaria

Resultaría difícil exagerar la importancia de Isaías para la cristología de la iglesia. Los autores del Nuevo Testamento recurrieron a Isaías con frecuencia para explicar eventos de sus propios días. Juan el Bautista fue la voz que clamaba en el desierto, preparando el camino para la gloria venidera de Dios (40:3; Mt. 3:3; Lc. 3:4-6; Jn. 1:23). Isaías habló del nacimiento virginal de Jesús (7:14; Mt. 1:23; Lc. 1:34). La obstinación de la generación misma de Isaías explica por qué Jesús enseñó en parábolas y por qué los oyentes no recibieron su mensaje (6:9-10; 29:13; Mt. 13:13-15; 15:7-9; Jn. 12:29-40; Hch. 28:24-27). Se identificó a Jesús con el siervo sufriente de Isaías, esta identificación explicó en parte su rechazo y sufrimiento (53:1; Jn. 12:38; Hch. 8:27-33) y sus milagros de curación (53:4; Mt. 8:17). Las palabras de Isaías proporcionaron la justificación para la misión de Jesús a los gentiles (9:1-2; Mt. 4:13-16); cuando cuestionado en Nazaret, su lugar de residencia, acerca de su predicación y

milagros en Galilea de los gentiles, Jesús se identificó como el siervo del que se habla en Isaías y justificó su misión en ese papel (61:1-3; Lc. 4:14-21). Que Jesús evitara la notoriedad se explicaba recurriendo a Isaías (42:1-4; Mt. 12:13-21). Para Juan la gloria del Señor en su trono que Isaías había visto en su primera visión fue la gloria de Jesús (6:1-3; Jn. 12:41).

El impacto de Isaías en la iglesia primitiva, sin embargo, incluyó mucho más que la cristología. Pablo recurre al profeta tanto para explicar la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios (11:10 en Ro. 15:12; 65:1 en Ro. 10:20) y para proclamar un remanente para Israel (1:9 en Ro. 9:29; 10:22-23 en Ro. 9:27-28). Aparte de citas explícitas de Isaías, los autores del Nuevo Testamento utilizan una panoplia de temas que se encuentran en el profeta, por ejemplo, la renovación de la creación en el paraíso recuperado (65:17-66:24; Ro. 8:18-25; Ap. 21-22), el Mesías y el pueblo de Dios en imágenes arbóreas (5:1-7; 6:13; 4:2-3; 11:1-3, 10-11; Jn. 15), advertencias contra prácticas hipócritas (58:1-14; Mt. 23), coraza divina (59:15-17; Ef. 6) y muchos otros.

Como lo habíamos dicho, todo esto hace de Isaías más que un simple libro de interés particular para la interpretación bíblica. Se trata también de un libro que habla de grandeza y majestuosidad.

21

JEREMÍAS

En el texto hebreo, el libro de Jeremías es el más largo de los profetas, más que los doce así llamados profetas menores juntos. El profeta Jeremías figura entre las personalidades más accesibles del Antiguo Testamento: tenemos abundancia de material histórico y biográfico relacionado con su vida, y el profeta nos desnuda su alma en una serie de oraciones.

Jeremías desempeñó su ministerio durante los años tumultuosos que rodearon el declive de Asiria y el surgimiento del Imperio Babilónico. Judá pasó con celeridad por rápidos ciclos de independencia y sometimiento primero a Egipto y luego a Babilonia. El ministerio del profeta se enmarca primordialmente contra el trasfondo del gobierno de los tres hijos y un nieto de Josías, los últimos cuatro gobernantes de Judá. La independencia de la nación llegaba a su fin, y Jeremías sería testigo de la destrucción de la ciudad y del templo.

Bibliografía

Comentarios

J. **Bright,** *Jeremiah* (AB 21; Doubleday, 1962); R. P. **Carroll,** *The Book of Jeremiah* (OTL; Westminster, 1986); R. E. **Clements,** *Jeremiah* (Interp.; John Knox, 1988); H. **Cunliffe-Jones,** *Jeremiah* (TBC; Macmillan, 1961); R. **Davidson,** *Jeremiah and Lamentations*, 2 vols. (DSB; Westminster, 1983, 1985); A. **Dearman,** *Jeremiah/Lamentations* (NIVAC; Zondervan, 2002); B. **Duhm,** *Jeremia* (Tübingen: Mohr, 1901); T. E. **Fretheim,** *Jeremiah* (SHBC; Smyth and Helwys, 2002); R. K. **Harrison,** *Jeremiah and Lamentations* (TOTC; InterVarsity, 1973); W. L. **Holladay,** *Jeremiah,* 2 vols. (Hermeneia; Fortress, 1986, 1989); G. T. **Keown,** P. J. **Scalise,** y T. **Smothers,** *Jeremiah 26-52* (WBC; Word, 1995); T. **Laetsch,** *Jeremiah* (Concordia, 1965); J. R. **Lundblom,** *Jeremiah 1-20* (AB; Doubleday, 1999); ídem, *Jeremiah 21-36* (AB; Doubleday, 2004); ídem, *Jeremiah 37-52* (AB; Doubleday, 2004); W. **McKane,** *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (ICC; T. & T. Clark, vol. 1, 1986); E. W. **Nicholson,** *Jeremiah*, 2 vols. (CBC; Cambridge, 1973, 1975); W. **Rudolph,** *Jeremia,* 3a ed. (HAT; Tübingen: J. B. C. Mohr,

1968); J. A. **Thompson,** *The Book of Jeremiah* (NICOT; Eerdmans, 1979).

Monografías y artículos

P. R. **Ackroyd,** «The Book of Jeremiah - Some Recent Studies», *JSOT* 28 (1984): 47-59; G. L. **Archer,** «The Relationship Between the Septuagint Translation and the Massoretic Text in Jeremiah», *TrinJ* 12 NS (1991): 139-50; S. H. **Blank,** *Jeremiah - Man and Prophet* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1961); P.-M. **Bogaert,** ed. *Le Livre de Jérémie* (BETL 54; Leuven: Leuven University Press, 1981); J. **Bright,** «The Date of the Prose Sermons of Jeremiah», *JBL* 70 (1951): 15-35; W. **Brueggemann,** «The Book of Jeremiah: Portrait of a Prophet», *Interp.* 37 (1983): 130-45; R. P. **Carroll,** *From Chaos to Covenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah* (CSM, 1981); R. **Clements,** «Jeremiah, Prophet of Hope», *RvExp* 78 (1981): 345-63; T. **Eskenazi,** «Exile and Dreams of Return», *CurrTM* 17 (1990): 192-200; J. P. **Hyatt,** *Jeremiah, Prophet of Courage and Hope* (Abingdon, 1958); J. G. **Janzen,** *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge: Harvard University Press, 1973); D. **Jobling,** «The Quest of the Historical Jeremiah. Hermeneutical Implications of Recent Literature», *USQR* 34 (1978): 3-12; J. **Lundblom,** «Baruch, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah», *JSOT* 16 (1986): 89-114; J. G. **McConville,** «Jeremiah: Prophet and Book», *TyriBul* 42 (1991): 80-95; ídem. *Judgment and Promise: the Message of Jeremiah* (Eisenbrauns, 1993); M. **Menken,** «The References to Jeremiah in the Gospel according **to** Matthew», *EphTL* 60 (1984): 5-24; S. **Mowinckel,** *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiana: Jacob Dybwad, 1914); ídem, *Prophecy and Tradition* (Oslo, 1946); E. W. **Nicholson,** *Preaching to the Exiles: A Study ofthe Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford: Blackwell, 1970); K. **O'Connor,** *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25* (SBLDS 94; Atlanta: Scholars Press, 1988); T. **Overholt,** *The Threat of Falsehood* (SBT, 2a ser., 16; Allenson, 1970); L. G. **Perdue** y B. W. **Kovacs,** *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies* (Eisenbrauns, 1984); T. M. **Raitt,** *A Theology of Exile: Judgment and Deliverance in Jeremiah and Ezekiel* (Fortress, 1977); H. W. **Robinson,** *The Cross in the Old Testament* (SCM, 1955); C. R. **Seitz,** «The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah», *ZAW* 101 (1989): 3-27; ídem. *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176; Berlín: de Gruyter, 1989); H. **Shanks,** «Jeremiah's Scribe and Confidant Speaks from a Hoard of Clay Bullae», *BARev* 5 (1987): 58-65; J. **Skinner,** *Prophecy*

and Religion (Cambridge University Press, 1922); M. S. **Smith,** *The Laments of Jeremiah and Their Contexts* (Scholars, 1990); L. **Stulman,** *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah* (Atlanta: Scholars, 1986); E. **Tov,** «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», en Bogaert (1981), 145-67; *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch* (HSM 8; Cambridge: Harvard University Press, 1976); J. **Unterman,** *From Repentance to Redemption* (Sheffield: JSOT, 1987); M. **Weinfeld,** «Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel», *ZAW* 88 (1976): 17-56); H. **Weippert,** *Die Prosareden des Buches Jeremia* (Berlín: de Gruiter, 1973); M. J. **Williams,** «An Investigation of the Legitimacy of Source Distinctions for the Prose Material in Jeremiah», *JBL* 112 (1993): 193-210; J. **Willis,** «Dialogue Between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the book of Jeremiah», *JSOT* 33 (1985): 63-82; R. **Winkle,** «Jeremiah's Seventy Years for Babylon: A Re-assessment», *AUSS* 25 (1987): 201-14; 289-99; ídem. «The Jeremiah Model for Jesus in the Temple», *AUSS* 4 (1986): 155-72; L. **Wisser,** *Jérémie, Critique de la vie sociale* (Le Monde de la Bible; Geneva: Labor et Fides, 1982).

Antecedentes históricos

En esta sección analizaremos la autoría y período histórico del libro, considerando (1) la situación política, (2) el profeta mismo y (3) los enfoques crítico-históricos.

La situación política

Aunque el Imperio Asirio había dominado el antiguo Oriente Próximo por más de dos siglos, su caída se produjo con mucha rapidez. Después de la muerte de Asurbanipal (c. 631 a.C.), el último gran rey de Asiria, el gran Imperio Asirio se redujo y desintegró en apenas unos treinta años. Naciones que en otro tiempo habían sido grandes imperios por derecho propio volvían a estar libres del yugo asirio; tanto Babilonia como Egipto comenzaron a reafirmar sus propias ambiciones imperiales ante el hundimiento de Asiria. Nabopolasar y luego su nieto Nabucodonosor promovieron el avance de los ejércitos babilónicos por el noroeste a lo largo del Tigris y el Éufrates. En Egipto, Psamético y su sucesor Necao presionaron hacia el norte a través del antiguo Israel y Siria. Ambos ejércitos se proponían controlar los restos del, en otro tiempo, gran Imperio Asirio. Los medos bajo Ciáxares capturaron Asur en el 614 a.C. Los babilonios, entonces en alianza con los medos, asediaron Nínive hasta que cayó en el 612. Los ejércitos de Egipto bajo Necao en camino para ayudar lo que quedaba del estado asirio avanzaron hacia Harán en el 609; Josías de Judá había tratado de interrumpir el avance de Necao y le costó la vida en Meguido. Con el tiempo, la lucha más importante para influir y controlar lo que quedaba de Asiria se llevaría a cabo en Siria septentrional en Carquemis (605); en este lugar Nabucodonosor consiguió una

victoria decisiva. El futuro de los estados del antiguo Oriente Próximo estuvo en manos de los babilonios hasta que Ciro y los persas ascendieron al poder en el 539.

En Judá, Josías (640-609 a.C.) se había convertido en rey a los ocho años de edad. Para cuando llegó a los doce, comenzó una serie de reformas religiosas que condujeron al descubrimiento del libro de la ley en el templo a los dieciocho años. A medida que el control y la suerte de Asia iban disminuyendo, también Judá se liberó del yugo asirio. Josías trató de restablecer la influencia de la dinastía de David en los territorios que en otro tiempo habían formado parte de un reino unido. Como parte de sus propias ambiciones territoriales, y posiblemente en alianza con los babilonios, Josías trató de detener la expansión de Egipto hacia el norte enfrentándose a los ejércitos del Faraón Necao en Meguido. Josías murió en esa batalla. Los ciudadanos de Jerusalén ungieron al segundo hijo de Josías, Joacaz como rey, pero Necao muy pronto lo reemplazó con su hermano mayor Eliaquim, asignándole el nombre real de Joacim (609-598 a.C.). Éste trató de conseguir influencia en la política de poder, fingiendo sometimiento unas veces a Egipto y otras a Babilonia, hasta que su negativa a pagar tributos provocó un asedio babilónico de Jerusalén. Joacim murió antes de que concluyera el asedio, pero su propio hijo Joaquín fue llevado cautivo a Babilonia junto con los principales ciudadanos y artesanos de Judá. Nabucodonosor colocó a Matanías, otro hijo de Josías, en el trono y le cambió el nombre por Sedequías (598-586 a.C.). En el 588 los babilonios una vez más cercaron Jerusalén, y un año y medio después destruyeron el templo y la ciudad. Judá se convirtió entonces en una provincia de Babilonia, bajo al gobierno de Guedalías quien había sido nombrado por Nabucodonosor.

Jeremías fue testigo ocular y partícipe en estos años tumultuosos cuando Judá estuvo tratando de mantener su independencia en el vaivén de las contracorrientes y revueltas de la ambición imperial de los estados circundantes. El libro describe en forma vivida el nacionalismo, la paranoia y los intereses en conflicto de grupos pro-babilónicos y pro-egipcios, la lucha entre los «halcones» [que buscaban una solución militar] y las «palomas» [que querían la paz] en Judá. En medio de todo ello, Jeremías recibió el llamamiento de proclamar la palabra de Dios, primero ofreciendo la bendición de Dios si la nación se arrepentía, pero luego asegurándoles una restauración futura cuando ya no pudiera impedirse por más tiempo el juicio divino (véase Unterman 1987).

El profeta mismo

La carrera de Jeremías abarca desde el momento de su llamamiento hasta el ministerio profético durante el decimotercer año del reino de Josías (627/26 a.C.; Jer. 1:2) a lo largo de la destrucción de Jerusalén y su subsiguiente partida a Egipto (41:16-44:30). Aunque es probable que Jeremías muriera en Egipto, no es posible determinar con seguridad la fecha de su muerte; el libro concluye con la cita de la liberación de Joaquín de la prisión durante el reinado de Evil Merodac (562-560; Jer. 52:31-34),

pero el capítulo 52 está en gran parte tomado del texto paralelo en 2 Reyes 25 y se adjuntó al libro con toda probabilidad después de la muerte del profeta (cf. 51:64b).

Aunque resulta seguro establecer un marco aproximado de fechas para su ministerio, la edad de Jeremías durante su ministerio resulta más difícil de establecer. Jeremías se llamó a sí mismo «un niño», es decir, un joven (1:6-7) cuando recibió su llamamiento. Siguiendo un enfoque tradicional, muchos sugieren que tenía alrededor de doce años en el 627 a.C. (decimotercer año de Josías). Sin embargo, si se dedicó en forma activa a su ministerio profético como joven durante los años de la reforma de Josías, resulta problemático que no se pueda asignar con certeza ninguno de sus oráculos al período del reinado de Josías, y no hay ninguna referencia directa a las reformas ni al descubrimiento del Libro de la Ley. Aparte de la referencia al decimotercer año de Josías en el sobrescrito (1:2), el evento más antiguo que se ha podido fechar en la carrera del profeta es el sermón del templo durante el año del ascenso de Joacim al trono (609, Jer. 26:1). Además, como el llamamiento de Jeremías a permanecer célibe es la señal de la decisión irreversible de castigar a su pueblo (16:1-4), se puede pensar que fue dado después de que Joacim quemó el primer rollo de Jeremías (36:9; quinto año de Joacim, c. 604),[30] y para entonces parece que la oferta de arrepentimiento (36:7) había sido reemplazada por el anuncio de un juicio irrevocable (36:31). Si Jeremías hubiera nacido alrededor del 640, habría tenido unos treinta y cinco años o poco más para cuando recibió el llamamiento al celibato (véase Holladay 1989, 2:25-26). Los oráculos acerca de «un enemigo del norte» también resultarían poco claros: Asiria ya estaba en declive para el 627, y los babilonios todavía no habían ganado poder en la región.[31]

Por estas razones, otros estudiosos (p. ej., Holladay, Hyatt) han tomado una cronología anterior para la vida de Jeremías, identificando el decimotercer mes de Josías (1:2) como el día del nacimiento de Jeremías (1:5). Sobre esta base no se necesitaría explicar el aparente período de silencio durante la reforma de Josías (627-622 a.C.) dado que el profeta solo habría tenido cinco años cuando se descubrió el libro de la ley. Jeremías habría comenzado su carrera en el 609 (26:1) alrededor de los dieciocho años. Habría sido llamado al celibato alrededor de los veinticinco años, edad en que esta decisión habría sido más llamativa. Por ese tiempo, Babilonia también habría comenzado su resurgimiento.

Sin embargo, diversos argumentos también arrojan dudas sobre la identificación del decimotercer año de Josías (627 a.C.) como la fecha del nacimiento de Jeremías y el 609 (la fecha de la muerte de Josías y del ascenso al trono de Joacim) como el comienzo de su predicación. Jeremías habla de manera concreta de un oráculo recibido durante la vida de Josías (3:6-14). La alusión del profeta a Asiría (2:18) también sugiere un tiempo en que todavía era una potencia militar a tener en cuenta, lo cual ya no lo era para el 609 si Jeremías no comenzó a predicar hasta esa fecha.

Los argumentos referentes a cuándo comenzó el profeta su ministerio público no son concluyentes. Sin embargo, el lenguaje de Jeremías 1:2 («la Palabra del SEÑOR vino a» una persona) se encuentra más de cien veces en el Antiguo Testamento, y la palabra siempre viene a una persona adulta, y de ordinario a un profeta durante el curso de su ministerio. La frase sirve por lo común para introducir un mensaje que el profeta presuntamente ofrecerá a la nación y, por tanto, no parece para nada que se puede aplicar a un niño.

El profeta nació de una familia de linaje sacerdotal en Anatot, a apenas cuatro o cinco kilómetros de Jerusalén. Aunque nacido de linaje sacerdotal, su propia familia llegó a oponérsele (11:21-23; 12:6); no se dan las razones de la trama contra él. Jeremías también resistió a la clase política y religiosa de su tiempo, y, como es el caso de muchos otros en la sucesión de profetas en Israel, sufrió por ello. Lo persiguieron por su mensaje, un sacerdote del templo lo mandó azotar y que le colocaran el cepo (20:2), fue acusado de traición, sedición y deserción (caps. 26; 37:11-16), tramaron contra él (18:18; 12:6), lo encarcelaron en una cisterna (38:1-13), y lo tuvieron bajo arresto en el patio de la guardia (38:14-28). El propio sufrimiento del profeta puede ser en parte el trasfondo para los clamores y plegarias intensamente personales que se suelen llamar «confesiones» de Jeremías (11:18-22:6; 15:10-21; 17:12-18; 18:18-23; 20:7-18). El profeta expresa sus sentimientos de abandono por parte de Dios y ora para que Dios se vengue de sus enemigos o cuestiona la bondad y constancia de Dios frente a su sufrimiento (véase en Smith 1990 la discusión del tema).

Enfoques crítico-históricos

Parte de la dificultad al estudiar el libro de Jeremías es el aparente desorden de los materiales. Oráculos de muchos períodos diferentes están organizados en secuencias por razones difíciles de discernir, y la mayor parte no se asignan a una fecha específica que permitiría determinar cómo respondió Jeremías a las diversas crisis internacionales y sociales que encontró (véase al final del capítulo la lista adjunta de materiales que se pueden fechar en Jeremías). Asignar materiales sin fecha a diversos períodos de su vida solo se puede hacer sobre la base de la «armonía» que los diversos intérpretes encuentran entre los oráculos o narraciones y la situación socio-geopolítica particular de Judá en un momento dado. Por esta razón, ha habido mucho desacuerdo en cuanto al marco histórico de gran parte del libro. Los materiales no están en secuencia cronológica y no parecen seguir un plan coherente o, cuando menos, de existir alguna lógica interna en la organización, ha eludido a los intérpretes.

La discusión acerca de Jeremías en la erudición histórica-crítica ha girado en torno a la cuestión de la relación entre Jeremías el hombre y el libro que lleva su nombre. Dos enfoques generales han caracterizado la historia de la erudición acerca del libro. Uno encuentra en el libro un cuadro básicamente preciso del hombre Jeremías y de sus palabras y acciones. El otro encuentra en el libro colecciones de

materiales independientes recopilados y organizados por editores posteriores; quienes proponen este segundo enfoque se concentran más bien en recuperar la historia de la composición del libro a través de varias etapas de redacción.

Los estudiosos que siguen este segundo enfoque han encontrado poca conexión entre el hombre y el libro; Jeremías tal como se nos revela en el libro se convierte en gran parte en la creación de editores tardíos más que ser la figura histórica que se describe. Durante el apogeo de la crítica más antigua, Duhm (1901) sostuvo que solo los oráculos poéticos eran de Jeremías; incluso entre el material poético, Duhm asignó muy pocos versículos al profeta mismo. Mowinckel (1914) siguió la orientación de Duhm, pero distinguió todavía otras tres clases de material en el libro: los oráculos proféticos mismos («A»), relatos biográficos («B») y sermones en prosa («C»). Los sermones se atribuían, lo mismo que en el caso de Duhm, a una fuente «deuteronómica». Mowinckel (1946, 61-63) habló más adelante de tres estratos de tradición en lugar de tres fuentes literarias distintas. Por ejemplo, el sermón de Jeremías en el templo se reporta dos veces, una como prosa biográfica (cap. 7) y otra como prosa de sermón (cap. 26). Muchos estudiosos siguieron luego esta división tripartita del material, pero asumieron posiciones diversas en cuanto a cómo relacionar históricamente materiales poéticos («A») con los sermones en prosa («C»). Mucha discusión ha rodeado la cuestión de la dimensión de la redacción deuteronómica en el libro. Algunos encuentran amplia evidencia de teología y lenguaje deuteronómicos en los oráculos poéticos al igual que en los pasajes en prosa; por el contrario, McConville (1991, 82-83) enfatiza el contraste teológico entre Jeremías y la Historia Deuteronómica en Reyes. Los comentarios más recientes de Carroll (1986) y McKane (1986) ejemplifican un enfoque que no ve mucha conexión entre el libro de Jeremías y la figura histórica que lleva ese nombre.

Otros estudiosos han defendido una estrecha asociación entre el libro y el hombre y atribuyen a Jeremías o a su amanuense Baruc la mayor parte del material. Entre los comentarios recientes, Holladay (1986, 1989), Lundblom (1999, 2004, 2004) y Thompson (1979) son representativos de este enfoque. Holladay argumenta a partir de Deuteronomio 31:9-13 que el libro de Deuteronomio se leía en una asamblea pública cada siete años. Data estas lecturas en 622, 615, 608, 601, 594 y 587 y utiliza estas supuestas lecturas para establecer una estructura cronológica para la carrera de Jeremías. Holladay siente, pues, que puede ubicar la mayor parte del material que no tiene fecha en el libro en momentos precisos en la vida de Jeremías, cuando el profeta habría predicado a los peregrinos reunidos en Jerusalén.

El contraste entre estos dos métodos se puede ilustrar con muchos pasajes diferentes. Por ejemplo, para los estudiosos que enfatizan la estrecha conexión entre el hombre y el libro, las «confesiones» de Jeremías (arriba) se aceptan como declaraciones autobiográficas por parte del hombre Jeremías; revelan sus luchas religiosas personales con la fe y el llamamiento, sus dudas acerca de sí mismo y acerca

de Dios. Para quienes ven poca conexión entre el hombre y el libro, estas mismas confesiones son contribuciones anónimas de editores posteriores, similares a los lamentos comunales anónimos en los salmos.

Los estudiosos de Jeremías también trataron de recuperar los contenidos del rollo original que Jeremías leyó delante de Joacim en el cuarto año de su reinado (605 a.C., Jer. 36). Después de que el rey hubo cortado en pedazos el rollo con el cuchillo de un escriba y de haberlo quemado en un brasero, Dios le ordenó a Jeremías que lo volviera a escribir. Jeremías «tomó otro rollo y se lo dio al escriba Baruc» y «escribió en el rollo todo lo que Jeremías le dictó, lo cual era idéntico a lo escrito en el rollo quemado por el rey Joacim. Se agregaron, además, muchas otras cosas semejantes» (36:32). Pero una vez más, los estudiosos han sostenido opiniones muy divergentes en cuanto a qué porciones del libro formaron parte de la primera edición.[32] No cabe duda de que porciones de Jeremías reflejan diferentes énfasis en su predicación. Gran parte de la predicación de Jeremías va dirigida a producir arrepentimiento de parte de sus oyentes (p. ej., el sermón en el templo, 7:1-5; 26:2-6), mientras que en otras partes de su predicación hay solo el anuncio de cierta destrucción y desastres venideros (p. ej., 4:5-8, 19-21).

Estas diferencias pueden muy bien reflejar etapas en la predicación de Jeremías, como que hubo una transición a un tiempo en que el arrepentimiento y evitar el desastre ya no eran posibles, y subsistió solo la expectativa inevitable de juicio y exilio (Unterman 1987). Las prohibiciones contra la oración intercesora del profeta (7:16; 11:14; 14:11-15:1) presuponen semejante transición. En la visión de las dos cestas de higos (cap. 24), quienes van al exilio son los higos buenos; han aceptado el propósito de Dios y recibirán bendición por ello. Pero los higos malos son los que permanecen en el país y que serán repudiados. Como comenta McConville (1991, 87), la predicación de arrepentimiento da paso a un reconocimiento de su fracaso y la certeza de que Dios actuará en alguna otra forma. Esta transición puede haberse dado en conexión con el ascenso de Nabucodonosor al poder y sus conquistas en el sur a lo largo de la costa mediterránea en el cuarto año de Joaquín (605-604 a.C., 25:1-38), el año después de que Joacim había quemado el rollo (36:8) y Jeremías hubiera anunciado el juicio irrevocable (36:27-31). Pero este profeta de la inevitable aniquilación sigue siendo un predicador de esperanza y restauración, una tercera fase posible en su predicación (p. ej., el «Libro de la consolación», caps. 30-33). Sin embargo, estas distinciones y otros esfuerzos para rastrear un desarrollo cronológico en la predicación de Jeremías pueden ser demasiado rígidos y simplistas; los oráculos de juicio divino quizá siempre buscaban el arrepentimiento, incluso cuando no se mencione en forma explícita, y la relación entre juicio, arrepentimiento y restauración en el libro puede ser teológicamente más sofisticada y completa que lo que permite esa solución. McConville (1991, 95) sugiere que los materiales son en realidad las palabras auténticas de Jeremías ben Hilkiah, pero fueron escritas para nosotros a la luz de su

propia reflexión posterior y madura acerca del trato de Dios con Judá.

El texto de Jeremías

Jeremías nos ofrece el ejemplo más claro de la intersección de las preocupaciones de la así llamada «crítica baja» (crítica textual) y «crítica alta» (métodos de crítica-histórica, crítica literaria). Durante generaciones se ha reconocido que la Septuaginta del texto de Jeremías no contiene los equivalentes de unas 2,700 palabras en el texto masorético del libro, acerca de una séptima parte del total. No solo la LXX es más corta, sino que los materiales están organizados en un orden diferente; por encima de todo, los oráculos contra las naciones foráneas (Jer. 46-51 en el TM) han sido reubicados después de Jeremías 25:13, y el orden en el que se introducen las diversas naciones también se ha alterado. Los estudiosos debatieron por generaciones si esto representaba una reducción y reconstrucción editorial del TM por parte de los traductores de la LXX, o si estos traductores habían seguido un texto hebreo diferente que el representado por el TM. El debate siguió sin resolverse hasta los descubrimientos en las cuevas de Qumrán.

En la excavación de la cueva 4 en Qumrán, aparecieron fragmentos de tres manuscritos de Jeremías. De ello, dos (4QJer^{a}, 4QJer^{c}) representan un texto muy similar al que se encuentra en el TM y contiene las pruebas más tempranas del TM en este libro. Sin embargo, 4QJer^{b}, aunque muy fragmentario, concuerda en casi todo con la clase de texto hebreo que utilizaron los traductores de la LXX.[33] En particular mostró los dos rasgos principales que distinguen el *Vorlage* reconstruido de la LXX a partir del TM: tanto la brevedad como la organización del texto.

Las diferencias entre las dos versiones de Jeremías no se pueden explicar tan solo por la dinámica usual de la transmisión textual en la que los escribas alguna vez se desubican y olvidan material (haplografía), repiten material de manera accidental (ditografía), leen mal o cometen errores de ortografía, introducen breves notas explicativas, etc. Aquí, sin embargo, estamos ante aspectos que involucran la historia de la composición del libro; se han conservado dos ediciones distintas en el TM y la LXX, y al parecer existieron juntas en la biblioteca de Qumrán. El debate desde Qumrán se ha desplazado, centrándose ahora en la relación entre estos dos tipos diferentes de texto. Si podemos ver las etapas finales de un proceso de crecimiento literario en Jeremías, es importante preguntar también si otros libros del Antiguo Testamento no fueron acaso editados o re-escritos en forma parecida, aunque ya no se disponga de las ediciones más tempranas.

A primera vista es natural asumir que el texto más breve representa una fase primera en la historia textual del libro; esta fase la habrían expandido o elaborado copistas posteriores en el intento de aclarar, explicar o ayudar de alguna forma al lector. En la mayor parte de los casos, el material adicional en el texto más extenso (el

TM) es el resultado de los cambios típicos que los escribas introducen en su trabajo. Tov (1981) los clasifica en general como cambios (1) editoriales y (2) exegéticos. Los cambios editoriales incluyen subcategorías como (a) organización del texto (p. ej., la ubicación de los oráculos contra naciones foráneas); (b) agregar encabezamientos a profecías (2:1-2; 7:1-2; 16:1; 27:1-2), algo análogo a agregar encabezamientos a varios salmos en la LXX; (c) repetición de secciones (p. ej., 6:22-24 = 50:41-43; 10:12-16 = 51:15-19); (d) agregado de nuevos versículos y secciones (véase luego); (e) agregado de detalles (p. ej., 25:20, 25, 26); y (f) modificaciones de contenido o re-formulaciones (p. ej., 29:25; 35:18; 36:32). Los cambios exegéticos incluyen subcategorías como (a) agregados que armonizan y que completan el patronímico de nombres personales, amplifican nombres divinos o dan a versículos similares la misma forma textual (los agregados que armonizan son los rasgos más frecuentes y característicos del TM en comparación con la LXX); (b) exégesis contextual (agregando material para aclarar palabras o frases (p. ej., 27:5, 8; 28:3, 15, en especial en las secciones en prosa); y (c) inserción o ampliación de expresiones en fórmulas, a menudo al comienzo o final de manifestaciones proféticas (p. ej., la frase, «dice el SEÑOR» se encuentra 109 veces en la LXX pero 65 veces más en el TM). Estos cambios se entienden mucho más fácilmente como modificaciones tardías de un texto anterior que como condensación de una edición previa más larga. Aunque en Jeremías la LXX difiere quizá mucho más del TM que cualquier otro libro del Antiguo Testamento, no se deberían exagerar estas diferencias. Muy pocos afectan a pasajes extensos,[34] y la mayor parte representa aclaraciones de material que ya está presente o implícito en el texto.

¿Quién fue responsable por la versión tardía y ampliada de Jeremías que representa el TM? La mayor parte de los estudiosos consideran el material adicional en el TM como proveniente de escribas e intérpretes posteriores y tratan de investigar la fecha y el entorno social bajo los cuales se incorporaron estos materiales. La mayoría de los añadidos han sido asignados al período postexílico. Por otro lado, algunos han sugerido que Jeremías mismo o su amanuense, Baruc, crearon estas dos ediciones diferentes que han llegado hasta nosotros (p. ej., Archer 1991). Sí sabemos que hubo por lo menos dos ediciones del libro, el que Joacim destruyó y el que luego lo reemplazó por orden de Dios (cap. 36). Sin duda es posible que el texto más breve de la LXX se base en una *Vorlage* hebrea que Jeremías o Baruc produjeron originalmente durante su época en Egipto (41:16-44:30); esta edición habría circulado en Egipto, donde se convirtió en la base para la traducción LXX del libro que se realizó allá. Más adelante durante su vida, Jeremías puede haber ampliado el libro o Baruc puede haber incorporado material adicional después de la muerte de su tutor. Tov (1981, 154) descarta el escepticismo que negaría atribuir alguna parte del material adicional en el TM a Jeremías; por ejemplo, defiende que la carga de la prueba recae en quienes niegan que 33:14-26 (ausente en la LXX) sea del profeta en cuyo nombre ha sido transmitido.

Aunque la versión ampliada del TM de Jeremías puede muy bien contener material que procede de Jeremías o Baruc, parte del material sugiere claramente un origen de fecha posterior y de manos diferentes. Dos ejemplos tendrán que bastar. (1) La LXX no contiene el encabezamiento de la sección que se encuentra en el TM en 27:1-2 (véase luego la comparación de textos, cuadro 13). El encabezamiento de esta sección atribuye el siguiente material al reinado de Joaquín (27:1), aunque el oráculo que sigue de hecho tiene que ver con Sedequías (27:3, 12) y con eventos que sucedieron después del reinado de Joaquín (27:20), es decir, eventos y gobernantes que se dieron después de Joaquín. En este caso la persona que introdujo el encabezamiento de la sección para esta parte de Jeremías parece sencillamente que estuvo equivocada,[35] y como es probable que ni Jeremías ni Baruc cometieran semejante error, se entiende mejor como la obra de alguien que agregó la glosa en una época posterior. (2) En Jeremías 25:15-32, el profeta describe cómo todas las naciones del antiguo Oriente Próximo probarían la copa del vino de la ira de Dios en la guerra y el desastre que el reino de Babilonia les acarrearía. En 25:26b, sin embargo, se presenta un pequeño problema: el rey de Babilonia trae juicio divino no solo contra todas las otras naciones, sino también contra «Sesac», término codificado para «Babilonia».[36] Resulta algo anómalo que el rey de Babilonia, que por medio de la conquista de todas esas naciones era instrumento de juicio, de alguno forma lo fuera también para sí mismo. La LXX de Jeremías no contiene ninguno de los dos pasajes en el TM del libro que mencionan a «Sesac» (25:26; 51:41). La inserción de esta breve nota en Jeremías 25:26 parece ser una glosa tardía que distorsiona el contexto del pasaje, y también debe entenderse como la obra de una mano tardía y no del (de los) autor(es) original(es).

Análisis literario

Como se mencionó antes, parte del desafío que representa Jeremías es que los materiales en el libro no se presentan en una secuencia o estructura que sea fácilmente discernible, o por lo menos ha eludido a los intérpretes una estructura general coherente. Hay, sin embargo, una serie de pequeñas colecciones de material en el libro que reflejan una organización por temas; en este sentido se considera que Jeremías es un «libro de libros», construido mediante la yuxtaposición de estas pequeñas colecciones temáticas. Algunas de estas colecciones más pequeñas se introducen mediante sus propios títulos: «Ésta es la palabra del SEÑOR, que vino a Jeremías con motivo de la sequía» (14:1-15:4); «di también a la casa real de Judá» (21:11-22:30); «en cuanto a los profetas» (23:9-40); «La palabra del SEÑOR acerca de las naciones vino a Jeremías el profeta» (46:1-51:64); «La palabra del SEÑOR acerca de los babilonios y de su país vino al profeta Jeremías» (50:1-51:64). Parecen otras notas para llamar la atención al final de una sección: «Haré que vengan sobre este país todas las amenazas que le anuncié, y todo lo que está registrado en este libro y que Jeremías ha profetizado contra las naciones» (25:13); «Aquí concluyen las palabras de Jeremías»

(51:64).

Se suelen identificar en el libro varias colecciones más de material. Los anuncios en gran parte poéticos de juicio contra Judá y Jerusalén en los capítulos 1-25 pueden haber sido originalmente una de estas unidades. En 25:1-3 el profeta se refiere al comienzo de su ministerio del que habla el capítulo 1; además hay una serie de similitudes verbales entre 25:3-9 y 1:15-19 que sugieren que el capítulo 1 y el 25:1-13 constituyen una inclusión, que comienza y finaliza una sección más extensa. La referencia a «todo lo que está registrado en este libro» (25:13) también sugiere el final de una colección anterior de material. Algunos han identificado 1:1-25:13 como que contiene esencialmente los oráculos poéticos del primer rollo escritos por Jeremías, el rollo que destruyó el rey Joacim (cap. 36). Dentro de esta unidad más extensa puede haber habido otras colecciones más pequeñas, por ejemplo, los pasajes referentes a las propias luchas del profeta con su llamamiento, sus dudas acerca de sí mismo y sus cuestionamientos de Dios, a menudo agrupado todo ello como «Confesiones de Jeremías» (arriba).

Los capítulos 30-33 con frecuencia reciben el nombre del «Libro de la consolación» o el «Libro del consuelo». Los dos capítulos primordialmente en poesías (30-31) y los dos capítulos en prosa (32-33) expresan esperanza para la restauración futura de Jerusalén. Pero incluso este pequeño libro de esperanza está entrelazado con la expectativa sombría del inminente juicio (30:5-7, 12-15, 22-23; 31:15, 18-19; 32:26-35; 33:4-5).

Los capítulos 46-51 conforman una colección de oráculos de Jeremías contra naciones foráneas. En la LXX estos materiales se introducen después de 25:13 en el TM (25:14 no se encuentra en la LXX). El orden de los oráculos contra las naciones también difiere en los dos textos: el orden en el TM es más o menos geográfico, desplazándose de sur a norte y de oeste a este; el orden en la LXX parece más bien aproximarse al orden de importancia política (Thompson 1980, 31). Casi todos los libros proféticos contienen palabras dirigidas a estados foráneos. El llamamiento de Moisés a la función profética fue primero comunicar la palabra de Dios a un poder foráneo (3:10-12); como su gran predecesor, Jeremías fue «nombrado profeta para las naciones» (1:5, 10).

Otros bloques más de material se encuentran entre estas tres extensas colecciones (caps. 26-29; 34-45). Consisten en gran parte en narraciones biográficas que cuentan incidentes de la vida de Jeremías, aunque no se presentan en orden cronológico.

Otras unidades menores de material fueron aparentemente recolectadas en torno a temas particulares o frases clave. Por ejemplo, los capítulos 4-8 mencionan frecuentemente la «destrucción» que proviene del norte; los temas de «juventud» y «prostitución» se combinan en los capítulos 2-3.

Cuadro 13
Jeremías 27:1-11 en el TM y la LXX

TM	LXX
27:1 Al comienzo del reinado de Sedequías hijo de Josías, rey de Judá, vino a Jeremías esta palabra del SEÑOR: 27:2 Así me dijo el SEÑOR: «Hazte un yugo y unas correas, y póntelos sobre el cuello. 27:3 Envía luego a los reyes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón, un mensaje por medio de los mensajeros que vienen a Jerusalén para ver a Sedequías, rey de Judá. 27:4 Entrégales este mensaje para sus señores: "Así dice el SEÑOR Todopoderoso, el Dios de Israel: Digan a los señores: 27:5 Yo, con mi gran poder y mi brazo poderoso hice la tierra, y los hombres y los animales que están sobre ella, y puedo dárselos a quien me plazca. 27:6 Ahora mismo entrego todos estos países en manos de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia, y hasta las bestias del campo las he puesto bajo su poder. 27:7 Todas las naciones le servirán a él, y a su hijo y a su nieto, hasta que también a su país le llegue la hora y sea sometido por numerosas naciones y grandes reyes. 27:8 Y si alguna nación o reino rehúsa someterse a Nabucodonosr, rey de Babilonia, y no dobla el cuello bajo el yugo del rey de Babilonia, yo castigaré a esa nación con espada, hambre y pestilencia, hasta que Nabucodonosor la destruya por completo —afirma el SEÑOR. 27:9 'Por tanto, no les hagan caso a sus profetas ni a sus adivinos, intérpretes de sueños, astrólogos y hechiceros, que les dicen que no se sometan al rey de Babilonia. 27:10 Las mentiras que ellos les profetizan sólo sirven para que ustedes se alejen de su propia tierra, y para que yo los expulse y mueran. 27:11 En cambio, a la nación que doble el cuello bajo el yugo del rey de Babilonia y se someta a él —afirma el SEÑOR, yo la dejaré en su propia tierra para que la trabaje y viva en ella.	(Jer. 27 = Jer. 34 en la LXX) 27:2 Así me ha dicho Yahvé: «Hazte unas coyundas y un yugo, póntelo sobre la cerviz. 27:3 y envía recado al rey de Edom 27:2 Así me ha dicho Yahvé: «Hazte unas coyundas y un yugo, póntelo sobre la cerviz. 27:3 y envía recado al rey de Edom, al rey de Moab y al rey de los amonitas al rey de Tiro y al rey de Sidón por medio de los embajadores que viene a Jerusalén a ver a Sedequías rey de Judá, 27:4 y dales estas instrucciones para sus señores: «Así dice Yahvé Sebaot, el Dios de Israel: Así diréis a vuestros señores: 27:5 Yo hice la tierra con mi gran poder y mi tenso brazo, y lo di a quien me plugó. 27:6 He puesto a todos estos países en manos de mi siervo Nabucodonosor rey de Babilonia, y también los animales del campo le he dado para servirle. 27:7 27:8 Así que las naciones y reinos que no sometan su cerviz al yugo, con la espada, con el hambre y con la peste los visitaré —oráculo de Yahvé— hasta acabarlos por medio de él. 27:9 Vosotros, pues, no oigáis a vuestros profetas, adivinos, soñadores, augures ni hechiceros que os hablan diciendo: 'No serviréis al rey de Babilonia'. 27:10 Cosa falsa os profetizan, para alejaros de sobre vuestro suelo. 27:11 Pero a la nación que someta su cerviz al yugo del rey de Babilonia y le sirva, yo la dejaré tranquila en su suelo —oráculo de Yahvé— y lo labrará y morará en él».

El libro también contiene una gran cantidad de acciones simbólicas. Al igual que los predicadores actuales, los profetas de Israel utilizaban historias en sus sermones. Pero también utilizaban «lecciones objetivas» o «accesorios» para subrayar una idea, y

a estos recursos los estudiosos del Antiguo Testamento los suelen llamar «acciones simbólicas». Jeremías ocultó un cinturón de lino en la grieta de una roca para mostrar cómo Judá sería destruida y no serviría para nada (13:1-11). Compró un cántaro de barro de un alfarero y lo rompió en mil pedazos en la «Puerta de los alfareros» como símbolo de cómo el Señor destruiría tanto a la ciudad como al pueblo (cap. 19). Hizo un yugo y se lo colocó alrededor del cuello para proclamar la forma en que Nabucodonosor sometería a las naciones bajo su yugo (27:1-15); el falso profeta Ananías rompió el yugo como otra acción simbólica para contradecir la predicación de Jeremías (28:1-4). Un primo emprendedor vio que el exilio era inminente y quiso conseguir dinero rápido por un terreno; como Jeremías había estado predicando que habría una restauración para Judá, el primo instó a Jeremías a actuar en consecuencia y actuar como el pariente-redentor por dicho terreno. Jeremías compró la propiedad y utilizó el título como prenda simbólica de que «volverán a comprarse casas, campos y viñedos en esta tierra» (32:6-15). Fue enviado a la comunidad del exilio en Babilonia un rollo que anunciaba el juicio de Dios sobre Babilonia con el mandato de que fuera arrojado al Éufrates como ilustración de cómo Babilonia «nunca más se levantará del desastre» (51:59-64). Una vez Jeremías hubo llegado a Egipto con quienes huían de Jerusalén después del asesinato de Guedalías, tomó piedras grandes y las enterró a la entrada del palacio real en Tafnes; las piedras eran una proclamación visual de que un día el rey de Babilonia establecería su trono real en Egipto, encima de estas mismas piedras (43:8-13). Las acciones simbólicas de Jeremías y del resto de los profetas de Israel formaban parte de su predicación, y eran, por tanto, la palabra eficaz de Dios.

Algunas de las acciones simbólicas del profeta no supusieron la manipulación de objetos físicos. Incluyeron dar un nombre nuevo, simbólico, a Pasur el sacerdote (20:3), el mandato de que permaneciera célibe como señal para la nación (16:1-3), y su negativa a observar los ritos fúnebres habituales en un funeral (16:5-9).

Jeremías no solo utilizó lecciones objetivas, sino que también vio símbolos en otros aspectos del mundo físico. Una rama de almendro *(soqed)* recuerda a Jeremías que Dios es el «vigilante» (*saqed*), que cuida que su palabra se haga realidad (1:11-12); una olla hirviendo que se derrama desde el norte ilustra para el profeta cómo pronto descenderá la calamidad sobre las naciones desde el norte (1:13-16). Dos cestas de higos (cap. 24) ilustran las suertes separadas de quienes van al exilio y los que permanecen en la tierra. Una visita a la casa de un alfarero (cap. 18) lo instruye acerca de la soberanía de Dios.

Los comentaristas hace tiempo que han reconocido una relación probable entre Jeremías y Oseas.[37] Los dos profetas compartieron el empleo de algunas comparaciones y lenguaje. Jeremías vivió algo al norte de Jerusalén, apenas en la frontera sur del reino del norte, y puede haber conocido tradiciones acerca de Oseas, en parte debido a la proximidad geográfica con el norte. Algunos han sugerido que la misma familia de Jeremías descendía de una línea sacerdotal a través de Abiatar (1 R.

2:26-27) remontándose hasta Eli en Silo (7:12, 26:6) en el norte. Es sobre todo en Jeremías 2-3 que destaca la deuda de Jeremías con Oseas. Éste habló a menudo de la «lealtad, fidelidad» (*jesed)* de Dios con Israel (4:1; 6:4, 6; 12:6). Al igual que Oseas había tipificado a Israel como esposa adúltera, así Jeremías describe a Israel como esposa infiel dedicada a seguir a sus amantes (3:1-5, 20; Os. 2:14-15 [TM 16-17]). Jeremías anhela que Israel regrese a la devoción *(jesed*) de su juventud como esposa en el desierto (2:2). Pero al igual que Gomer, la esposa de Oseas, Israel también se volvió promiscua y prostituta (3:1-20), aunque el Señor seguiría siendo su esposo (3:14; Os. 2:2, 16 [TM 4, 18]). La instrucción de Jeremías a Israel «pónganse a labrar el barbecho y no siembren entre espinas» puede ser una cita de Oseas 10:12. Ambos profetas también se preocuparon por «el conocimiento de Dios»; Oseas se quejó de que no había conocimiento de Dios en el país (Os. 4:1) y que el pueblo sería destruido por falta de conocimiento (Os. 4:6). Por medio de Jeremías Dios se quejó de que quienes se ocupaban de la ley no lo conocían (2:8) y declaró, «Mi pueblo es necio, no me conoce» (4:22). Ambos profetas anticiparon un día en que Israel «conocería» al Señor (31:34, Os. 2:20 [TM 22]). Ambos profetas acusaron a la nación de listas de ofensas que violaban el Decálogo (7:9; Os. 4:2). Estos son algunos de los elementos que parecen indicar cierta familiaridad posible con Oseas de parte de Jeremías.

Mensaje teológico

Jeremías nunca reunió su enseñanza bajo los encabezamientos y categorías tradicionales de la teología sistemática. Su «teología» se formó en la relación dinámica que tuvo el profeta, por una parte, con el Dios para quien sirvió de mensajero y, por otra, con los ciudadanos de Jerusalén según iban enfrentando las condiciones geopolíticas y religiosas de Jerusalén poco antes de que fuera destruida la ciudad. Aunque los pronunciamientos e implicaciones de la predicación de Jeremías se orientan en innumerables direcciones, varios temas diferentes ofrecen una perspectiva de la enseñanza de Jeremías.

El Dios de Jeremías

En un período inicial de la erudición crítica, a menudo se describía a los profetas como los innovadores creativos de la teología de Israel. Pero esta idea hubiera resultado muy ajena a Jeremías. Éste no presenta ninguna «idea nueva» acerca de Dios; muy al contrario, proclama a Yahvé a la nación en una forma muy parecida a como lo hicieron otros profetas que lo precedieron. Jeremías implora a la nación que «pregunten por los senderos antiguos, pregunten por el buen camino, y no se aparten de él» (6:16). El profeta se veía a sí mismo como alguien que llamaba a la nación a ser fiel en su antiguo pacto con Dios. Yahvé era el Dios vivo, la fuente de agua viva (2:13).

Para Jeremías, Yahvé era el soberano absoluto del mundo. Era el creador del

universo, pero quien también podía retirar su mano de la creación para permitir que regresara al caos original al ejecutar su juicio sobre el mundo (4:23-26; 18:1-11). El Señor tenía poder absoluto sobre su creación y sobre todo lo que había en ella. Aunque Yahvé era en forma especial el Dios de Israel (2:3-4; 10:16; 17:13), tenía dominio sobre todas las naciones. Jeremías no fue enviado solo a Israel sino para ser «profeta para las naciones» (1:5), para ejercer «autoridad sobre naciones y reinos, para arrancar y derribar, para destruir y demoler, para construir y plantar» (1:10). Los extensos oráculos de Jeremías contra naciones foráneas son testimonio de la confianza del profeta en el gobierno universal de Yahvé.

Su insistencia de los pecados y maldad de Israel enfatiza la santidad de Dios. Dios era justo, y castigaría a la nación obstinada, rebelde y sin arrepentimiento, como lo exigían sus pecados. Pero junto con la santidad y justicia de Dios, Jeremías encontró que Dios era paciente, compasivo, misericordioso y sufrido (3:12; 13:14; 15:15). Si bien la compasión de Dios se vería presionada hasta el límite y su ira se descargaría sobre Jerusalén, con todo volvería a mostrar a su pueblo compasión y apoyo (12:15; 30:18; 31:20; 33:26; 42:12).

El pueblo y el pacto

Para Jeremías Israel era la nación elegida de Dios, aquellos a quienes había escogido (33:24). El profeta utiliza muchas comparaciones para describir esta condición nacional única: Israel era las «primicias» del Señor (2:3); su «vid selecta» (2:21), su amada esposa (2:2; 3:14), su «rebaño» (13:17), su «viña» (12:10), su propia herencia (12:7-9); el Señor era padre para un hijo descarriado, esposo para una esposa infiel (3:19-20).

Israel era una nación con un pacto con Dios. El profeta invitó a la nación a que regresara a los días de la era mosaica, ese tiempo primigenio cuando Israel era la esposa consagrada de Yahvé (2:2). La nación debe vivir en obediencia fiel como se le exigió en el Sinaí; debe amar a Dios con todo su corazón y alma y apartarse de ídolos, si quiere poseer la tierra (cap. 11). Las bendiciones y maldiciones del Monte Ebal y del Monte Guerizín siguen siendo relevantes para la generación de la época de Jeremías (Dt. 11:26-32; Jer. 22:9; cf. Dt. 27-28). El antiguo pacto de Dios con Israel significaba el derecho de la nación a su misericordia y apoyo (14:21), pero Israel debe cumplir la *torah* (5:4-5; 8:7).

Pero Judá en tiempo de Jeremías no era una esposa consagrada. Desde el tiempo de la conquista en adelante, se había convertido en la ramera (3:1-20). Siguió a los Baales, fue en pos de sus amantes y se convirtió en una camella en celo, en un asno salvaje que olfatea el viento movido por su deseo (3:23-24). Se negó a corregirse (2:30; 5:3; 17:23; 32:33; 35:13)) y por ello las maldiciones de las sanciones del pacto descenderían sobre la nación (Dt. 28:49-68).

En sus sermones Jeremías advierte en contra de una falsa confianza en el pacto de Dios con Israel. La elección de Sion por parte del Señor no significaba que la ciudad fuera inviolable si la nación no seguía sus mandamientos. En su famoso sermón en el templo (caps. 7, 26), Jeremías acusa a la nación de desobediencia al Decálogo; el templo no sería refugio para quienes roban, matan, caen en adulterio, dan falso testimonio y cometen idolatría; el templo no es un reducto seguro cuando lo han convertido en cueva de ladrones (7:9-11).

Tampoco debería haber una falsa confianza en el pacto de Dios con David. En Jeremías, al igual que en otros libros del Antiguo Testamento, encontramos esta paradoja de la relación entre las promesas de Dios a David y su insistencia en la obediencia. Por un lado, el pacto de Dios con David está condicionado a la obediencia (17:24-25; 21:12; 22:1-5, 20). Por otro, no se puede romper en forma irrevocable, porque Dios hará un nuevo pacto con David y sus descendientes (23:5; 30:9; 33:15-17, 21-22), un pacto tan seguro como el día y la noche (33:23-26).

La palabra de Dios en Jeremías

Jeremías fue el mensajero real de un rey celestial. El profeta estaba muy consciente de su posición en la sucesión de profetas desde Moisés (véase luego). A este respecto, sabía que la palabra de Dios estaba en su boca como Moisés había prometido a los profetas que lo seguirían (1:9; Dt. 18:18). Las palabras de Jeremías tenían la validez y poder de las palabras de Dios que Moisés había comunicado en el Monte Sinaí (Dt. 18:14-22). La palabra de Dios para Jeremías era poderosa y se cumplía (1:12; 4:28). No podía ser frenada; el profeta mismo no podía mantenerla en su interior: «Si digo: “No me acordaré más de él, ni hablaré más en su nombre”, entonces su palabra en mi interior se vuelve un fuego ardiente que me cala hasta los huesos» (20:8-9). Era avasalladora para Jeremías: «Se me parte el corazón en el pecho y se me estremecen los huesos. Por causa del SEÑOR y de sus santas palabras, hasta parezco un borracho, alguien dominado por el vino» (23:9; cf. Hch. 2:13). La palabra de Dios era el martillo que pulveriza la roca, el fuego que consume la paja (23:29). Incluso cuando Jeremías fue juzgado por traición y estuvo amenazado de muerte, su defensa solo podía ser que el Señor lo había enviado a hablar en su nombre (26:12, 16).

Sin embargo, a pesar de esta certeza y autoridad por parte de Jeremías, el pueblo seguía sin escuchar; en vez de ello, lo censuraban y reprochaban (6:10, 19; 8:9; 17:15; 20:8; 38:4). Escogieron en su lugar las palabras consoladoras y tranquilizadoras de los falsos profetas (14:13; 28:1-3). Pero los falsos profetas no habían estado presentes en el divino concilio para oír la palabra del Señor, y se presentaban como mensajeros sin haber sido enviados, proclamando los engaños de sus propias mentes (23:16-22).

Jeremías y Moisés

Más allá de la cuestión de la gran influencia de Deuteronomio en el libro de Jeremías, muchos también han comentado la forma en que el hombre Jeremías aparece en el libro como una especie de «segundo Moisés» (cf. Seitz 1989). Moisés estableció el modelo para los profetas que lo siguieron. Así como Dios había puesto sus palabras en la boca de Moisés, de modo que lo que dijera fuera en verdad la verdadera palabra de Dios, así Dios puso sus palabras en la boca de su profeta Jeremías (1:9; Dt. 18:18). Moisés había sido llamado al inicio como profeta enviado a una nación gentil (Éx. 3:10), hecho que se refleja en el propio llamamiento de Jeremías (1:4, 10). Tanto Moisés como Jeremías protestaron, alegando su incapacidad para hablar (1:6; Éx. 4:10).

Moisés fue también un intercesor profético: su deber fue no solo representar a Dios ante el pueblo, sino también representar al pueblo delante de Dios. Moisés intercedió por la nación después de la rebelión en Cades (Nm. 14:17-19; Dt. 9:23-29), ofreció su propia vida en el Sinaí (Éx. 32:31-32; Dt. 9:15-21; Sal. 106:19-23), y pidió por Miriam (Nm. 12:9-15). Jeremías también en esto siguió el ejemplo de Moisés (21:1-2; 37:3; 42:2-4), pero con un sesgo irónico: Jeremías, quien al parecer había intercedido ante Dios a lo largo de muchos años a favor de la nación, ahora recibió el mandato de no interceder ya más; el juicio irrevocable de Dios estaba a punto de caer sobre la nación, y Dios ya no seguiría escuchando sus oraciones (7:16; 11:14; 14:11-15:1). Moisés había salvado a la nación de la destrucción por medio de su oración intercesora, pero ahora a Jeremías se le ordenó que ya no siguiera ejerciendo esta responsabilidad. Moisés había en su tiempo guiado a la nación para salir de Egipto, y ahora al final Jeremías regresa a ese lugar (43:1-7). Así pues, se ha cerrado el círculo en la historia de la nación: como en la época anterior al ingreso a la tierra, ya no hay un estado, un rey, un sacerdote, un templo y ni siquiera un pueblo. Por causa de su fidelidad, Ebed Melec (38:7-12; 39:16-18) y Baruc (45:1-5), al igual que Caleb y Josué antes de ellos, se contrastan con las generaciones de las que son parte (Seitz 1989, 17-18).

Esperanza para el futuro

Cuando Jeremías compró el terreno que pertenecía a su primo (32:6-15), sus obras hablaron con tanta elocuencia como su predicación de su confianza en que los judíos regresarían a Jerusalén, y «de nuevo volverán a comprarse casas, campos y viñedos en esta tierra». Consoló a quienes estaban en cautiverio, diciéndoles que, aunque el exilio iba a ser largo y no corto, el Señor todavía tenía un mensaje de gracia: «Yo sé muy bien los planes que tengo para ustedes... planes de bienestar y no de calamidad, a fin de darles un futuro y una esperanza» (29:11). Aunque el muy conocido pasaje en 31:31-34 no se encuentra en la Septuaginta de Jeremías, muchos concuerdan en que la proclamación de un nuevo pacto por parte de Jeremías, aunque quizá no reproduce las palabras exactas del profeta, refleja su enseñanza. En lugar de la ley escrita en piedra, Dios escribiría aun su ley en los corazones.

Jeremías también expresó esperanzas mesiánicas para el futuro. Dios haría surgir «de la simiente de David... un vástago justo» (23:5-6; 33:15-16). Jeremías probablemente está tomando de Isaías estas metáforas al describir al Mesías como «retoño» (Is. 4:2; 11:1, 10); Zacarías seguiría la dirección de Jeremías (Zac. 3:8; 6:12). Jeremías parece estar haciendo un juego de palabras con el nombre de Sedequías. Cuando Nabucodonor puso a Matanías en el trono, le cambió el nombre a Sedequías, que significa «Yahvé es justo». Saber que Yahvé es justo era conocerlo en su juicio. Pero Jeremías habla de un día en que el rey de Israel será conocido por el nombre de «el SEÑOR es nuestra justicia (salvación)» (23:6; cf. 33:16). Saber que Yahvé es «nuestra salvación» es conocerlo en la gracia. El propósito de Dios para Jeremías fue no solo «arrancar y derribar, ... destruir y demoler» sino también «construir y plantar» (1:10).

Perspectiva novotestamentaria

El libro de Jeremías causó una fuerte impresión en los escritores del Nuevo Testamento. Hay cerca de cuarenta citas directas del libro en el Nuevo Testamento, la mayor parte en Apocalipsis en relación con la destrucción de Babilonia (p. ej., 50:8 en Ap. 18:4; 50:32 en Ap. 18:8; 51:49-50 en Ap. 18:24).

Jeremías fue un hombre que conoció gran dolor de corazón al ver que el juicio divino iba a caer sobre Jerusalén; en la tradición ha llegado a ser conocido como «el profeta llorón». Uno no puede sino preguntarse si Lucas no tendría en mente a Jeremías cuando escribe que Jesús lloró sobre la ciudad de Jerusalén, lamentando que la ciudad no fuera a experimentar paz, sino más bien asedio y destrucción.

Jesús, al igual que Miqueas y Jeremías antes de él, hizo anuncios intencionales acerca de la próxima destrucción de Jerusalén y del templo (7:1-15; 26:1-15; Miq. 3:9-12; pero en el juicio de Jesús por sedición, la multitud no gritó, «¡este hombre no debe ser condenado a muerte!» (26:16). Las multitudes, en el relato que hace Mateo de la entrada de Jesús al templo, lo vieron claramente como un profeta (Mt. 21:11-12, 46). La limpieza del templo que hizo Jesús se fundamenta en Jeremías (7:11; Mt. 21:13).

Winkle (1986) ha constatado una serie de fuertes paralelismos entre Mateo 23:29-24:2 y los sermones sobre el templo de Jeremías (caps. 7 y 26). (1) Dios había enviado a los profetas a Jerusalén (7:25; 26:4-6), pero el pueblo se negó a escucharlos; también Jesús envió profetas a la nación (Mt. 23:34; cf. Mt. 5:12; 10:16). (2) Jeremías advierte acerca de derramar sangre inocente en el recinto del templo (7:6), y después de su sermón del templo, su propia muerte se convierte en el punto (26:15). El Antiguo Testamento narra la muerte explícita de solo dos profetas: Zacarías (2 Cr. 24:18-22) y Urías (Jer. 26:20-23). En Mateo 23:29-37, Jesús también enseña acerca de la muerte de los profetas y el derramamiento de sangre inocente, y es su propia sangre la que se derramará en la ciudad. (3) Jeremías había advertido que no se podía abandonar el

templo como Dios había abandonado Silo (7:12, 14; 26:6). Cuando salió del recinto del templo por última vez, Jesús mismo advirtió al pueblo que su «casa» [templo/ciudad/país] quedaría desolada (Mt. 23:39-24:1). Pero en el evangelio de Mateo, el Dios que abandona el templo no es otro que Jesús mismo (Winkle 1986, 171); sale, para nunca volver.

Fue quizá el hecho de que tanto Jeremías como Jesús hicieran anuncios contra el templo y la ciudad o el hecho de que hubiera una similitud entre el «Hombre de dolores» y el profeta del corazón destrozado, Jeremías, que indujo al pueblo a asociar a Jesús con Jeremías (Mt. 16:13-14). Hubo una conspiración contra Jeremías, y se comparó a sí mismo con un cordero camino al matadero; esto se hizo realidad en Jesús (11:19; Is. 53:7; Hch. 8:32).

Esteban repetiría más tarde la denuncia de Israel por parte de Jeremías como incircuncisa de corazón y oídos (6:19; 9:26; Hch. 7:51) en un discurso que le costó la vida.

Pablo hizo suyas las lecciones de la visita de Jeremías a la casa de un alfarero como instrucción acerca de la soberanía de Dios en su llamamiento a los gentiles (Jer. 18; Ro. 9:20-24).

Cuadro 14
Material fechado en Jeremías

Las referencias siguientes en Jeremías contienen información cronológica bastante clara. Fechar el resto del material resulta más difícil.*

Josías	año 13	627 a.C.	1:1-19	llamamiento de Jeremías
Joacaz	año 1	609	22:10-12	exilio de Joacaz
Joacim	año 1(¿?)	608 (¿?)	26:1-24	destrucción del templo
	años 1-3 (¿?)	608-605 (¿?)	22:13-19	abuso de poder
	año 4	605/4	25:1-30	copa de ira
	año 4	605/4	46:1–49:33	oráculos contra Egipto y otras naciones
	años 4-5	605-603	36:1-32	quema del rollo
	año 4	605/4	45:1-5	el Señor perdona la vida de Baruc, escriba de Jeremías
	año ¿?	¿?	35:1-19	bendición para los recabitas
Joaquín	año 1	598	22:24-30	Juicio y exilio
Sedequías	año 1	597	24:1-10	Higos buenos y malos
	año 1(¿?)	597 (¿?)	49:34-39	oráculo contra Elam
	año 1	597	29:1-19	carta a los exiliados
	año 4	594	51:59-64	rollo arrojado al Éufrates
	año 9(¿?)	589	34:1-12	caída profetizada de Jerusalén; liberación de esclavos
	año 10 (¿?)	588	37:1–38:28	Sedequías recibe orden de rendirse a Nabucodonosor
	año 10 (¿?)	588	37:1–38:28	Jeremías en la cisterna; asedio de la ciudad
	año 10	588	32:1-44	compra de un terreno por parte de Jeremías
	año 10	588	33:1-26	garantías de restauración
	año 11	586	39:1–40:7	caída de Jerusalén; liberación de Jeremías
	año 11	586	52:1-30	caída de Jerusalén; recuentos de los exiliados
Guedalías como gobernador		586	40:8–41:16	nombrado y asesinado
Johanán como líder del remanente		586	42:1-22	consejo de permanecer en el país
		585	43:1-13	huída a Egipto
		585	44:1-30	último discurso a los exiliados en Egipto
		560	52:31-34	liberación por Joaquín Evil Merodac

* El TM atribuye 27:1-32 al reinado de Joacim, pero es sin duda un error. El oráculo corresponde al reinado de Sedequías (28:1; 27:3, 12). La LXX en esto no contiene una fórmula para fechar, y la nota en el TM parece ser una inserción errónea por parte de un editor posterior.

22

LAMENTACIONES

La devastación física, psicológica y espiritual de Jerusalén en el 587 a.C. fue horrorosa. Las dimensiones de la destrucción se describen en 2 Reyes 25:1-21: los muros de la ciudad derribados, el palacio y grandes casas quemados, pero quizá lo más extenuante de todo, el templo incendiado y sus metales preciosos tomados como botín. Además, los funcionarios babilónicos condujeron a todos los habitantes, menos los más pobres, al exilio.

El relato del exilio capta bien el evento, pero es el libro poético de Lamentaciones que consigna la total desesperación que se sintió en estos momentos tan importantes. Este libro expresa la emoción que siguió al descubrimiento de que el poder detrás de la carnicería no fue la máquina babilónica de guerra; fue Dios mismo.

Bibliografía

Comentarios

R. **Davidson,** *Jeremiah (vol 2) and Lamentations* (DSB; Westminster, 1985); A. **Dearman,** *Jeremiah/Lamentations* (NTVAC; Zondervan, 2002); F. W. **Dobbs-Allsopp,** *Lamentations* (Interp; Westminster John Knox, 2002); E. **Gerstenberger,** *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL; Eerdmans, 2002); R. K. **Harrison,** *Jeremiah and Lamentations* (TOTC; InterVarsity, 1973); D. R. **Hillers,** *Lamentations* (AB; Doubleday, 1972); R. **Martin Achard** y S. P. **Re'emi.** *Amos and Lamentations* (ITC; Eerdmans, 1984); I. **Provan,** *Lamentations* (NCB; Eerdmans, 1991).

Monografías y artículos

B. **Albrektson,** *Studies in the Text and Theology of Lamentations* (Lund: Gleerup, 1963); H. M. **Barstad,** *The Myth of the Empty Land* (Oslo: Aschehoug AS, 1996); D. L. **Bock,** ed., *Show Them No Mercy: 4 Views on God and Canaanite Genocide* (Zondervan, 2002); J. **Bright,** *A History of Israel*, 2a. ed. (Westminster, 1972); M. E. **Cohen,** *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, 2 vols. (DCL Press, 1988); F. W.

Dobbs-Allsopp, *Weep O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (PBI, 1993); P. W. **Ferris** Jr., *The Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East* (Scholars, 1992); W. R. **Garr,** «The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax, and Style», *ZAW* 95 (1983): 54-75; R. **Gordis,** «The Conclusion of the Book of Lamentations (5:22), *JBL* 93 (1974): 289-93; N. K. **Gottwald,** *Studies in the Book of Lamentations* (SCM, 1954); D. **Grossberg,** *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry* (Scholars, 1989); H. **Gunkel,** «Klagelieder Jeremiae», en H. Gunkel y L. Zscharnack (eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. 3, 2a. ed. (Tubingen, 1929, cois. 1049-52); W. C. **Gwaltney** Jr., «The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature», *Scripture in Context II,* ed. W. W. Hallo, J. C. Moyer, and L. G. Perdue (Eisenbrauns, 1983); W. C. **Kaiser** Jr., *A Biblical Approach to Personal Suffering* (Moody, 1982); S. N. **Kramer,** «Lamentations Over the Destruction of Summer and Ur», *en Ancient Near Eastern Texts,* ed. J. Pritchard; ídem. «Lamentation over the Destruction of Ur», *en Ancient Near Eastern Texts,* ed. J. Pritchard; ídem. «Sumerian Literature and the Bible», *AnBib* 12 (Studia Biblica et Orientaba 3 [1959]: 198-225; ídem. «Lamentations over the Destruction of Nippur: A Preliminary Report», *Eretz Israel* 9 (1969): 85-115; J. **Krasovek,** «The Structure of Hope in the Book of Lamentations», *VT* 57 (1992): 223-33; R. **Kutscher,** *Oh, Angry Sea* (a-ab-ba hu-luh-ha): *The History of the Sumerian Congregational Lament* (New Haven: Yale University Press, 1975); W. F. **Lanahan,** «The Speaking Voice in the Book of Lamentations», *JBL* 93 (1974): 41-49; T. **Longman** III, «Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical», *WTJ* 48 (1985): 46-67; T. **Longman** III y D. **Reid,** *God is a Warrior* (Zondervan, 1995); T. F. **McDaniel,** «Alleged Sumerian Influence on Lamentations», *VT* 18 (1968): 198-209; A. **Mintz,** «The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe», *Prooftexts* 2 (1982): 1-17; M. S. **Moore,** «Human Suffering in Lamentations», *RB* 90 (1983): 534-55; I. **Provan,** V. P. **Long** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); W. H. **Shea,** «The Qinah Structure of the Book of Lamentations», *Bib* 60 (1979): 103-7.

Antecedentes históricos

Autor y fecha

Al igual que muchos otros libros bíblicos, Lamentaciones es una obra anónima. También al igual que muchos otros libros bíblicos, la tradición ha dado el nombre del

autor que falta, en el caso de este libro, Jeremías.

Esta tradición no es ciertamente imposible, pero tampoco es segura. Además, no vale la pena discutirla, ya que el texto no insiste en ello y su interpretación no depende de la misma (Provan 1992, 7-11).

La tradición textual hebrea ni siquiera sugiere una conexión entre Jeremías y Lamentaciones, ya que el libro se encuentra en la tercera parte del canon, los escritos (*Ketubim*) y no con Jeremías en la segunda, los profetas (*Nebi'im).* El orden varía algo dentro de los escritos, pero se suele incluir con los otros Megilloth, libros que están asociados con festivales judíos específicos, en este caso el Noveno de Ab.

El Antiguo Testamento griego, sin embargo, establece una conexión obvia entre Lamentaciones y Jeremías en dos formas: (1) sitúa a Lamentaciones inmediatamente después de Jeremías y antes de Ezequiel, y (2) agrega las palabras siguientes al comienzo del libro: «Y sucedió que Jeremías se sentó a llorar y compuso este lamento sobre Jerusalén y dijo...» (Hillers 1972, 11). El Tárgum, la Peshita, el Talmud babilónico y la Vulgata siguen todos ellos la tradición griega.

Quienes se apartan de que el autor del libro sea Jeremías se muestran a veces abiertos a aceptar una autoría múltiple. H. von der Hardt, quien fue el primero en apartarse de la tradición en 1712, arguyó, con bastante humor, que los cinco capítulos los escribieron Daniel, Sadrac, Mesac, Abednego y el rey Joacim respectivamente (véase Kaiser 1982, 24). Aunque basado en parte en el hecho de que los cinco capítulos pueden leerse como cinco elegías separadas, la autoría múltiple es una hipótesis innecesaria.

Aparte de la identidad específica del autor, hay una amplia concordancia en cuanto al punto de la fecha relativa del libro (el escepticismo de Provan [1992, 24] es una excepción). Debido a la vivida descripción y a la sincera emoción expresada en el libro, pocos datarían la composición en más de setenta y cinco años después de la destrucción de Jerusalén. La mayoría data Lamentaciones mucho antes, pero una escuela de pensamiento propone que el género está relacionado con la reconstrucción de templos (véase luego), y la reconstrucción del templo de Sion ocurrió alrededor del 520-515 a.C.

Período histórico

El libro fue escrito en reacción a la destrucción de Jerusalén de manos de los babilonios en el 587 a.C. Así pues, es una composición del período exílico (véase en Provan, Long y Longman 2003, 278-86 una descripción de este período).

Según la perspectiva de los historiadores y profetas bíblicos, el exilio fue la culminación de una larga lucha que enfrentó al pueblo de Israel y de Judá contra su Dios. Dios les había advertido mucho antes por medio de Moisés que su presencia en el país dependía de su obediencia a la relación de pacto que había establecido con ellos

en el Sinaí (Dt. 28:15-68). Sin embargo, siguió siéndoles fiel a lo largo de muchos años de rebelión y pecado, enviando a profeta tras profeta para conminarlos a que regresaran a una relación sincera y vital con él.

La espiral final comenzó con la muerte de Josías en el 609. Josías y sus seguidores habían tratado de revertir la marea de apostasía religiosa con la institución de reformas en la sociedad y el culto (2 R. 22:1-23:30). Su reinado experimentó un alivio momentáneo en cuanto a dominación foránea, pero cuando murió en el campo de batalla, Judá se convirtió en un peón en el juego de poder entre las grandes superpotencias de la época: Egipto y Babilonia.

El hijo de Josías, Joacaz pasó a ocupar el trono. Aunque era probablemente un hijo más joven (Bright, 324), sucedió a su padre con la expectativa de que continuaría con la política anti-egipcia, pro-babilónica de su padre. Debido a esa posición política, cuando Necao, el faraón egipcio, fue rechazado por Babilonia, trató de consolidar su base de poder en el Levante mediante la deportación de Joacaz y la subida al trono de Eliaquim, a quien le puso el nombre de Joacim. Éste fue vasallo de Egipto y son notorios sus conflictos con Jeremías (Jer. 1:3; 24:1; 27:1, 20; 37:1; 52:2).

En el 605 a.C., Nabucodonosor, el general babilonio, aplastó a los egipcios en Carquemis y luego los persiguió hasta su propio territorio. Ahora toda Siria y Palestina se encontraban listos para la cosecha. Después de una demora momentánea debida a la muerte de Nabopolasar, rey de Babilonia, el ahora rey Nabucodonosor regresó a Judá en el 604 e hizo de Joacim su vasallo (2 R. 24:1). Sin embargo, en cuanto se presentó la oportunidad, Joacim regresó de nuevo a Egipto, y esto condujo a la incursión babilónica del 598.

Joacim ya no estaba para enfrentarse a Nabucodonosor, porque ya había fallecido. El texto bíblico no ofrece indicios de la causa de su muerte (aunque se especula que fue asesinado), pero condujo a la coronación de su hijo Joaquín, quien tuvo la poco envidiable tarea de esperar el ataque violento del ejército babilónico. Joaquín, de solo dieciocho años en ese entonces, se rindió sin mucho esperar. Fue llevado a Babilonia, y en el trono fue colocado un miembro notoriamente pro-babilónico de la familia real, Matanías (al que se le dio el nombre de Sedequías).

Sedequías cometió el fatal error de rebelarse contra Babilonia (2 R 24:20b), y esto condujo a la destrucción final de Jerusalén en el año 587/6. Lamentaciones se escribió en reacción a la devastación física de la ciudad y expresa la angustia psicológica y espiritual por el abandono de Dios de su pueblo y hostilidad hacia ellos.

Análisis literario

Género

Hermann Gunkel inició el análisis moderno del género de Lamentaciones

llegando a la conclusión de que era un *Mischgattung*, una combinación de varias clases diferentes de literatura. Arguyó que los capítulos 1, 2 y 4 eran cánticos funerarios, el capítulo 3 un lamento individual y el capítulo 5 un lamento comunitario.

Estudios recientes se han inclinado a ver el libro de una manera más integral, posición bien representada en los amplios estudios de Grossberg (1989) acerca de los rasgos literarios que no solo crean variedad dentro del poema, sino que lo unifican. La conclusión típica, que expresa Ferris, es que Lamentaciones debe clasificarse como un lamento comunitario, similar a los que se encuentran en el Salterio. Define el lamento comunitario como

> Una composición cuyo contenido verbal indica que fue hecha para que la utilizara una comunidad o fuera utilizada en nombre de ella, para expresar queja, pesar y dolor por alguna calamidad que se considere física o cultural, la cual le había sobrevenido o estaba a punto de sobrevenirle y para pedir a Dios liberación. (Ferris 1992, 10).

El tono, el contenido y la estructura de la obra sustentan todos ellos su identificación como lamento corporativo. De hecho, los diversos títulos que se dan al libro indican una conciencia de su propio género. En la antigüedad se referían al libro por medio de su palabra inicial: *'eka* («¿cómo?»). Los rabinos se referían al libro como *qinot*; el Antiguo Testamento griego le dio el nombre de *Threni*, y la Vulgata se refirió al mismo como *Lamenta*, todos ellos significando lamentaciones, e influenciando el título del libro en las traducciones españolas.

La cuestión de si el poema es corporativo en su totalidad se ha debatido mucho, sobre todo a la luz de 3:1-21. Esta unidad comienza «Yo soy aquel que ha sufrido la aflicción...» y a menudo se entiende como la expresión de una persona individual. Se ha dedicado mucho esfuerzo a identificar al que habla. Una muestra de las sugerencias incluye a Joacim, un soldado derrotado (Lanahan 1974, 45), y Jeremías mismo. Más verosímil es la interpretación de que quien habla es Jerusalén personificada, pero incluso si es una persona individual, lo que hace es expresar el sufrimiento y dolor de toda la comunidad. Así pues, aunque hay una variedad de expresión, el libro como un todo sigue identificándose de manera correcta como un lamento corporativo.

Ferris (1992) con razón asocia el libro de Lamentaciones con los lamentos comunitarios en el Salterio. Identifica veinte ejemplos en los Salmos, algunos de los cuales se podrían discutir, pero son especialmente relevantes los cinco que expresan la desesperación del pueblo después de la derrota en la batalla (Sals. 44, 60, 74, 79 y 80).

El contenido del libro de Lamentaciones deja claro que es la derrota en la batalla la que induce a la composición del poema. Resulta interesante que, aunque queda poca duda en cuanto a la asociación con la devastación del 587 a.C., el evento histórico

preciso no se menciona en forma explícita. Esta ausencia de especificidad histórica armoniza con la naturaleza de la clase de poesía que también se encuentra en el Salterio (véase la «Introducción» y el «Trasfondo histórico» en el cap. 16). Sin embargo, el marco de Lamentaciones es la derrota en tiempo de guerra.

Ferris en forma perspicaz habla de todavía otro marco vital, que quizá debería describirse como textual o conceptual[38], en la oración de Salomón en la época de la dedicación del templo en 1 Reyes 8. Entre una serie de calamidades nacionales que menciona, calamidades que dan pie a oraciones corporativas, menciona de manera específica la derrota en batallas (8:33-34). Salomón imagina a Israel que se vuelve hacia Dios cuando experimenta derrota militar. El libro de Lamentaciones es precisamente una de estas oraciones.

Otros estudiosos han propuesto que el marco puede especificarse de manera más precisa que simplemente siguiendo una derrota en batalla. Por analogía con lamentos mesopotámicos, creen que el libro fue compuesto con ocasión de la reconstrucción del templo. Sin embargo, se ha cuestionado la analogía entre el libro bíblico y el género mesopotámico, y a ello nos vamos a referir ahora.

Lamentos mesopotámicos

El género lamento no es exclusivo de Israel. Es de vital importancia que en el libro de Lamentaciones aparezcan los seis lamentos de la ciudad, escritos en el dialecto *emesal*[39] del sumerio, cinco de los seis que se compusieron dentro del siglo que siguió a la derrota del III Imperio de Ur (2004 a.C.):

1. El lamento por la destrucción de Sumer y Ur (ANET, 455-63).
2. El lamento por la destrucción de Ur (ANET, 611-19).
3. El lamento por la destrucción de Eridu.
4. El lamento por la destrucción de Nipur
5. El lamento por la destrucción de Uruk
6. El lamento por Ekimar

Estas seis composiciones literarias se lamentan por la derrota militar de ciudades, atribuyendo las acciones de ejércitos atacantes a una causa divina y comparten muchos otros temas con el libro bíblico de Lamentaciones (Gwaltney 1983, 205-11). S. N. Kramer (1959 y 1969) popularizó la comparación, defendiendo el punto de vista de que el libro bíblico se vio influido por los precursores sumerios. Su punto de vista, compartido en parte por C. J. Gadd, H. J. Kraus y otros, lo objetó McDaniel (1968), quien llamó la atención sobre el gran lapso de tiempo y el abismo cultural entre los textos sumerio y bíblico.

En tiempos recientes Gwaltney (1983), cuyo punto de vista acepta Hillers, ha

tratado de defender el punto de vista antiguo de Kramer citando la continuidad del género de lamento en Mesopotamia bajo la forma de las lamentaciones *balag* y *ersemma*, escritas en acadio del período babilónico antiguo hasta el primer milenio (véase Kutscher 1975). Para Gwaltney, esto eliminaba la objeción de distancia cronológica y cultural y le permitía poner de relieve los temas y estructuras comunes de los géneros mesopotámico y bíblico.

Ferris ha analizado los argumentos de Gwaltney y ha evaluado la fortaleza de su propuesta de que la tradición de lamento sumero-acadio influyó en el libro de Lamentaciones. Su conclusión es que Gwaltney tendió a exagerar las conexiones y que la mejor solución para las similitudes y diferencias se puede encontrar en una tradición cultural y literaria común (Ferris 1992, 174-75, citando a Mowinckel).

La vaga conexión entre el género sumero-acadio y el bíblico hace dudosa la hipótesis de que el libro de Lamentaciones se escribió en la época de la re-dedicación del templo. Es mucho más probable el punto de vista de que se compuso mucho más cerca del tiempo de la destrucción, cuando el dolor y sufrimiento del evento todavía estaban muy frescos.

Estructura

Por un lado, el libro se divide en forma clara en cinco unidades relacionadas entre sí con los cinco capítulos del libro. Por otro, la estructura del libro es compleja y a varios niveles, cuya descripción solo se ofrecerá en este libro de una manera preliminar. Podemos comenzar recordando las conclusiones de Grossberg, de que el libro demuestra fuerzas literarias que contribuyen a una lectura unificada (centrípeta) al igual que las que llaman nuestra atención a las partes individuales (centrífuga). O, en las palabras de Gottwald: «como una gran catedral, su unidad se subdivide en innumerables formas placenteras, nunca distrayendo sino siempre contribuyendo a la impresión total» (1954, 23). Destaca entre lo segundo el empleo de una pauta acróstica en el libro.

Los cuatro primeros capítulos son acrósticos individuales, completos, aunque difieren en su detalle. Los capítulos 1 y 2 son acrósticos de tres líneas, es decir, la primera letra de la estrofa de tres líneas comienza con la letra pertinente. El capítulo 3 también contiene estrofas de tres líneas, pero en este caso las tres comienzan con la letra pertinente (parecido a las estrofas del Salmo 119). Lamentaciones 4 tiene estrofas de dos líneas, más en armonía con el estilo de los capítulos 1 y 2[40]. Lo más interesante es el capítulo 5, que no es para nada acróstico, pero con todo insinúa la estructura acróstica al tener veintidós líneas.

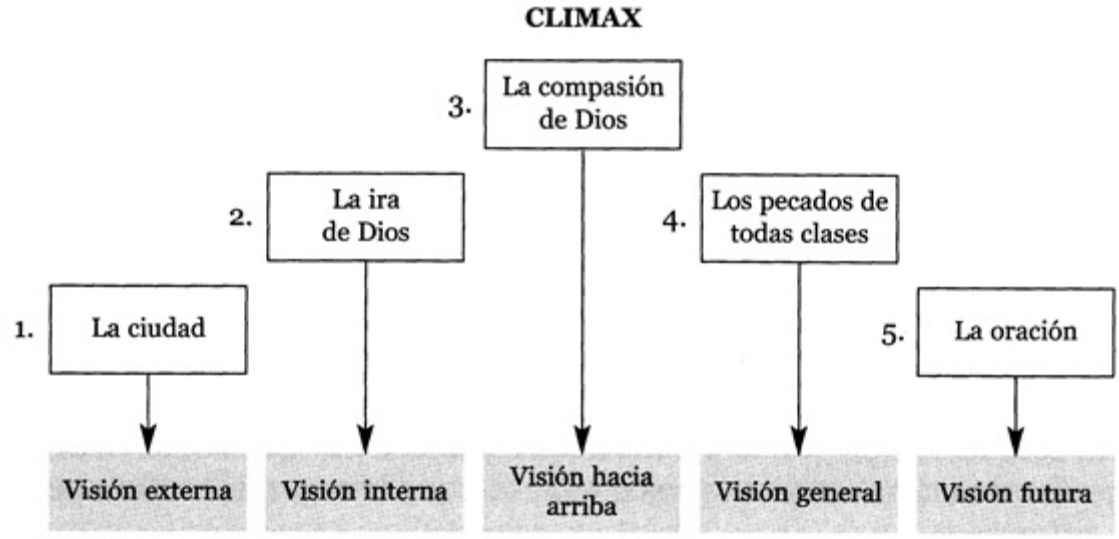
El propósito de estos acrósticos no resulta para nada claro. Las conjeturas van desde que son el recurso mnemónico hasta que dan un sentido de totalidad al tema del poema, en el caso de Lamentaciones, que es una especie de manual de «la A a la Z»

del sufrimiento (Ferris 1992, 102-3, citando a de Wette). Desde un punto de vista literario, lo que es notable es que, aunque el autor se sometió a lo que es en realidad una autodisciplina poética más bien rígida, esto no minimiza la espontaneidad de la expresión emocional del poema.

Y es la expresión emocional del libro que permite la presencia de uno de los elementos más interesantes en la estructura del libro. W. Kaiser describe de manera útil la forma en que el libro alcance un punto culminante de esperanza a mitad del capítulo tercero, solo para ir descendiendo de nuevo hacia lo más hondo de la desesperación (como lo describe de manera visual en la figura 3 [1982, 24]).

El capítulo tercero contiene las declaraciones más explícitas de esperanza en medio de la destrucción. Sin embargo, el poeta no llega al final en un estado de tranquilidad, sino que desciende una vez más a la pelea. Concluye los dos últimos capítulos con el clamor quejumbroso de 5:19-22:

Figura 3
Estructura literaria de Lamentaciones



Pero tú, SEÑOR, reinas por siempre;
tu trono permanece eternamente.
¿Por qué siempre nos olvidas?
¿Por qué nos abandonas tanto tiempo?
Permítenos volver a ti, SEÑOR, y volveremos;
devuélvenos la gloria de antaño.

La verdad es que nos has rechazado
Y te has excedido en tu enojo contra nosotros.

Al final del poema tenemos la esperanza, no el hecho, de la reconciliación. Gordis (1974, 292-93) arguye que la última línea poética debería traducirse:

Aunque nos habías rechazado en gran manera
y estabas muy enojado con nosotros.

Si bien esto puede hacer más confiada la súplica de restauración, el libro, sin embargo, concluye mirando hacia el futuro, hacia una incierta intervención divina.

Estilo

El estilo poético de Lamentaciones tiene muchas facetas. En este capítulo solo podemos ocuparnos de las tres características representativas (véase también antes acerca de la forma acróstica): *qinah,* personificación y «el ministerio del lenguaje».

Qinah. Antes, dimos poca importancia a la presencia de métrica en la poesía hebrea. Se ha asociado con Lamentaciones y con otra literatura de lamentos una clase especial de metro que recibe la etiqueta de *qinah.* La característica principal de este metro es que la segunda de dos líneas paralelas es siempre más corta que la primera. Se suele describir como un metro 3:2, en contraposición a la forma 3:3 más equilibrada. El metro en desequilibrio a menudo se ha descrito como un «ritmo que cojea», supuestamente adecuado para los dolientes que van siguiendo a duras penas un cortejo fúnebre.

Garr (1983) ha estudiado la sintaxis de esta forma poética y ha llegado a la conclusión de que la primera línea paralela no difiere del orden regular de las palabras en prosa, en tanto que la segunda se guía por la primera.

Cabe poca duda de que la poesía de endechas y lamentos a menudo tiene esta característica de una primera línea paralela larga y una segunda más corta, pero resulta dudoso que en este caso se trate de métrica y no de una especie de ritmo constante. Asimismo, el hecho de que esta forma también se encuentre en poesía no de lamento (Hillers 1992, 18) debilita la estrecha relación que se ha establecido entre la *qinah* y el lamento.

Personificación. Como lo señala Mintz (1982, 1-2), el lenguaje a menudo resulta inadecuado para expresar un sufrimiento profundo. Sin embargo, una estrategia importante para superar esta debilidad «fue transferir a un colectivo los atributos de la experiencia individual y ver a la nación como un todo en el aspecto de una sola

persona; dicho simplemente: personificación. La nación se representa como una mujer abandonada o, en un caso más complejo, como un hombre perseguido». Lo primero ocurre desde el comienzo del poema:

> ¡Ay, cuán desolada se encuentra
> la que fue ciudad populosa!
> ¡Tiene apariencia de viuda
> la que fue grande entre las naciones!
> ¡Hoy es esclava de las provincias
> La que fue gran señora entre ellas!
> Amargas lágrimas derrama por las noches;
> Corre el llanto por sus mejillas.
> No hay entre sus amantes
> Uno solo que la consuele.
> Todos sus amigos la traicionaron;
> Se volvieron sus enemigos. (1:1-2)

Lo segundo no aparece sino en el capítulo 3. Como se mencionó antes, ha habido innumerables intentos de identificar esta figura masculina con una persona concreta. Esta búsqueda resulta infructuosa e innecesaria; el paciente sin nombre representa el todo colectivo:

> Yo soy aquel que ha sufrido la aflicción
> Bajo la vara de su ira.
> Me ha hecho andar en las tinieblas;
> Me ha apartado de la luz.
> Una y otra vez, y a todas horas,
> Su mano se ha vuelto contra mí. (3:1)

Estas dos figuras literarias hacen que resulte gráfico y vivido el sufrimiento de los sobrevivientes de Judá al enfrentarse a los años posteriores a la destrucción de Jerusalén.

En un estudio creativo, Lanahan (1974) ha ampliado nuestra comprensión del empleo de la personificación en Lamentaciones al identificar a cinco personajes, incluyendo a los dos que acabamos de describir. Los cinco hablan en las siguientes partes del libro:

1. Ciudad de Jerusalén (como una mujer; 1:9c, 11c-22; 2:20-22).
2. Un relator objetivo (1:1-11b [excepto 9c], 15, 17; 2:1-19).

3. Un doliente en primera persona (cap. 3; Lanahan lo llama «un soldado»)
4. El burgués (cap. 4)
5. Voces corales de Jerusalén (cap. 5)

El efecto de este empleo de la personificación lo capta Ferris: «Por medio de varios personajes, el pueblo del pacto parece hablar entre sí de los problemas al ir recordando su gloria pasada a la luz de su dolor actual» (1992, 136).

«El ministerio del lenguaje». La frase proviene de Mintz (182, 7) y se refiere al empleo de lenguaje en Lamentaciones que va más allá de la descripción de la destrucción. El propósito del autor de Lamentaciones no es tan solo el del analista sino también el del sanador. El lenguaje es inadecuado, pero por medio del empleo de «metáforas inadecuadas» el poeta puede comunicar con Dios cuan increíblemente sorprendente y devastadora es la destrucción de Jerusalén, y de este modo puede suplicar a Dios que intervenga.

Mensaje teológico

En un sentido, el libro de Lamentaciones se enfrenta a la cuestión del sufrimiento corporativo de la misma forma que Job se debate con el tema del sufrimiento individual. Como se puede deducir de lo dicho antes, el propósito teológico de Lamentaciones es reconocer el juicio de Dios contra Jerusalén y que interceda por su pueblo y lo restaure (véase la conclusión del libro).

En las últimas décadas ha surgido un animado debate en cuanto a las tradiciones teológicas que impulsan al libro. Gottwald (1954) comenzó la discusión cuando propuso que el mensaje teológico del libro puede encontrarse en el contraste entre la versión deuteronómica de la fe y la realidad histórica representada en la destrucción de Jerusalén. Deuteronomio promete bendiciones, seguridad y prosperidad al pueblo de Dios, pero el pueblo vive la presencia de Dios como enemigo (Lm. 2:4).

Albrektson (1963), sin embargo, tiene sin duda razón cuando afirma que la de Gottwald es una comprensión fácil de la teología deuteronómica. En ninguna parte el Deuteronomio promete a Israel una bendición incondicional. Cuando Israel peca, serán maldecidos, y Lamentaciones reconoce que la acción de Dios contra ellos es el resultado de su pecado (Krasovek 1992, 223). En el lugar de la teología deuteronómica, Albrektson simplemente coloca la teología de Sion. Cuando la invulnerable Sion cayó, lo mismo ocurrió con la fe del pueblo. De hecho, muchas tradiciones teológicas intervienen en el libro de Lamentaciones y todas ellas tienen continuidad con el empleo que se hace de ellas en otras partes de la Biblia. Dos tradiciones interrelacionadas que son especialmente dignas de notarse pero que se

mencionan pocas veces en elaboraciones del mensaje teológico del libro son los temas del pacto y del Guerrero Divino (Longman y Reid 1995» Gundry 2003).

El pacto quizá sea un término más amplio para aquello a lo que Gottwald se refiere como tradiciones deuteronómicas, pero el punto es que la destrucción de Jerusalén no ocurre a pesar del pacto del Deuteronomio sino debido al mismo:

> Pero debes saber que si no obedeces al SEÑOR tu Dios ni cumples fielmente todos sus mandamientos y preceptos que hoy te ordeno, ... el SEÑOR levantará contra ti una nación muy lejana, cuyo idioma no podrás entender; vendrá de los confines de la tierra como un águila. Esta nación tendrá un aspecto feroz y no respetará a los viejos ni se compadecerá de los jóvenes. (Dt. 28:15, 49-50).

Detrás de este juicio, que se debe al pecado del pueblo, está Dios mismo. No son los babilonios, pero Dios mismo los destruirá, de manera específica, Dios el Guerrero. Normalmente, claro está, Dios luchó a favor de su pueblo obediente, pero en tiempos de juicio luchó contra ellos, tal como vemos en Lm. 2:4-5 (cf. Jos. 7; 1 S. 4):

> Como enemigo tensó el arco;
> lista estaba su mano derecha.
> Como enemigo eliminó
> a nuestros seres queridos.
> Como fuego, derramó su ira
> sobre las tiendas de la bella Sion.
> El Señor se porta como un enemigo: ha destruido a Israel.
> Ha destruido todos sus palacios
> y derribado sus baluartes.
> Ha multiplicado el luto y los lamentos
> por la bella Judá.

Pero el mensaje teológico de Lamentaciones no es puramente negativo. Hay también esperanza, pero tiene importancia mínima en el libro. En el corazón del libro (3:22-33) el poeta expresa su seguridad de que Dios no abandona a quienes acuden a él en busca de ayuda. Aunque Israel ha pecado en el pasado (1:8, 14, 18; 2:14; 4:13), recurren a Dios en busca de ayuda, esperando que perdone y restaure. Su compasión es mayor que su ira (3:31-33; Krasovek 1992).

Perspectiva novotestamentaria

Lamentaciones señala a Dios como el enemigo. Ha hecho la guerra contra su pueblo a causa de su pecado. La nota de esperanza que se expresa en el libro encuentra

cumplimiento parcial en la vuelta al país después del decreto de Ciro. Sin embargo, aunque el pueblo regresa al país, no goza de independencia política. Aunque se reconstruye el templo, no refleja su gloria pasada. El pueblo queda esperando más.

Los profetas de los períodos exílico y post-exílico miran hacia el futuro y tienen una visión de la futura incursión de Dios el Guerrero en la historia para luchar a favor de su pueblo (Dn. 7 y Zac. 14). El Nuevo Testamento identifica a Jesucristo como el Guerrero Divino que derrota las fuerzas del mal en la cruz (Col. 2:13-15) y como el que vendrá de nuevo en el futuro para la batalla final contra todos los enemigos humanos y espirituales de Dios (Ap. 19:11ss.). Jesucristo es el Guerrero Divino que lucha a favor de su pueblo contra el más poderoso de los enemigos, Satanás.

Aunque antes comparamos los libros de Job y Lamentaciones, hay una diferencia importante. En Job, el sufrimiento de una persona no lo causó su propio pecado. Por el contrario, el sufrimiento corporativo de Lamentaciones fue el resultado directo de la culpa en la que la nación había incurrido a lo largo de los siglos. Sin embargo, así como el sufrimiento de Job anticipó el sufrimiento del paciente verdaderamente inocente, así el sufrimiento de Israel en la época del exilio también anticipa a Cristo colgado de la cruz. En este caso, sin embargo, el pecado no es suyo; es nuestro. La iglesia ha reconocido la analogía, como lo atestigua la práctica de la Iglesia Católica de leer el libro durante la última parte de la Semana Santa (Gottwald 1954, 112).

23

EZEQUIEL

Ezequiel era hijo de un sacerdote. Desde que fue llamado a su oficio profético cuando tenía treinta años, durante el quinto año del exilio de Joacim, rey de Judá (592 a.C., 1:1-2)[41], el profeta debe haber nacido alrededor del 623-622. Su ministerio continuó por al menos veintidós años, hasta la época del último oráculo fechado en el libro en el año vigésimo séptimo del exilio de Joacim (571, 29:17). Su pertenencia a una familia sacerdotal se pone de manifiesto a lo largo del libro en la preocupación de Ezequiel por el templo y sus rituales.

Un hombre elegible solía comenzar su servicio en el templo cuando llegaba a los treinta años de edad (Nm. 4:3). Sin embargo, Ezequiel no pudo cumplir con su llamamiento como sacerdote mientras vivía en el exilio lejos de Jerusalén. En vez de ello, en el año en que Ezequiel hubiera comenzado su función sacerdotal, Dios lo llamó a servir como profeta. En su primera visión Ezequiel vio a Dios cabalgando en su carro de batalla; fue un augurio de mal agüero, porque Dios pronto abandonaría a Jerusalén (10:1-2, 18-22). En vez de defender a la ciudad, Dios decretaría, planificaría y vigilaría su destrucción.

Los exiliados entre quienes vivía Ezequiel habían pertenecido a las clases altas de la sociedad de Judá. Era un grupo privilegiado que no había oído a menudo advertencias proféticas en el pasado (2:3-8). Esperaban que el exilio durara poco y poder regresar pronto a sus puestos de riqueza y privilegio. Fueron hostiles al mensaje de Ezequiel y descartaron sus palabras como cháchara intrascendente (20:49; 33:30-32). Pero Dios pronto se reivindicaría a sí mismo y a su profeta (33:33). El exilio no sería breve y la ciudad no sería perdonada.

Bibliografía

Comentarios

L. C. **Allen,** *Ezequiel 20-48* (Word, 1990); J. **Blenkinsopp,** *Ezekiel* (Interp: Westminster John Knox, 1990); D. **Block,** *Ezekiel 1-24* (NICOT; Eerdmans, 1997); ídem, *Ezekiel 25-28* (NICOT; Eerdmans, 1998); W. H. **Brownlee,** *Ezekiel 1-19* (WBC 28; Word, 1986); P. C. **Craigie,** *Ezekiel* (DSB; Westminster, 1983); I. **Duguid,** *Ezekiel* (NIVAC; Zondervan, 1999); W.

Eichrodt, *Ezekiel* (OTL; Westminster, 1970); P. **Fairbairn,** *An Expansión of Ezekiel* (T. & T Clark, 1851; reimpreso Grand Rapids: Sovereign Grace, 1971); D. E. **Gowan,** *Ezekiel* (KPG; John Knox, 1985); M. **Greenberg,** *Ezekiel 1-20* (AB 22; Doubleday, 1983); R. M**. Hals,** *Ezequiel* (FOTL; Eerdmans, 1989); J. B. **Taylor,** *Ezekiel* (TOTC; InterVarsity, 1969); J. W. **Wevers,** *Ezekiel* (NCB; Eerdmans, 1969); W. **Zimmerli,** *Ezekiel*, 2 vols. (Hermeneia; Fortress, 1979, 1983).

Monografías y artículos

R. **Abba,** «Priests and Levites in Ezequiel», *VT* 8 (1978): 1-9; P. **Ackryod,** *Exile and Restoration* (OTI; Westminster, 1968); M. C. **Astour,** «Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthaean Legend of Naram Sin», *JBL* 95 (1976): 567-79; E. C. **Broome,** «Ezekiel Abnormal Personality», *JBL* 65 (1946): 277-92; W. H. **Brownlee,** «"Son of Man Set Your Face", Ezekiel the Refugee Prophet», *HUCA* 54 (1983): 83-110; K. W. **Carley,** *Ezekiel Among the Prophets* (SBT, 2a serie, 31; Allenson, 1974); R. B. **Dillard,** *Notes on Ezekiel in the Geneva Study Bible* (Thomas Nelson, 1995); G. R. **Driver,** «Ezekiel: Linguistic and Textual Problems», *Bib* 35 (1954): 145-59; 299-312; J. **Finegan,** «The Chronology of Ezekiel», *JBL* 69 (1950): 61-66; M. **Fishbane,** «Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel», *Interp* 38 (1984): 131-50; M. V. **Fox,** «The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones» *HUCA* 51 (1980): 1-15; D. N. **Freedman,** «The Book of Ezekiel», *Interp* 8 (1954): 446-71; B. **Gosse,** «Le recueil d'oracles contre les nations d'Ezéchiel XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel», *RB* 93-94 (1986): 535-62; M. **Greenberg,** «The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration», *Interp* 38 (1984): 181-208; ídem. «Ezekiel 17: A Holistic Interpretation», JAOS 3 (1983): 149-54; ídem. «The vision of Jerusalem in Ezekiel 8-11: A Holistic Interpretation», en *The divine Helmsman*, ed. J. Crenshaw (New York: KTAV, 1980), 143-64; B. **Halperin,** *Seeking Ezekiel: Text and Psychology* (Penn State University Press, 1993); M. **Haran,** «The Law Code of Ezekiel XL-XLVIII and Its Relation to the Priestly School», *HUCA* 50 (1979): 45-71; G. **Holscher,** *Hesekiel, der Dichter and das Buch* (BZAW 39; Giessen: Topelmann, 1924); W. A. **Irwin,** *The Problem of Ezekiel* (Chicago: University of Chicago Press, 1943); T. **Kruger,** *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180; Berlin: de Gruyter, 1988); W. S. **LaSor,** *D. A. Hubbard y F. W. Bush, Old Testament Survey* (Eerdmans, 1982); W. E. **Lemke,** «Life in the Present and Hope for the Future», *Interp* 38 (1984): 165-80; J. D. **Levenson,** *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (HSM 10; Missoula: Scholars, 1976); J. **Lust,** «Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript», *CBQ* 43

(1981): 517-33; J. G. **McConville,** «Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History», *TynB* 34 (1983): 3-31); C. A. **Newsom,** «A Maker of Metaphors - Ezekiel's Oracles Against Tyre», *Interp* 38 (1984): 151-64; S. **Niditch,** «Ezekiel 40-48 in a Visionary Context», *CBQ* 48 (1986): 208-24; J. **Pons,** «Polémique a Tel Aviv en 591 av. J.C.», *ETRel* 61 (1986): 165-75; W. R. **Roehrs,** «The Dumb Prophet», *CTM* 29 (1958): 176-86; H. H. **Rowley,** «The Book of Ezekiel in Modern Study», *BJRL* 36 (1953): 146-90; C. **Sherlock,** «Ezekiel's Dumbness», *ExpTimes* 94 (1983): 296-98; S. **Talmon** y M. **Fishbane,** «The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel», *ASTI* 10 (1976): 129-53; C. C. **Torrey,** *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (Yale University Press, 1930; reimpreso por KTAV, 1970); E. **Tov,** «Recensional Differences Between the MT and LXX of Ezekiel», *EphTL* 62 (1986): 89-101; K. **Van Nuys,** «Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezekiel)», *JBR* 21(1953): 244-51; R. R. **Wilson,** «Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel», *Interp* 38 (1984): 117-30; A. **York,** «Ezekiel I: Inaugural and Restoration Visions», *VT* 27 (1977): 82-98.

Antecedentes históricos

Ezequiel nació como un año antes de que se descubriera el libro de la ley en el templo como parte de las reformas de Josías (621 a.C. - 2 R. 22-23), y como hijo de sacerdote sin duda fue testigo de las consecuencias de la religiosidad de Josías en el apoyo real del templo y del culto a Yahvé en Judá. El profeta habría sido un jovencito en todo el período en que el poder de Asiria seguía disminuyendo. Sin duda esperaba, como adolescente, que la fortuna en declive de Asiria pudiera significar libertad en cuanto a dominación foránea para Judá. Habría conocido el recrudecimiento de mal agüero de Babilonia y Egipto al salir también de debajo del yugo asirio. Siendo apenas adolescente, habría escuchado la noticia de la muerte de Josías en Meguido al querer detener el avance del Faraón Necao (609 a.C. - 2 R. 23:29; 2 Cr. 35:20-25). Es probable que Ezequiel hubiera escuchado la predicación de Jeremías y puede haber sabido de los ministerios de Habacuc y Sofonías. Fue testigo del período de inestabilidad e incertidumbre políticas a raíz de la muerte de Josías, cuando el destino de Judá cambió con su adhesión a Egipto y luego a Babilonia.

Después de la muerte de Josías, el Faraón Necao depuso a su sucesor Joacaz después de un reinado de solo tres meses e instaló a Joacim como títere de Egipto. Cuando Egipto fue derrotado en Carquemis en el 604, Joacim ofreció lealtad a Nabucodonosor, para más delante rebelarse contra Babilonia y volver a ponerse del lado de Egipto. Joacim murió y dejó a su hijo Joaquín para que se enfrentara con la furia de una represalia babilónica. Joaquín fue destronado y llevado en cautiverio en el

597 con la casa real y los ciudadanos principales de Judá, incluyendo al propio Ezequiel. Nabucodonosor colocó en el trono a Sedequías en lugar de aquel, y aunque Sedequías estuvo al frente de Judá hasta la destrucción de Jerusalén en el 587/6, los exiliados siguieron viendo a Joaquín como a su legítimo rey. Ningún otro libro profético contiene tantos oráculos con fecha como Ezequiel, y estas fechas se incluyen en términos de los años del exilio de Joacim.

Ezequiel vivió con su esposa (24:15-27) en una comunidad de exiliados de Judá a lo largo de un gran canal de irrigación («Río Quebar», 1:1), cerca de Nipur en Mesopotamia meridional. Desde ese lugar en lo más profundo en el corazón del reino de Nabucodonosor, Ezequiel proclamó la palabra de Dios referente al surgimiento del Imperio Babilónico hasta su cénit y el correspondiente declive de su propia nación y de los pueblos aledaños. Solo después de la destrucción de Jerusalén pasó el profeta a predicar de los temas de esperanza, restauración, misericordia y gracia para Israel (Ez. 33-38).

Cuadro 15
Notas cronológicas en Ezequiel

Nuestra cronología para la segunda mitad del primer milenio a.C. es bastante sólida debido a los registros cronológicos tanto en la Biblia como en documentos extrabíblicos en una serie de lenguas del antiguo Oriente Próximo. Las observaciones astronómicas que los antiguos escribas incluyeron nos permiten correlacionar los calendarios antiguo y moderno con un elevado grado de confianza. Aunque es concebible que algunas de las fechas que siguen vayan a ser ajustadas en el futuro a la luz de más descubrimientos, los cambios no serán mayores.

Todas las fechas en Ezequiel están en función del año del exilio de Joacim, con la excepción de 1:1, que se refiere al año de la vida de Ezequiel.

Referencia	Año/Mes/Día	Calendario juliano	Evento
1:1	30/4/5	31 de jul., 593	Relato del llamamiento
1:2	5/4(¿?)/5	31 de jul., 593	Relato del llamamiento
8:1	6/6/5	17 de sep., 592	Visión de eventos en Jerusalén
20:1	7/5/10	14 de ago., 591	Ancianos llegan a averiguar
24:1	9/10/10	15 de ene., 588	Comienza asedio a Jerusalén
26:1	11/-/1	Entre abr. 587 y abr. 586	Oráculo contra Tiro
29:1	10/10/12	7 de ene., 587	Oráculo contra Egipto
29:17	27/1/1	26 de abr., 571	Egipto en lugar de Tiro
30:20	11/1/7	29 de abr., 587	Oráculo contra el Faraón
31:1	11/3/1	21 de jun., 587	Oráculo contra el Faraón
32:1	12/12/1	3 de mar., 585	Oráculo contra el Faraón
32:17	12/-/15	Entre abr., 586 y abr., 585	Oráculo contra Egipto
33:21	12/10/5	8 de ene., 585	Llega fugitivo de Jerusalén
40:1	25/1/10	28 de abr., 573	Visión de Jerusalén restaurada

Temas principales en la historia de la investigación

En las primeras generaciones de la erudición crítica se trató a Ezequiel con lo que Rowley (1953, 163) llama una cierta «amabilidad crítica». Hacia final del siglo diecinueve y comienzos del veinte, la erudición crítica siguió impresionada con el vigoroso sello de la personalidad que está presente en todo el libro. G. B. Gray en 1913 escribió: «Ningún otro libro del AT se distingue por señales tan decisivas de unidad de autoría e integridad como éste».[42] Driver en 1905 dijo: «No se plantea ninguna interrogante crítica en conexión con la autoría del libro, ya que todo el libro, de principio a fin, tiene en forma inequívoca la impronta de un sola mente».[43] J. Skinner escribió: «No solo lleva la impronta de una sola mente en su fraseología, sus imágenes y su forma de pensar, sino que está organizado con un plan tan notable y tan exhaustivo que la evidencia de diseño literario en la composición se vuelve totalmente

irresistible».[44]

Los años siguientes fueron testigos de la desaparición de este consenso. La erudición crítica se sintió incómoda ante las tensiones que observó en el libro. ¿Cómo podía Ezequiel ser un profeta con un fuerte sentido de la justicia social y también un sacerdote preocupado por los detalles meticulosos del templo y del culto? La erudición crítica tradicional había contrapuesto comúnmente las preocupaciones morales y sociales a los intereses legalistas y litúrgicos de los sacerdotes. ¿Cómo podía un contemporáneo profético de Jeremías producir una literatura tan diferente de la de ese sobrio profeta? El libro de Ezequiel está lleno de visiones y alegorías complejas; el profeta parecía avanzar de un solo paso hacia el amanecer mismo de lo apocalíptico. Pero este paso único desafiaba las nociones comunes en la erudición crítica de desarrollo unilineal para géneros literarios. ¿Cómo pudo este profeta que vivía en Babilonia tener tanto conocimiento minucioso de eventos en Jerusalén? También era causa de preocupación la conducta de Ezequiel, su *afasia*, el permanecer inmóvil por períodos prolongados, las visiones misteriosas: ¿era ésta la experiencia común de los profetas, o eran síntomas de alguna forma de enfermedad mental?

Es difícil agrupar y resumir todas las variables, pero estos temas han inducido a muchos a cuestionar la autenticidad del libro o de varias porciones del mismo. Los estudiosos han recortado lo que consideraban como agregados secundarios con el fin de descubrir al Ezequiel histórico. Dependiendo de qué supuestas tensiones e incoherencias el estudioso concreto decidiera eliminar, surgían imágenes muy diferentes del profeta. Los estudiosos no solo analizaron minuciosamente el libro, sino que también ofrecieron reconstrucciones históricas de los entornos en los que pudo haber surgido el material secundario. Los temas siguientes son los principales.

La autenticidad y la fecha del libro

Este tema lo planteó en su forma más radical C. C. Torrey. El libro mismo presenta todo el ministerio de Ezequiel como realizado entre los exiliados. Sin embargo, Torrey argumentó que el libro no reflejaba las condiciones reales de los exiliados, sino que era un pseudoepígrafe del tercer siglo a.C. Para Torrey, la profecía era una creación literaria, y Ezequiel no fue una persona histórica. Se afirmó que los capítulos 40-48 reflejaban un sesgo anti-samaritano contra el templo de Guerizín. La descripción de los pecados en Jerusalén que aparece en los capítulos 8-10 sugería que un grupo de profecías, originalmente de los días de Manasés, lo utilizó un editor del siglo tercero y lo atribuyó al período del exilio.

La autenticidad de pasajes individuales

Hay muchos dobletes en el libro, y se han identificado numerosos pasajes como glosas. Algunos han argumentado que los capítulos 40-48 no eran originales; otros agregan a la lista los capítulos 38-39 y porciones de los capítulos 27, 36 u otros

pasajes. Holscher e Irwin llevaron este enfoque a su forma más radical. Holscher (1924) argumentó que Ezequiel era un poeta, y por ello descartó como originales todos los pasajes en prosa menos unos pocos. Dejó al profeta original con solo una séptima parte del libro después de identificar solo 21 pasajes como genuinos, que abarcan 170 versículos del total de 1273 del libro; el resto lo atribuyó a un editor del siglo quinto. Irwin (1943) de igual modo desmembró el libro y dejó al profeta solo 251 versículos de todo el libro.

En época más reciente, Greenberg ha propuesto un enfoque integral para Ezequiel, concentrándose en el libro tal como lo tenemos y no en «el terreno resbaladizo de supuestos y convenciones a causa de lo cual tanta erudición bíblica ha fracasado» (1983, 19). Otros estudios recientes, aunque en general más cautelosos que los que representan Holscher e Irwin, en gran parte siguen preocupándose por el desarrollo literario del texto. En lugar de presentar el tema como de autenticidad frente a no autenticidad, estudios críticos más recientes han tendido a analizar a Ezequiel utilizando el método histórico-tradición. Este método permite la elaboración consciente, adaptación sucesiva y actualización del texto del libro, pero se concentra en la conexión orgánica de dicha elaboración tardía con fases previas del crecimiento del texto y en el proceso de redacción que condujo al texto final. Una nueva valoración de los recursos literarios y de estructura dentro del libro ha conducido a integrar al libro mucho material que antes se juzgaba como no auténtico en la erudición crítica.

El comentario de Zimmerli (1979, 1983) ha tenido mucha influencia y representa más o menos el consenso crítico actual. Zimmerli (1979, 71-74) identifica cuatro pasajes como inserciones posteriores que interfieren al interrumpir el flujo del contexto que lo rodea: (1) 3:16b-21, (2) capítulo 18, (3) los oráculos contra las naciones, capítulos 25-32 y (4) 29:17-21. También considera los oráculos contra Egipto (caps. 29-32) y Tiro (26:1-28:19) como colecciones originalmente independientes con su propia historia de redacción. Considera el programa de restauración (caps. 40-48) como un agregado en la fase final de redacción.

Autenticidad de la ubicación del profeta

El libro mismo sitúa el ministerio de Ezequiel totalmente entre los exiliados en Babilonia, pero los capítulos 8-11 asumen que el profeta está en Jerusalén para ser testigo de la muerte de Pelatías, ver la idolatría en el templo y observar la salida de la gloria de Dios del templo. ¿Cómo se puede reconciliar la presencia de Ezequiel en Babilonia con su detallado conocimiento de los asuntos de Jerusalén?

Algunos han sugerido que el profeta comenzó su carrera en Jerusalén y solo más adelante pasó a Babilonia, o que hizo una serie de viajes entre las dos ciudades. W. O. E. Oesterly y H. W. Robinson situaron el llamamiento del profeta en el reinado de Joacim y sostuvieron que el profeta fue deportado a Babilonia con los exiliados, y luego siguió desempeñando su ministerio entre ellos.[45] Bertholet siguió básicamente

el mismo curso y fechó el llamamiento inicial algo después, en la época de Sedequías; distinguió el llamamiento inicial al servicio en Palestina del segundo llamamiento (el motivo del vigilante, caps. 3 y 33) en Babilonia.[46] Otros argumentaron que el profeta estuvo todo el tiempo en Jerusalén. Esta posición la defendió más recientemente Brownlee (1986). Éste arguyó que el profeta vivió en Guilgal, y que este nombre geográfico lo confundieron escribas posteriores como el *golah,* término hebreo que significa «exilio».

No cabe duda de que muchos de los oráculos de Ezequiel se dirigieron al pueblo que vivía en Jerusalén. Sin embargo, esto queda lejos de constituir evidencia adecuada para requerir que fueran pronunciados allá. Las grandes colecciones de oráculos contra naciones foráneas en los profetas canónicos no requieren que el profeta se desplace a dichos lugares para pronunciarlos. Para entender bien esto debemos distinguir, como se hace comúnmente en teoría literaria, entre la audiencia putativa y la real. Nahum ofrece otro ejemplo: aunque su ministerio y predicación se orientan en forma clara a Asiria (audiencia putativa), el libro mismo va dirigido a una audiencia en Israel (audiencia real). Cuando Ezequiel proclamó oráculos acerca de eventos en Jerusalén, la audiencia real a la que hablaba eran sus conciudadanos exiliados en Babilonia. Según afirma Block (1997, 5): «La comunidad de judíos en Babilonia era el principal conjunto de oyentes de Ezequiel». Además, hay evidencia abundante de que hubo contactos frecuentes entre los exiliados y sus conciudadanos en Israel. Hablan de ello en forma elocuente las cartas enviadas y recibidas por los exiliados. Si los oráculos y cartas de Semaías pudieron llegar a Jerusalén y recibir atención y toma de conciencia públicas (Jer. 29:24-32), también pudieron lograrlo los de Ezequiel. Se debe explicar también por qué un editor se esforzaría por transferir el ministerio de Ezequiel a Babilonia si se había desempeñado en todo o en parte en Palestina (Rowley 1953, 174); quienes lo proponen no han conseguido aportar explicaciones convincentes. Ezequiel a menudo describe sus experiencias visionarias en términos del Espíritu que lo transportaba (3:12, 14; 8:3; 11:1, 24; 40:1-3; 43:5). Una vez más el carro de Dios se llevaría al profeta (2 R. 2; cf. 2:11-12, 16; 5:26), como en el caso de Pablo, no sabemos si en su cuerpo o fuera del mismo (2 Co. 12:1-2).

La salud mental del profeta

Cualquiera que lea el libro no puede sino quedar impresionado ante la fuerza e intensidad de la experiencia del profeta. A partir de estándares occidentales, el comportamiento del profeta a menudo se considera como patológico. Permanece inmóvil por largos períodos (4:4-7), es sordo, o mudo (3:24-27; 24:25-27; 33:22), no llora ante la muerte de su esposa (24:15-27), tiene arrebatos visionarios (8:1-4), cuenta historias y visiones extraordinarias (1-3; 8-11; 15-18; 21; 23-24; 37-48) y se comporta de una forma casi extravagante (4:12; 5:1-4; 12:3-5).

El psicoanálisis ya es difícil, en el mejor de los casos, cuando se trata de un

paciente vivo que es producto de la propia cultura de uno, pero esto no ha disuadido a las personas de hacer toda serie de esfuerzos para realizar un diagnóstico clínico del comportamiento de Ezequiel desde una posición culturalmente muy alejada y dos mil quinientos años después. El lenguaje común de la vida diaria que utiliza el profeta para describir sus experiencias en el libro cede el paso al vocabulario profesional de psicoanalistas, y se identifica a Ezequiel como psíquico, esquizofrénico, epiléptico, catatónico o paranoico o se le cuelgan otras etiquetas parecidas, dependiendo de la escuela concreta de psicoanálisis en boga en una época dada. Quizá el ejemplo más notorio de esta clase de enfoque respecto a la conducta del profeta fue el análisis freudiano que realizó E. C. Broome (1946, 291-92), quien llegó a la conclusión de que Ezequiel fue «un verdadero psicótico» caracterizado por «un conflicto narcisista-masoquista, acompañado de fantasías de castración y regresión sexual inconsciente», «aislamiento esquizofrénico» y «delirios de persecución y grandeza». Un exponente más reciente de esta clase de lectura es Halperin (1993), quien cree que la actitud y conducta de Ezequiel es producto del abuso que recibió de niño y que se llegó a manifestar principalmente en ira dirigida contra las mujeres. Sin embargo, en otros libros proféticos (p. ej., Jer. 16:2; 27:2; 28:10; 32:8-15) se habla de comportamientos similares a los de Ezequiel, pero los estudiosos no se han sentido inducidos a considerar que tal conducta es sintomática de patología mental.

El libro de Ezequiel es diferente de otros libros proféticos, sobre todo en la frecuencia con que se dan tales acciones. Si bien los predicadores modernos tienden a ilustrar sus sermones con historias, los profetas de Israel utilizaban con mayor frecuencia sugerencias y presentaban sus sermones con el empleo de acciones simbólicas. Su conducta era la culturalmente esperada, sintomática de aquellos a quienes el Espíritu de Dios poseía. El profeta se identificaba tanto con la suerte de su pueblo que asumía en forma vicaria su sufrimiento y dramatizaba su destino en su propia agonía. Más que encontrar raro o asombroso dicho comportamiento, deberíamos ver en él la hondura de su compromiso con Dios y con su pueblo y valorar la forma en que el profeta sobrellevaba la vergüenza que con mucha frecuencia acompañaba la proclamación de la Palabra de Dios. Ezequiel llegó a ser «un símbolo profético de su pueblo incluso en su vida corporal, como si hubiera estado inmerso en su agonía, abrumado por el poder destructor de la ira divina que él mismo proclamaba, anticipando el castigo de sus compatriotas al asumir su culpa» (Eichrodt 1970, 33).

El texto de Ezequiel también es problemático

La LXX es entre 4 y 5 por ciento más corta que el TM, y esto pone sobre la mesa la cuestión de si, como en el caso de Jeremías, quizá estemos ante dos ediciones diferentes del libro (Tov 1986; Lust 1981). El TM, cuando se lo compara con la LXX, presenta una cantidad significativa de pequeñas adiciones o glosas, un orden diferente del texto en el capítulo 7 y un agregado importante al capítulo 36. La mejor forma de explicar las diferencias probablemente sea que reflejan tradiciones literarias diferentes

o fases de redacción más que como el resultado de las clases comunes de problemas que se presentan de manera accidental u ocasional al copiar textos. Aun así, Block (1997, 41-42) llega a la conclusión, conjuntamente con los estudios más recientes, que en general se debe preferir el TM, pese a que en casos individuales la LXX ofrece mejor ayuda para recuperar lo que es posiblemente el texto más auténtico.

Análisis literario

El libro de Ezequiel presenta la misma macro-estructura literaria que otros libros proféticos. Isaías, Sofonías y la LXX de Jeremías todos ellos (1) comienzan con una serie de oráculos orientados sobre todo hacia el juicio durante el momento histórico en el que el profeta mismo vivía, luego (2) pasan a una amplia sección de oráculos contra naciones foráneas, y (3) concluyen con profecías de bendición, más orientadas hacia un futuro lejano. En Ezequiel, los capítulos 1-24 tratan del llamamiento del profeta y de sus advertencias referentes a la inminente destrucción de Jerusalén. El relato del llamamiento fue una manera en que el profeta demostró sus credenciales; ofreció evidencia de que había sido aceptado en el consejo divino (Jer. 23:18). Éste es el esquema:

1. Juicio sobre Judá y Jerusalén (1-24)
    - A. Llamamiento del profeta (1-3)
    - B. Acciones simbólicas acerca de la destrucción de Jerusalén (4-5)
    - C. Oráculo contra las montañas de Israel (6)
    - D. El final (7)
    - E. Visión de juicio en Jerusalén (8-11)
    - F. Oráculos acerca de los pecados de Israel y Jerusalén (12-24)
        - H. Dos acciones simbólicas (12:1-20)
        - I. Proverbios populares (12:21-28)
        - J. Falsos profetas y profetisas (13)
        - K. Consecuencias de la idolatría (14)
        - L. Parábola de la vid (15)
        - M. Jerusalén como niña y ramera (16)
        - N. Parábola de dos águilas (17)
        - O. Responsabilidad individual (18)
        - P. Alegoría fúnebre para los reyes de Israel (19)
        - Q. Revisión de la historia de la nación y de su futuro (20)

R. Babilonia, espada de Dios (21)
S. Los pecados de Jerusalén (22)
T. Parábola de dos hermanas (23)
U. Una olla para cocinar (24:1-14)
V. La muerte de la esposa de Ezequiel (24:15-27).

II. Oráculos contra naciones foráneas (25-32)

C. Amón (25:1-7)
D. Moab (25:8-11)
E. Edom (25:12-14)
F. Filisteos (25:15-17)
G. Tiro (26-28)
H. Egipto (29-32)

III. Bendición para Judá y Jerusalén (33-48)

F. Ezequiel el centinela (33)
G. Los pastores de Israel (34)
H. Contra Edom (35)
I. Profecía a las montañas de Israel (36)
J. El valle de los huesos secos (37:1-14)
K. Dos varas que se vuelven una (37:15-28)
L. Gog y Magog (38-39)
M. Visión de una Jerusalén restaurada (40-48)
    1. Los patios y las puertas del templo (40)
    2. El santuario (41)
    3. Habitaciones para los sacerdotes (42)
    4. El regreso de la gloria de Dios (43)
    5. El príncipe, levitas y sacerdotes (44)
    6. El área sagrada en el país (45:1-12)
    7. Regulaciones para las ofrendas (45:13-46:24)
    8. Un río que da vida (47:1-12)

9. Límites del país y reparto de la tierra (47:13-48:29)
10. Las puertas de la ciudad (48:30-35)

Las expresiones de pesar por Jerusalén continúan hasta el momento en que muere la esposa de Ezequiel; la muerte de su esposa anticipa las noticias que llegan a los exiliados de que Jerusalén ha sido destruida (24:15-27).

Los oráculos de calamidad contra Jerusalén dieron luego paso a una serie de oráculos contra naciones circundantes, aunque primordialmente contra Tiro y Egipto (caps. 25-32). El profeta dirigió breves oráculos a los vecinos inmediatos de Israel (Amón, Moab, Edom y los filisteos) debido a que se regodeaban por la caída de Jerusalén y porque ayudaron a los enemigos de la ciudad (25). Tiro, como Jerusalén, se había rebelado contra Nabucodonosor. Los babilonios asediarían a la ciudad por trece años. El profeta contempla la eventual destrucción de Tiro y censura a la ciudad por su complicidad en la caída de Jerusalén (26-28). Describe esta gran ciudad portuaria ubicada en una isla como un barco mercante hundiéndose en el mar (27). Dos oráculos van dirigidos contra el rey de Tiro (28). Estos contienen una serie de alusiones a la mitología cananea. Una describe la arrogancia del rey presentándolo como un querubín escogido que custodia la puerta al Edén (28:11-19).

Los oráculos contra Egipto (29-32) describen la influencia perniciosa de la nación sobre Israel a lo largo de su historia, ya fuera como enemigo ya como aliado. Egipto caerá, como había caído Jerusalén (29:19). El faraón y su ejército se unirán a los gobernantes y ejércitos de imperios anteriores en el inframundo (32).

Después de profetizar contra naciones foráneas, el profeta pasa a describir un futuro lleno de bendiciones para Israel (33-48). La porción final del libro comienza reiterando el llamamiento del profeta como centinela (33:1-20; cf. 3:16-27) y su predicación de responsabilidad moral individual (33:10-20; cf. cap. 18), y finalizando el período de mudez que había seguido a la muerte de su esposa (24:25-27; 33:22). Con Jerusalén destruida, el punto focal de Ezequiel se centrará en la ciudad y el pueblo futuro de Dios.

La duración y naturaleza de la mudez de Ezequiel se encuentra entre los rasgos más debatidos del libro. No resulta claro cuándo comenzó. El relato del llamamiento sugiere que Ezequiel no era totalmente mudo, sino más bien que hablaba solo cuando Dios le daba un mensaje que debía proclamar (3:26-27). El profeta pronunció muchos oráculos para los exiliados durante seis años entre su llamamiento y la destrucción de Jerusalén; las notas cronológicas en cuanto a los oráculos y la existencia misma de los capítulos 1-24 dan fe de ello. Sea cuando fuere que comenzó, esta mudez parcial duró hasta que la palabra llegó a los exiliados y la ciudad de Jerusalén hubo sido destruida (24:27; 29:21; 33:22); entonces Dios abrió la boca del profeta y el tenor de sus mensajes pasó a ser de bendición y esperanza.

Los lectores modernos de la Biblia piensan más a menudo en los profetas sobre todo en función de que comunican la palabra de Dios a otros. Sin embargo, el tráfico no operaba solo en una dirección. Los profetas representaban de manera regular al pueblo de Dios delante de éste e intercedían por ellos (Gn. 18:23-33; 20:7; Éx. 32:11-14; Nm. 12:10-13; Is. 37:21; Jer. 10:23-11:14; 14:11-15:1). Lo que el sacrificio era para el sacerdote, lo era la oración para el profeta. Cuando menos, la mudez de Ezequiel transmitió la idea de que estaría interceciendo ante Dios por la nación. El decreto de Dios de que Jerusalén fuera destruida ya era irrevocable, y la intercesión fútil. Las únicas palabras salidas de la boca del profeta serían anuncios de la inminente ruina hasta que ese decreto divino se hiciera realidad.

La tercera porción del libro, los capítulos dedicados a los pronunciamientos de Ezequiel acerca del futuro de Jerusalén, ha sido objeto de intenso interés por mucho tiempo. Al leer visiones y alegorías en los profetas, los lectores deben estar conscientes de la naturaleza simbólica de dicha literatura. Le han causado bastante daño a Ezequiel los intérpretes que se han dedicado a leer visiones y alegorías en una forma muy literal. Moisés mismo advirtió en contra de hacerlo con estos géneros de texto (Nm. 12:6-8).

Muchos predicadores populares son muy elocuentes siempre que hay algún trastorno militar en el Medio Oriente; tienden a pasar directamente de las páginas de los periódicos a pasajes escogidos en Ezequiel. Esto es especialmente cierto en el caso de la especulación popular acerca de Ezequiel 38-39. En este pasaje Gog, príncipe supremo de Mésec y Tubal (Ez. 38:2), con frecuencia se identifica con el líder de ciudades conocidas según la geografía actual. Simplemente sobre la base de similitud fonética, se dice que Mésec es Moscú y a Tubal se la identifica con la ciudad rusa de Tobolsk, ambas geográficamente ubicadas muy lejos de la región que Ezequiel describe. Además, como la palabra *supremo* en la frase «príncipe supremo» es la palabra hebrea *ro's,* algunos han insistido en que la frase significa «príncipe de Rusia». Incluso si alguien llegara a la conclusión improbable de que este término hubiera debido traducirse como nombre geográfico y no como «supremo», no se referiría para nada a la Rusia moderna. La palabra «Rusia», por cuanto se puede determinar, la aplicaron los vikingos a la región al norte de Kiev en la Edad Media, y por tanto no hubiera estado en uso un milenio antes, en la época de Ezequiel, como designación para la Rusia moderna. Los términos Mésec y Tubal se conocen por documentos asirios pertenecientes a los siglos entre el doceavo y el octavo a.C.; también los menciona Heródoto (7:72) y Josefo *(Ant* 1:14). En estas fuentes antiguas Mésec y Tubal designaban tribus que vivían en Anatolia central y oriental. Un rey de los Muskus (Mésec) a finales del siglo octavo se lo conocía en Asiría como Mitas, el Midas conocido por los historiadores clásicos por su legendaria riqueza. Como los términos de Ezequiel tienen equivalentes reconocibles en uso en su propio tiempo y geográficamente próximos al mundo bíblico, no amerita que, sobre la base de este pasaje, se especule sobre cierta clase de invasión rusa de otros países en el Medio

Oriente.

Al describir las amenazas a la existencia de Israel, la Biblia suele referirse a enemigos que proceden del norte (Is. 41:25; Jer. 1:13-15; 4:6; 6:22; 10:22; 13:20; 15:12: 25:9, 26; 46:10, 20, 24; 50:3, 9, 41, 49; Ez. 26:7; 38:6, 15; 39:2; Dn. 11; Zac. 2:6; 6:6-8; cf. Is. 5:26-29; 13:1-13; Nah. 2:2-10; 3:1-3; Hab. 1:5-11). Las referencias a estos enemigos nórdicos en el período pre-exílico suelen ser referencias a los enemigos históricos tradicionales de Israel (Asiría, Babilonia, Persia); sin embargo, en los escritos exílicos y postexílicos, los enemigos del norte adquieren un color más transhistórico y apocalíptico. En su descripción de este conflicto escatológico con Gog y sus hordas, Ezequiel ha decidido mencionar tribus en los límites de reinos al norte como personificación de los enemigos que ya formaban parte de la escatología de Israel. Más que alimentar especulaciones concretas acerca de eventos futuros, los lectores modernos deberían probablemente entender que Ezequiel mismo pretende utilizar estas naciones como referencias simbólicas a todos los poderes alineados contra el pueblo de Dios. Aunque Ezequiel sí contiene muchos oráculos contra naciones foráneas (Ez. 29-32), Babilonia misma, donde tanto él como los exiliados eran mantenidos en cautiverio, no es en ninguna parte el sujeto de un oráculo de juicio en este libro. Algunos sugieren, por tanto, que Magog, Mésec y Tubal se utilizan sencillamente como sustitutos por lo que es en realidad un oráculo contra Babilonia.

Una lectura equivocada similar acompaña la visión de Ezequiel de la comunidad de la restauración (Ez. 40-48). Casi todos los estudiosos reconocen que el regreso a Jerusalén después del decreto de Ciro (539 a.C.) quedó lejos de la gloriosa restauración que se describe en la visión de Ezequiel. Se construyó un templo, pero no fue tan espectacular como lo que el profeta describió. Ni tampoco todas las tribus fueron reubicadas en una nueva distribución geográfica (47:13-48:29). La naturaleza del territorio alrededor del Mar Muerto siguió igual (47:1-12).

Como de hecho nunca se construyó un templo como el que describe Ezequiel (40-43), muchos que instan a una lectura literal de la Biblia insisten en que Ezequiel está ofreciendo el plano y las especificaciones (cf. Ez. 43:10-11) para un templo futuro que los ciudadanos del Israel moderno construirán en Jerusalén. Sin embargo, algunos de los elementos de la visión del profeta parecen ir más allá de una comprensión literal razonable (Ez. 47:1-12). Dado que el pasaje entero (Ez. 40-48) es una visión, es mejor respetar el carácter esencialmente simbólico de ese género y entender toda la visión como un retrato simbólico de la forma en que Dios bendeciría a su pueblo en el futuro. El templo representaba por sobre todas las cosas la presencia de Dios en medio de su pueblo. Bajo la forma de una visión y un símbolo (Ez. 40:2; cf. Nm. 12:6), el profeta describe una época en que la presencia de Dios en Israel transcendería todo lo que Israel había históricamente experimentado, un tiempo en que Israel disfrutaría orden, paz y gobierno justo. Para los lectores cristianos, esa experiencia trascendente de la presencia de Dios que trae consigo paz y justicia se produciría cuando el Dios

encarnado recorrería las calles de Jerusalén y construiría su iglesia como un nuevo templo. La presencia de Emanuel señalaría el día en que «aquí habita el SEÑOR» (48:35).

Resulta interesante notar de paso que hay numerosos detalles en los que las ordenanzas y prescripciones de Ezequiel para el nuevo templo (44-46) difirieron de la legislación en el Pentateuco. Un análisis de esto se puede encontrar en los comentarios.

Ezequiel sin duda esperaba un nuevo éxodo, un retorno del exilio, un nuevo pacto y un nuevo corazón y espíritu para la comunidad de la restauración (36). El avivamiento de la nación sería como la resurrección de los muertos (37).

El libro de Ezequiel es intensamente personal. Al leerlo, no podemos sino penetrar en la propia experiencia del profeta de temor, miedo, angustia, repugnancia y otras emociones. Una razón de por qué es así es que Ezequiel es el único libro profético escrito en su totalidad en primera persona. Encontramos la experiencia de Ezequiel, no por medio de un tercero, de un narrador, sino como él la describió con su propia boca.

Dios se dirige al profeta en todo el libro como «hijo de hombre» (como, por ejemplo, en Ez. 2:1, 3, 6, 8; 4:1, 16; 5:1; 14:3, 13; 15:2; 16:2; 23:2, 36). Esta frase significa «persona, ser humano» y enfatiza la humanidad y fragilidad del profeta, en especial en su contraste con la gloria y el poder del Dios a quien Ezequiel vio en sus visiones.[47] En el libro se utiliza una amplia variedad de formas literarias (Zimmerli 1979, 21-40). Hay lamentos fúnebres (19; 27; 28:11-19; 32:2-16), fábulas y alegorías (15, 16, 17, 23), visiones (1:1-3:15; 8-11; 37:1-14; 40-48), acciones simbólicas (4:1-5:17; 12:1-20; 21:11-29; 24:1-27; 33:21-22; 37:15-28), relatos histórico-teológicos (20), dichos legales (14:1-11; 18; 22:1-16), regulaciones rituales y sacerdotales (43:18-27; 44:17-31; 45:18-46:12), oráculos sobre disputas (33:1-20; 3:17-21) y muchas formas más cortas, tales como citas, juramentos, dichos y proverbios. El profeta incorporó una panoplia de géneros literarios para presentar su argumento de manera efectiva.

Los predicadores modernos utilizan sobre todo historias para ilustrar sus sermones; Ezequiel y los profetas usan más bien atrezos como parte de acciones simbólicas. Sus declaraciones simbólicas compartían la misma eficacia que caracterizaba a sus otros pronunciamientos. El profeta describió el asedio de Jerusalén utilizando una plancha de hierro, dibujando los eventos en un ladrillo (4:1-8), y comiendo raciones limitadas por el asedio (4:9-17). Se afeitó la barba, dividió y desechó el pelo en formas que indicaban el destino de los ciudadanos de Jerusalén (5). Recogió sus pertenencias y excavó a través de un muro para describir el exilio de la población (12:1-20). Una especie de «danza de sables» se convirtió en una lección objetiva acerca de la espada que el rey de Babilonia traía contra Jerusalén; la estrategia del rey se presentó en un mapa dibujado en la arena (21:8-23). Todo, desde una olla

herrumbrada hasta la muerte de su propia esposa, podía servir como una lección objetiva acerca del destino futuro de la nación (24).

Mensaje teológico

El libro de Ezequiel es tan extenso y contiene tanta riqueza que cualquier intento por resumir sus temas resulta inevitablemente reduccionista. Sin embargo, gran parte del material en el libro se puede agrupar bajo algunos encabezamientos.

La santidad y trascendencia de Dios

En el libro de Ezequiel, Dios está más allá de la creación y más allá del profeta. La revelación a Ezequiel tuvo como intermediario a un guía angélico (8, 40-48). El profeta ve mensajeros y guerreros angélicos cumpliendo las órdenes de Dios (9-10). Cuando el profeta recibe una visión de Dios, lo que ve es «el aspecto de la gloria de Dios» (1:28), lo cual es una forma de hablar que evita con cuidado incluso insinuar que de hecho vio o describió a Dios.

Como Dios es santo, no tolerará el pecado de Israel. El pecado era una afrenta a la santidad de Dios. Los capítulos 4-24 se dedican en gran parte a oráculos que anuncian que Dios ya no pasará más por alto el pecado de la nación. Israel ha sido un pueblo rebelde (2:3-8; 3:9, 26-27; 12:2-3, 9, 25; 17:12; 24:3; 44:6), y la idolatría de la nación ya no podía pasarse por alto. El exilio produciría un pueblo depurado, un remanente purificado dispuesto a vivir en obediencia a un Dios santo (6:8; 9:8; 11:12-13; 12:16; 14:22-23).

La gracia y misericordia de Dios

El hecho de que Dios juzgaría a Judá y a Jerusalén no frustraría su propósito al elegir a Israel. Dios mostraría misericordia a un remanente; estos sobrevivirían al exilio, heredarían sus promesas de nuevo, y disfrutarían la restauración a su país. Dios volvería a estar en medio de ellos (48:35; cf. 11:20; 14:11; 36:28; 36:23, 27). La nación viviría de nuevo bajo un príncipe davídico (37:24-25; 45:7) que gobernaría con justicia (34:23). Dios daría a su pueblo un nuevo corazón y un nuevo espíritu (36:24-28). El Dios que había abandonado su templo (10) regresaría de nuevo a él en forma gloriosa (43).

La soberanía de Dios

Dios gobierna sobre los asuntos y destino no solo de Israel, sino también de todas las otras naciones (Ez. 25-32). No estaba atado a un lugar, a un pequeño recinto en la parte trasera del templo en Jerusalén. Las naciones cumplían sus mandatos. Las palabras que Dios hablaba por medio de su profeta se cumplirían. El libro insiste en su preocupación por demostrar que se podía confiar en las palabras del profeta. La frase «ellos/ustedes sabrán que yo soy el Señor» o su equivalente ocurre con gran frecuencia

(2:5; 5:13; 6:7, 10, 13-14; 7:4, 9, 27; 11:10, 12; 12:15-16, 20; 13:9, 14, 21, 23; 14:8, 23; 15:7; 16:62; 17:21, 24; 20:12, 20, 26, 38, 42, 44; 21:5, y en muchos otros versículos); con frecuencia se le da el nombre de «fórmula de reconocimiento».[48] Dios se reivindicaría tanto a sí mismo como a su profeta con el cumplimiento de las palabras que Ezequiel pronunciaba. Cuando hiciera que se cumpliera lo que Ezequiel había anunciado de antemano, Israel y las naciones sabrían que Yahvé era Dios (cf. Is. 43:12). La destrucción de Jerusalén no se debió a la incapacidad o falta de poder en Dios; al contrario, fue su propia mano que intervino. El mismo poder que se pudo ver en la destrucción de la ciudad podía también confiarse en que actuaría para su restauración prometida. Dios gobierna no solo sobre las naciones, sino también sobre el tiempo.

Responsabilidad individual

El exilio se había producido en parte como consecuencia de la culpa acumulada de generaciones de israelitas que habían vivido en rebelión contra Dios y su ley. Si bien la culpa tiene esta dimensión corporativa, Ezequiel más que ningún otro profeta antes de él enfatizó las consecuencias individuales tanto de la obediencia como de la trasgresión (18:1-23; 33:10-20). El pueblo había estado utilizando un proverbio que en efecto afirmaba que Dios era injusto (18:2) al castigar a su generación por los pecados de los padres, y con ello se quitaban de encima cualquier necesidad de enfrentarse con su pecaminosidad. Pero Dios no les iba a permitir dejar de lado el aspecto de su propio pecado y culpa. Los pecados de la generación de exiliados también contribuyen» a la destrucción de Jerusalén. El autor de Crónicas re-escribiría luego la historia de Israel en parte para demostrar la validez de este aspecto del castigo.

Perspectiva novotestamentaria

Así como tiende a reduccionismo resumir la enseñanza del libro mismo, también resulta difícil resumir las muchas formas en que el Nuevo Testamento desarrolla más y refleja temas tomados de Ezequiel. Hay por lo menos sesenta y cinco citas directas o indirectas de Ezequiel en el Nuevo Testamento, cuarenta y ocho de las cuales en Apocalipsis (LaSor; Hubbard; Bush 1982, 478). En el período del Nuevo Testamento, Jerusalén y su templo una vez más habían sido destruidos. Con el nacimiento de la primera iglesia, comenzó una nueva restauración con un nuevo Israel. Jesús era su fiel Rey Pastor (Ez. 34), y estaba edificando su templo en su medio con piedras vivas. La iglesia primitiva vería en las profecías de Ezequiel las mismas razones que condujeron a la destrucción de Jerusalén en su propio tiempo; la iglesia se vería a sí misma como la heredera de las promesas de restauración. La visión de Ezequiel de la restauración influyó en el retrato de Juan de los nuevos cielos y la nueva tierra, cuando una nueva ciudad de Dios descendería del cielo y la morada de Dios estaría de manera irrevocable y para siempre con su pueblo (Ez. 48:35; Ap. 21:3).

Aparte de estos paralelismos históricos generales entre Israel en la época de Ezequiel y la situación de la iglesia y de Israel en el siglo primero d.C., en el Nuevo Testamento se desarrollan bajo otras formas muchos otros temas y motivos que se encuentran en Ezequiel. El espacio solo nos permite esbozar unas pocas formas representativas de ponderar estos pasajes individuales.

Ezequiel tuvo una visión de un río que manaba gota a gota desde el sur del altar y se convertía en un gran caudal que llevaba vida dondequiera que llegara y convertía el Mar Muerto en agua dulce (47:1-12). Jesús se identificó como la fuente de esta agua portadora de vida cuando habló con una mujer junto a un pozo en Samaria (Jn. 4:10-14). Luego le diría a una multitud en Jerusalén en uno de los días santos: «De aquel que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán ríos de agua viva», y Juan comenta que «con esto se refería al Espíritu» (Jn. 7:38-39). Para esto era precisamente el templo, y estaba introduciendo una presencia transformadora en el mundo. Ezequiel había visto huertos que daban doce cosechas al año; cuando Jesús abandonó Samaria con sus discípulos, les enseñó que ya había comenzado una cosecha sin fin (Jn. 4:35-36). El gran mar de bronce situado al sur del altar en el templo de Salomón fue reemplazado por este río de agua viva en la visión de Ezequiel; en la Nueva Jerusalén, no hay mar, pero un río de vida fluye del trono de Dios (Ap. 21:1; 22:1).

Ezequiel condenó a los falsos profetas por su egoísmo. Cuando surgían dificultades y corrían algún riesgo, desaparecían. No habían «ocupado su lugar en las brechas» cuando los muros habían sido vulnerados. Al describir a los falsos profetas de este modo, Ezequiel los está contrastando con Moisés que sí se mantuvo en la brecha delante de un Dios airado en favor de un Israel culpable (Sal. 106:23). Luego, cuando Dios había anunciado su decisión de destruir a la ciudad, no se pudo encontrar a nadie «que se interponga entre mi pueblo y yo, y saque la cara por él, para que yo no lo destruya» (Ez. 22:30). Jesús es ese profeta mayor que Moisés; Asumiendo el riesgo, ocupó esa brecha entre un Dios airado y seres humanos pecaminosos de modo que quienes crean no serían destruidos.

La visión de Ezequiel de la restauración incluyó un templo glorioso. Previo un tiempo en que la presencia de Dios en medio de su pueblo fue tan inmensa que, bajo la forma de una visión, solo la pudo describir en términos de tamaño y esplendor. Juan escribe que cuando Jesús vino y habitó entre nosotros, vimos «su gloria, la gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn. 1:14); Jesús era «el resplandor de la gloria de Dios, la fiel imagen de lo que él es» (Heb. 1:3). No hay evidencia histórica de que la nube visible de la gloria de Dios descendiera nunca sobre el segundo templo como lo hizo sobre el tabernáculo y templo de Salomón; la gloria de Dios vino sobre el segundo templo cuando Jesús entró en Jerusalén.

24

DANIEL

Daniel es un libro de polaridades. Se puede describir, por ejemplo, como uno de los libros más sencillos de la Biblia o como uno de los más complejos. Las historias de los seis primeros capítulos son la materia prima de clases de Escuela Dominical y de escuelas bíblicas de vacaciones. Por otro lado, los estudiosos debaten sin nunca acabar las complejas visiones que conforman la segunda mitad del libro; el empleo predominante de dos géneros, de historias y apocalíptico; y actitudes contrastantes hacia cosas como gobernantes gentiles.

Daniel es un libro fascinante y difícil. Es la fuente de numerosos debates, en particular acerca de la historicidad y la interpretación de las profecías. Como veremos, si bien el libro es un testigo importante del poder de Dios, hay aspectos del libro que siguen siendo un misterio para nosotros.

Bibliografía

Comentarios

J. G. **Baldwin,** *Daniel: An Introduction and Commentary* (TOTC, InterVarsity, 1978); J. J. **Collins,** *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature* (FOTL, 20; Eerdmans, 1984); J. E. **Goldingay,** *Daniel* (WBC 30; Word, 1989); L. P. **Hartman** y A. A. **DiLella,** *The Book of Daniel* (AB 23; Doubleday, 1978); A. **Lacocque,** *The Book of Daniel* (John Knox, 1979); T. **Longman** III, *Daniel* (NIVAC; Zondervan, 1999); E. **Lucas,** *Daniel* (Apollos; InterVarsity Press, 2002); J. A. **Montgomery,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC; T. & T. Clark, 1927); N. W. **Porteus,** *Daniel: A Commentary* (OTL: Westminster, 1965); A. **Preminger,** y E. L. **Greenstein.** *The Hebrew Bible in Literary Criticism* (Ungar, 1968); W. S. Towner, *Daniel* (Interp.; John Knox, 1984); E. J. **Young,** *The Prophecy of Daniel* (Eerdmans, 1949).

Monografías y artículos

J. **Barr,** «Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study», *BJRL* 58 (1975/76): 9-35; P.-A. **Beaulieu,** *The Reign of Nabonidus 556-539 a.C.* (YNER 10, Yale University Press, 1989); J. **Berquist,** *Judaism in Persia's Shadow* (Fortress, 1995); J. H. **Charlesworth,** *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. 1 (Doubleday, 1983); J. J. **Collins,** «The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic», *JBL* 94 (1975) 218-34; ídem. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16; Missoula: Scholars, 1977); ídem. *Semeia 14: Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Missoula: Scholars, 1979); ídem. «Apocalyptic Genre and Mythic Allusions in Daniel» *JSOT* 21 (1981): 83-100; J. **Day,** «The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel», VT30 (1980): 174-84; ídem. *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge University Press, 1985); R. B. **Dillard,** «Harmonization: A Help and a Hindrance» en *Inerrancy and Hermeneutic,* ed. H. Conn (Baker, 1988): 151-64; H. H. P. **Dressler,** «The Identification of the Ugaritic Dnil with the Daniel of Ezekiel», *VT* 29 (1979): 152-61; D. N. **Fewell,** *Cycle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6* (BLS 20; Sheffield: Almond, 1988); J. G. **Gammie,** «The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel», *JBL* 95 (1976): 191-204; H. L. **Ginsberg,** «The Composition of the Book of Daniel», VT 4 (1954): 246-75; L. L. **Grabbe,** «Another Look at the Gestalt of 'Darius the Mede'», *CBQ* 50 (1988): 198-213; A. K. **Grayson,** *Babylonian Historical-Literary Texts* (University of Toronto Press, 1975); S. **Gundry,** *Show Them No Mercy: Four Views on God and the Canaanite Genocide* (Zondervan, 2003); R. J. M. **Gurney,** «The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27», *EvQ* 53 (1981): 29-36; P. D. **Hanson,** *The Dawn of Apocalyptic* (Fortress, 1975); G. F. **Hasel,** «The Book of Daniel: Evidences Relating to Persons and chronology», *AUSS* 19 (1981): 37-49; J. H. **Hayes** y J. M. **Miller,** *Israelite and Judaean History* (Westminster, 1977); W. L. **Humphreys,** «A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel», *JBL* 92 (1973): 211-23; S. P. **Jeasonne,** *The Old Greek Translation of Daniel 7-12* (CBQMS 19; Washington D.C.: Catholic Biblical Association, 1988); J. **Kugel,** *The Idea of Biblical Poetry* (Yale University Press, 1981); T. **Longman** III, *Fictional Akkadian Autobiography* (Eisenbrauns, 1991); ídem, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (FCI 3; Zondervan, 1987); A. B. **Mickelsen,** *Daniel and Revelation: Riddles or Realities?* (Thomas Nelson, 1984); ídem, *God as a Warrior* (Zondervan, 1995); R. H. **Pfeiffer,** *Introduction to the Old Testament* (Harper & Brothers, 1941); P. A. **Porter,** *Metaphors and Monsters: A Further Literary Critical Study of Daniel 7 and 8* (CBQMS 20; Lund: CWK Gleerup, 1983); C. **Rowland,** *The Open Heaven* (Crossroads, 1982); H. H. **Rowley,** *Darius the Mede and the Four World Empires in the*

Book of Daniel (Cardiff: The University of Wales Press Board, 1935); W. H. **Shea,** «Darius the Mede: An Update», *AUSS* 20 (1982): 229-47; J. **Trever,** «The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community», *BA* 48 (1985): 89-102; E. **von Voigtlander,** «A Survey of Neo-Babylonian History», Tesis doctoral (University of Michigan, 1963); J. H. **Walton,** «The Four Kingdoms of Daniel», *JETS* 29 (1986):25-36; J. C. **Withcomb,** *Darius the Mede: A Study in Historical Identification* (Eerdmans, 1959); R. D. **Wilson,** *Studies in the Book of Daniel*, 2 vols. (Baker, 1972 [orig. 1917, 1938]); R. R. **Wilson,** «From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion», *Semeia* 21 (1981): 79-95; D. J. **Wiseman,** *Chronicles of the Chaldean Rings* (British Museum Publications, Ltd, 1956); D. J. **Wiseman,** et al., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (London: Tyndale, 1965); E. J. **Young,** *The Messianic Prophecies of Daniel* (Delft: van Keulen, 1952).

Antecedentes históricos

Autor y fecha

Hasta el siglo veinte, la opinión prevaleciente de los estudiosos tanto judíos como cristianos era que el libro de Daniel lo escribió Daniel, estadista y profeta que floreció durante el siglo sexto a.C. El hecho de que Daniel hable en primera persona en la segunda mitad del libro (p. ej., Dan. 7:2, 4, 6, 28; 8:1, 15; 9:2; 10:2) proporciona la evidencia interna de la autoría de Daniel. Recibe sustento adicional con el mandato angélico a Daniel «sella el libro» en Daniel 12:4.

Cuando menos, la evidencia interna nos induce a creer que Daniel fue la fuente de los relatos de visiones de Daniel 7-12. Estos relatos de visiones están a menudo enmarcados en introducciones en tercera persona (p. ej. Dn. 7:1) y esto deja abierta la posibilidad de que la edición final la hiciera alguien que no fuera Daniel. En cuanto a esto, también es significativo mencionar que los seis primeros capítulos de Daniel están todos escritos en tercera persona. El Nuevo Testamento cita a menudo el libro de Daniel, pero menciona a Daniel como autor del libro solo en Mateo 24:15-16 al referirse a la profecía de la «abominación desoladora» que se encuentra en Daniel 9:2; 11:13; 12:11 (todos ellos pasajes en primera persona).

Así pues, la evidencia interna requiere solo que las visiones en primera persona de la segunda mitad del libro se acepten como de Daniel. Sin embargo, esas son precisamente las porciones del libro más controvertidas debido a sus extraordinarias predicciones de historia posterior.

Desde comienzos del siglo veinte, la erudición ha cuestionado cada vez más la idea tradicional acerca del origen del libro de Daniel. Porfirio (233-304 d.C.) es un

precursor, al que se cita con frecuencia, de este punto de vista crítico del libro que predomina en la actualidad. La mayor parte de los estudiosos ahora creen que el libro de Daniel es una obra que se compuso de hecho en el siglo segundo a.C. y, por tanto, es una obra seudónima que utiliza «profecías después de los hechos» *(vaticinium ex evento).* Incluye también a estudiosos evangélicos (Goldingay; Lucas, que cita autobiografías acadias de ficción) quienes argumentan (equivocadamente, véase Longman, 1991) que estos escritos eran conocidos en el antiguo Oriente Próximo y que no pretendían engañar a sus destinatarios.

Muchos afirman con confianza que la redacción final del libro se puede fechar casi en un año exacto. Según Eissfeldt (*OTI*, 520), «Se puede demostrar con claridad que el libro proviene del período entre el retorno de Antíoco IV de su segunda campaña contra Egipto (167) y su muerte en abril del 163». Eissfeldt llega a esta fecha desde una lectura minuciosa del final de Daniel 11. Arguye que 11:29-39 es una «profecía después del hecho» porque describe con precisión la segunda campaña de Antíoco en el 167. Si embargo, opina que el intento de Daniel de profetizar de verdad en 11:40-45 no llega a describir la muerte de Antíoco. «Plantará su campamento real entre el mar y el bello monte santo; pero allí le llegará su fin, y nadie acudirá en su ayuda» (Dn. 11:45). Sin embargo, sabemos por Polibio que Antíoco murió en Siria, no en Palestina.

Baldwin (1978, 199-203; véase también Longman 1999) representa una reacción conservadora al punto de vista crítico bien atrincherado que recurre a un muy conocido fenómeno en la profecía, la compresión. El término es una metáfora para describir el carácter «condensado» de la profecía. Es decir, un profeta relata eventos que, cuando se cumplen, ocurrirán de hecho en períodos diferentes de tiempo. Un ejemplo que se suele aceptar se encuentra en el mensaje de Juan el Bautista (Mt. 3:1-12). En el mismo contexto de sus profecías de la venida del Mesías, Juan describe también el ministerio de Cristo como de juicio violento: «tiene el rastrillo en la mano y limpiará su era, recogiendo el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará con fuego que nunca se apagará» (v. 12). Incluso Juan, inconsciente de ello (Mt. 11:1-19), comprimió en su profecía la primera y segunda venida de Cristo.

Baldwin aplica este concepto para explicar Daniel 11:29-45 y sugiere que toda la sección tiene que ver con Antíoco IV, pero no en forma exclusiva. También es pertinente para otros gobernantes opresores futuros, insinuando que el cumplimiento final del pasaje es el Anticristo, que encarnará el mal al final de los tiempos.

En el fondo del desacuerdo entre estudiosos conservadores y críticos están los enfoques completamente diferentes del texto. Estas actitudes fundamentales hacia el texto afectan también de manera radical el trato de elementos históricos (véase luego). Respecto a la profecía, Towner en sus comentarios de Daniel 8 (1984, 115) expresa una opinión que parece estar operando en gran parte del pensamiento crítico respecto a

Daniel:

> Debemos asumir que la visión en su totalidad es una profecía después del hecho. ¿Por qué? Porque los seres humanos son incapaces de predecir con exactitud eventos futuros con siglos de antelación y decir que Daniel sí pudo hacerlo, incluso sobre la base de una revelación simbólica que Dios le concedió y que un ángel interpretó, es ir en contra de las certezas de la naturaleza humana. Así pues, lo que aquí tenemos es de hecho no una descripción del futuro ofrecida en el siglo sexto a.C. sino una interpretación de los eventos de la época misma del autor, 167-164 a.C.

Towner basa su desconfianza en la profecía de Daniel en las «certezas de la naturaleza humana». Este supuesto es inaceptable, no porque se equivoque acerca de la naturaleza humana, sino porque descarta el poder de Dios para hablar en forma profética y, de hecho, sin error por medio de un agente humano pecador.

Si bien el pensamiento crítico fecha las profecías en el siglo segundo a.C., se está volviendo cada día más popular fechar las historias de los seis primeros capítulos en un período anterior, de ordinario en algún momento del siglo tercero a.C. El indicio predominante para asignar esta fecha es la actitud positiva respecto a monarcas como Nabucodonosor en Daniel 4. Se señala con razón que una actitud positiva como ésta hacia un gobernante gentil no hubiera sido apropiada para el período de tiempo de las persecuciones de Antíoco IV. Se puede ver en Gammie (1976) un desarrollo en tres etapas que se sugiere para el libro de Daniel.

En resumen, hay dos razones para abandonar la fecha del siglo sexto para el libro. La primera es la opinión de que no es posible una profecía tan exacta. Hemos visto que se trata de un supuesto inaceptable. Segunda, sin embargo, hay los supuestos errores históricos. Estos son difíciles y se analizarán más adelante. Ahí veremos que son posibles ciertas armonizaciones razonables, aunque no seguras.

Este capítulo procederá sobre la base de la opinión de que Daniel, una figura del siglo sexto, fue el sujeto y el autor del libro que lleva su nombre. Este punto de vista no excluye la posibilidad de que algunos discípulos posteriores sin nombre enmarcaran sus discursos o incluso agregaran algunas de las historias en tercera persona o todas ellas. Sin embargo, sí excluye la idea de que las profecías que predicen se propusieran «después del hecho».

Conocemos poco acerca de Daniel excepto lo que se sabe por el libro. Se menciona como modelo de justicia junto con Noé y Job (véase el debate entre Dressler y Day) en Ezequiel 14:14, 20. Su nombre probablemente es mejor traducirlo como «Dios es mi juez», y esto encaja con la naturaleza de Dios que se describe en el libro.

Historicidad

El libro comienza con esta afirmación: «En el año tercero del reinado del rey

Joacim de Judá, el rey Nabucodonosor de Babilonia vino a Jerusalén y la sitió» (Dn. 1:1). La fecha precisa y los nombres concretos y bien conocidos de reyes y lugares apuntan todos ellos a que el autor pretende proporcionar información histórica al lector. Esta impresión inicial se mantiene en todo el libro y la sustentan (pero no demuestran) otros pasajes del Antiguo Testamento (Ez. 14:14, 20; 28:3) y del Nuevo Testamento (Mt. 24:15, 16). El hecho de que en particular los seis primeros capítulos tengan ciertas semejanzas con historias populares no disminuye su intención histórica (Longman 1987, 63-74).

Los estudiosos críticos utilizan con frecuencia la etiqueta de «ficción» para referirse al libro de Daniel (véase luego bajo «Género»), pero la mayoría reconoce su intención histórica (Towner 1984), aunque también alegan que es inexacto en sus afirmaciones históricas. Su propuesta de una fecha del siglo sexto a.C. con frecuencia se rechaza debido a sus supuestos errores históricos.

Dos hechos deben dejarse establecidos al comienzo. Primero, no cabe duda de que Daniel alega ser un producto del siglo sexto a.C. y mira hacia el futuro (incluyendo el período macabeo) con predicciones proféticas. Segundo, es imposible demostrar o refutar de manera definitiva una fecha del siglo sexto para el libro y su contenido. Lo mejor que se puede hacer es mostrar que se pueden reconciliar los contenidos del libro y una fecha en el siglo sexto. La falta de evidencia positiva es el resultado de una carencia de conocimiento detallado del período en cuestión y de la naturaleza de la armonización (Dillard 1988).

Ante la falta de información acerca del período persa, es necesario abstenerse de juicios críticos. Hace más de un siglo se creía que la historia babilónica no daba cabida a Belsasar en el trono de Babilonia. Se supo por documentos antiguos que Babilonia cayó estando en el trono un rey llamado Nabónido. Muchos estudiosos pensaron que el libro de Daniel debe haber estado equivocado o confundido cuando se refirió al rey Belsasar (Dn. 5:1, 2; 7:1; 8:1). Sin embargo, estudios posteriores llevaron al descubrimiento de que Nabónido tuvo un hijo, Bel-sar-usur (transliteración hebrea=Belsasar, «Dios, protege al rey»), quien gobernó Babilonia. Nabónido, al parecer, salió de Babilonia al principio de su reinado para vivir en Teima, un oasis al noroeste de Arabia a unos mil seiscientos kilómetros de Babilonia. Sus motivos para salir fueron tanto religiosos como políticos (Beaulieu 1989; von Voightlander 1963, 183-207), pero lo que es importante para el libro de Daniel es que su hijo gobernó Babilonia durante su ausencia. Esta extraña situación explica por qué Daniel interactúa con Belsasar, no con Nabónido, al final de período babilónico y con toda probabilidad explica la enigmática promesa de que recompensaría a Daniel nombrándolo tercer gobernante del reino (5:16).

Si bien esta dificultad histórica ha alcanzado una solución satisfactoria, sigue habiendo una serie de problemas históricos en torno al libro de Daniel. No todos ellos

se pueden analizar en detalle. R. D. Wilson dedicó dos grandes volúmenes a estas cuestiones (1917, 1938). Su análisis, aunque antiguo y demasiado dogmático, conserva todavía su valor. Nos limitaremos a examinar dos de los problemas más difíciles del libro. Trataremos de mostrar que, si bien no se puede llegar a una solución definitiva, los problemas no son insuperables. Debe tenerse presente, sin embargo, que nuestras respuestas son hipótesis, no hechos ciertos.

Daniel 1:1. «En el año tercero del reinado del rey Joacim de Judá, el rey Nabucodonosor de Babilonia vino a Jerusalén y la sitió». Se dice que esta afirmación cronológica contradice a Jeremías 25:1, que sincroniza el primer año de Nabucodonosor con el cuarto año de Joacim. También se alega que los babilonios no llegaron a Jerusalén hasta el quinto año de Joacim (Jer. 36:9). Una lectura superficial de la crónica babilónica parece apoyar esta opinión. Según Hartman y DiLella (1978, 48), el autor del siglo segundo de Daniel se confundió y fue inducido a entender mal 2 Crónicas 36:6-7 en conexión con 2 Reyes 24:1.

D. J. Wiseman descartó este argumento recordándonos que en el mundo del antiguo Oriente Próximo se utilizaban dos sistemas para fechar, y ambos se pueden encontrar en el Antiguo Testamento (Wiseman et al. 1965, 16-18). Los pasajes se pueden armonizar si se asume que Jeremías utilizó el método vigente en Judá de cálculo cronológico, que cuenta el primer año del reinado de un rey como el primer año, y que Daniel utilizó el sistema babilónico, que cuenta el primer año como «año de ascenso». Resulta útil la diagramación de los resultados que ha hecho Hasel (1981, 47-49):

Wiseman arguyó luego en forma convincente que la Crónica Babilónica no menciona el sitio de Jerusalén porque está preocupada por «la gran derrota de los egipcios» y que «una incursión exitosa a Judá por el grupo armado babilónico que regresaba de la frontera egipcia pudiera incluirse en la pretensión de que en ese tiempo Nabucodonosor conquistó ‘todo Hatti’» (Wiseman et al. 1965, 18).

Cuadro 16
Cronología de Reyes en Jeremías y Daniel

Método año de ascenso:	Año de ascenso	1er año	2do año	3er año	Daniel 1:1
Método año de no ascenso:	1er año	2do año	3er año	4to año	Jeremías 25:1, 9; 46:2

Darío el Meda. Después de la caída de Babilonia, Belsasar fue ejecutado y Darío el Meda subió al poder como rey (Dn. 5:30; 9:1). Tenía sesenta y dos años (9:30) y era «meda por descendencia» (9:1). Fue el rey que a regañadientes envió a Daniel al foso de los leones (cap. 6) y nombró a 120 sátrapas para su reino (6:1).

Por desgracia, si bien Darío el Meda es un personaje importante en el libro de Daniel, no se lo conoce por este nombre fuera del libro. Además, se esperaría que el gran conquistador persa Ciro fuera el único a quien se le daría el título de «rey de Babilonia». También, la evidencia extrabíblica más temprana acerca del sistema de satrapías no se encuentra sino hasta el reinado de un Darío posterior (Histaspes) que nombró solo unos veinte sátrapas para todo el Imperio Persa.

H. H. Rowley propuso el argumento crítico clásico contra la historicidad de Darío el Meda en 1935. Arguyó que era el producto de memoria histórica confusa. El relato se escribió siglos después de la conquista de Babilonia. Darío el Meda nunca existió y es él la «acumulación de tradiciones confusas» (1935, 54). La primera confusión se centra en Darío Histaspes que reconquistó Babilonia en el 520 a.C. cuando se rebeló ante la muerte de Cambises. Rowley, sin embargo, cree que la confusión va mucho más allá que este simple enredo (1935, 54-60). El escritor de Daniel no solo trasladó a Darío Histaspes hacia atrás, al 539, sino que fusionó su identidad con Ciro, quien en la época de la caída de Babilonia tenía unos sesenta y dos años. Además, debe tenerse algo en cuenta la afirmación bíblica de que Darío era meda, ya que ni Ciro ni Darío Histaspes lo eran. Según Rowley, la confusión se debió a pasajes como Jeremías 51:11, 28, que esperan la destrucción de Babilonia de manos de los medas. Una última confusión condujo al patronímico de Darío el Meda, Asuero (Jerjes). En realidad, Asuero fue el hijo de Darío Histaspes, no su padre.

En resumen, Rowley dice que el empleo que hace la Biblia del nombre de Darío el Meda es el resultado de confusiones basadas en la falta de conocimientos genuinos del período persa. El autor, en opinión de Rowley y de otros, debe haber vivido mucho más tarde y haber perdido contacto con la realidad histórica.

Este difícil problema histórico no lo han pasado por alto los estudiosos más conservadores. Se han sugerido una serie de escenarios posibles en el intento de rescatar a Darío el Meda del escepticismo histórico. Utilizando indicios en el texto bíblico y unas cuantas referencias extrabíblicas, se ha defendido la confiabilidad histórica del texto de Daniel.

Ninguno de estos intentos de armonización ha convencido a todos los estudiosos, ni siquiera a conservadores. Esta multiplicidad de enfoques no debería verse como una total capitulación ante el escepticismo ni tampoco la variedad de enfoques críticos convierte en más probable la posición conservadora (aunque así se ha argüido desde ambos bandos). La Biblia, aunque encuadrada en la historia, no es un libro de texto de historia, preocupado por responder a todas nuestras interrogantes modernas. Esta

reticencia de parte de la narración bíblica junto con una carencia de documentación extrabíblica significa que estamos frente a probabilidades históricas, no a certezas. Hay, en consecuencia, más de una forma de armonizar a Darío el Meda con historia conocida. Las tres armonizaciones más prometedoras son las de Whitcomb, Wiseman y Shea.

Whitcomb. Para cuando Whitcomb, del Seminario Teológico Grace, escribió su libro *Darius the Mede* (1959), los estudios conservadores habían venido pensando que Darío era un nombre imperial, o sea, un nombre dado a una persona al asumir una posición política nueva. Un ejemplo conocido de este fenómeno se encuentra en 1 Crónicas 5:26, donde se refiere a Tiglat-pileser también como Pul. Con esto presente, resulta posible pensar en relacionar a Darío con algún otro nombre en los materiales extrabíblicos.

Después de analizar la evidencia, Whitcomb concluyó que Darío el Meda es en realidad Gubaru, conocido por los textos acadios como gobernador de Babilonia. Su importante contribución radica en diferenciar a Gubaru de Ugbaru en los documentos cuneiformes e insistir en que no era el general que ocupó Babilonia en nombre de Ciro en el 539 a.C. (1959, 21-22). Señala que, según la Crónica Nabónida, Ugbaru murió unos pocos días después de la victoria sobre Babilonia (pero véase Shea más adelante). La confusión entre Gubaru y Ugbaru surgió debido a que en una de las traducciones originales ambos nombres se transliteraron como Gobryas (como la figura conocida en los escritos de los historiadores griegos). En el pasado estos dos se fusionaron, haciendo con ello que resulte difícil la identificación de Gubaru como Darío.

Whitcomb todavía tiene que hacer frente a una serie de objeciones. Por ejemplo, ¿por qué el libro de Daniel se refiere como «rey» al gobernador que Ciro estableció en Babilonia? R. D. Wilson ya había respondido a esta objeción décadas antes de mostrar que la palabra hebrea para rey podía utilizarse para un gobernador de Babilonia, y en todo caso, desde la perspectiva de los babilonios, Darío fue como un rey. Además, Whitcomb, al igual que otros, se refieren a Daniel 9:1, que dice que Darío «llegó a ser rey de los babilonios» no «fue hecho rey». Arguye que este lenguaje infiere de manera sutil la existencia de una autoridad todavía mayor, a saber, Ciro. Esto resulta demasiado sutil para muchos críticos de este punto de vista, tanto críticos (Grabbe 1988, 205) como conservadores (Wiseman 1956, 11-12) por igual.

Wiseman. D. J. Wiseman es el famoso asiriólogo británico que, con su publicación de obras sobre los textos babilónicos históricos (1956), se convirtió en una de las autoridades más destacadas acerca del período neo-babilónico. Wiseman, como muchos otros, tiene dificultad con la idea de que se le diera el título de rey a otro que no fuera el gran conquistador Ciro. En consecuencia, identifica a Darío el Meda con Ciro el Grande (1965, 12-16). Entiende que el nombre Ciro es el que asumió Ciro como gobernante de Babilonia. Fuentes históricas dan fe de la práctica de un rey que

gobierna a dos naciones bajo dos nombres diferentes. Por ello traduce así Daniel 6:28, «fue así como Daniel prosperó durante el reinado de Darío, en el mismo reinado de Ciro el Persa». Con esta traducción, trata el *waw* como explicativo y no como conjuntivo. Wiseman señala en concreto a 1 Crónicas 5:26 como analogía.

Shea. Quizá la armonización más atractiva de todas las propuestas es la de Shea. Presentó su opinión en una serie de artículos a partir de 1971 que concluyeron en 1982. [49] Su punto de partida es un análisis de los títulos reales en el período de tiempo en cuestión. Sobre la base de su estudio señala que hay un cambio en la titularidad desde el período babilónico tardío al período persa inicial. En el período neo-babilónico, los reyes se referían a sí mismos como «rey de Babilonia». En el período persa tardío, el título preferido era «rey de las Tierras». En el período persa inicial intermedio, el título común era «rey de Babilonia, rey de las Tierras». Sin embargo, Shea señala,

> Hay, empero, una excepción importante en esta pauta y es el título utilizado para Ciro durante su año de ascensión al trono y primer año de gobierno sobre Babilonia. En contraste con los reyes neobabilónicos que gobernaron Babilonia antes de él, resulta claro, a partir de la evidencia de la tablilla de contrato, que Ciro *no* asumió el título de «rey de Babilonia» durante el año de ascensión al trono y la mayor parte del primer año de mandato en el lugar. Solo hacia el final del primer año se agregó «rey de Babilonia» a «rey de las Tierras» en títulos de tablillas con fecha de Ciro de manera que se completara la titularidad del período persa inicial (1982, 236).

Como explicación, Shea propuso que durante un período de catorce meses Ciro gobernó por medio de un vasallo que se vio como «rey de Babilonia». A este vasallo lo identificó como Darío el Meda.

Pero, como hemos visto, los textos no conocen a una persona llamada Darío el Meda en esa época. Por ello Shea, al igual que los intérpretes antes de él, trataron de identificar a Darío con alguien conocido por textos extrabíblicos. Después de cuidadoso estudio, concluyó que Darío el Meda es el Gubaru de la Crónica de Nabónido. Éste es el Gu/Ugbaru que, como general en el ejercito persa, derrotó a Babilonia, no el gobernador del mismo nombre con el que Whitcomb asoció a Darío. En respuesta a la objeción de Whitcomb en el sentido de que Ugbaru el general murió unos pocos días después de la conquista de Babilonia, Shea sugiere una lectura «consecutiva» y no «retrospectiva» del pasaje relevante de la Crónica (1982, 240-43). La implicación importante es que Gubaru el general murió, no unos pocos días después de la conquista de Babilonia, sino un año y unos días después. Este período permite el tiempo necesario para que Darío sirva como rey vasallo de Babilonia.

Aunque estos tres intentos de armonizar el libro de Daniel con la historia los han pasado por alto la mayor parte de los estudiosos conservadores, L. L. Grabbe (1988) recientemente los ha objetado. Contra Whitcomb, arguye que Gubaru el gobernador (al

que Whitcomb distingue del general) no asumió su cargo sino hasta el cuarto año de Ciro, demasiado tarde para encajar en el cuadro bíblico de Darío. La tesis de Wiseman, Grabbe la descarta, no porque sea posible demostrar que es falsa, sino porque solo se debe a que desea demostrar que Daniel es histórico, un «ejercicio de apologética», como lo expresa (1988, 207). Wiseman probablemente no estaría en desacuerdo con la acusación de Grabbe, pero tan solo diría que la carga de la prueba debería recaer sobre la persona que arguye en contra de la veracidad de un documento histórico antiguo.

Grabbe muestra mucho respeto por la tesis de Shea. Concuerda en que la evidencia cuneiforme sugiere una situación inusual en el primer año de Ciro. Es el año en que Shea colocaría el reinado vasallo de Darío. Sin embargo, otros estudiosos, incluyendo a Grabbe, argumentarían que la titularidad inusual es el resultado de una co-regencia con Cambises durante el primer año de gobierno de Ciro en Babilonia. La posición original de Shea fue argüir que la co-regencia de un año debería situarse en el último año del gobierno de Ciro, como solía darse en co-regencias padre-hijo. Grabbe arguye que la co-regencia debe ubicarse durante el primer año de gobierno de Babilonia porque hay dos tablillas que correlacionan a Cambises como «rey de Babilonia» con «el primer año de Ciro». Sin embargo, en respuesta a Grabbe, debe aceptarse que aquí se utiliza el sistema babilónico de fechas, según el cual el primer año es el año de ascensión al trono y el segundo año se cuenta como el primer año. Entonces regresamos a la segunda sugerencia de Shea de que la co-regencia Cambises-Ciro se asigna al segundo año del último. Como arguyó Shea, el segundo año es mejor que el primero porque «la participación de Cambises en el festival de Año Nuevo de Babilonia se sitúa al comienzo del segundo año del reinado de Ciro» y esto es «equivalente a designarlo como rey» (1982, 240). Así pues, parece que Shea anticipó la objeción de Grabbe.

Para concluir, a modo de resumen, el tema de Darío el Meda es uno de los misterios sin resolver de la historia bíblica. Se han presentado tres intentos de armonización. El de Whitcomb se admite que es improbable, quizá incluso imposible. El de Wiseman es posible, pero se dispone de poca evidencia para sustentarlo. El de Shea es el más probable, pero también enfrenta dificultades. Los estudiosos conservadores se han equivocado al presentar sus intentos de solución en forma demasiado dogmática. Debe admitirse que en este caso están actuando motivos teológicos. Solo queda esperar que se llegue a disponer de más evidencia.

El trasfondo más amplio

El libro está enmarcado en el contexto de eventos mundiales que van desde alrededor del 605 a.C. hasta mediados de la década del 530, es decir, desde el año en que Nabucodonosor llevó a Daniel y a sus tres amigos al exilio en Babilonia (1:1) hasta el tercer año de Ciro (10:1). Los eventos que menciona el libro se fechan en los reinados de Nabucodonosor (caps. 1-4), Belsasar (5-7), Darío el Meda (5:30-6:28; 9) y

Ciro (10-12). Daniel fue una persona pública que interactuó con las principales figuras políticas de su tiempo. Es instructivo estudiar el libro a la luz de la historia político-militar.

Cuando Israel se convirtió en nación bajo Moisés, Dios estableció un pacto con su pueblo. El pacto mismo se encuentra en Éxodo 19-24 y su renovación, cuarenta años más tarde, se encuentra en el libro de Deuteronomio. En ese tiempo, Dios advirtió a Israel que, aunque sería bendecido si obedecía, el resultado de la desobediencia sería maldición. De hecho, Dios maldeciría a Israel con la destrucción y el exilio (Dt. 28).

Los libros de Reyes demuestran la repetida desobediencia de Israel y de sus líderes. El reino septentrional había pasado a manos de los asirios ya en el 722. Judá se había salvado, pero había vivido por décadas bajo la amenaza de dominio asirio. Esta amenaza, sin embargo, no movió a Judá al arrepentimiento y obediencia. Sus pecados continuaron y, bajo Manasés, alcanzaron una horrible culminación. Incluso las reformas de Josías no pudieron apartar la cercana destrucción (2 R. 23:26-27), y cuando murió en el 609, el fin estaba cerca.

El sucesor de Josías, Joacaz, gobernó solo tres meses. Los egipcios controlaban la política de Judá de la época, y reemplazaron a Joacaz con otro hijo de Josías, Joacim. Éste fue, pues, un vasallo de Egipto, pero, como se menciona en Daniel 1:1 y se relata en 2 Reyes 24, Nabucodonosor pudo expulsar el control egipcio de Palestina y ejercer su influencia.

Nabucodonosor fue el segundo gobernante de lo que ahora se conoce como período neo-babilónico. Su padre, Nabopolasar, había restablecido con éxito la independencia babilónica respecto a Asiría, estableciendo a Babilonia como un imperio en rápida expansión. Su revuelta, que comenzó en el 626, culminó en el 612 con la destrucción de Nínive. Un remanente del poder asirio había sobrevivido bajo un rey llamado Asur-uballit III, pero, incluso con ayuda egipcia, sucumbió ante el ejército liderado por el príncipe heredero Nabucodonosor. En el 605 murió Nabopolasar. Nabucodonosor se encontraba en Siria al frente del ejército. Regresó de inmediato a Babilonia para asegurarse el poder.

Joacim, sin embargo, era pro-egipcio, y tres años después se rebeló contra Babilonia. Es probable que hubiera esperado que Egipto acudiría en su ayuda, pero no sucedió así (2 R. 24:7). Antes de que Babilonia pudiera responder, Joacim murió y lo sucedió su hijo Joaquín, que solo tenía dieciocho años. Gobernó tres meses antes de que Jerusalén sucumbiera ante el ejército babilónico. Daniel estaba en ese tiempo en Babilonia. Esta conquista fue acompañada de más saqueos y del destierro de muchos a Babilonia. Sin embargo, Judá siguió existiendo por once años bajo un rey local nombrado por Babilonia (Sedequías). Con todo, en el año 587, también Sedequías se rebeló. Esta vez Babilonia aplastó por completo a Judá y llevó al exilio a la mayoría de sus habitantes.

El libro de Daniel comienza en la primera parte del reinado de Nabucodonosor. El siguiente rey que se cita en el libro es Belsasar, mencionado antes como co-regente de Nabónido, el último rey del período neo-babilónico. Hubo tres reyes babilónicos que reinaron entre Nabucodonosor y Nabónido pero no se mencionan en el libro de Daniel. Son Amel-Marduc (562-560), hijo de Nabucodonosor (conocido como Evil Merodac en 2 Reyes 25:27-30), Neriglisar (560-556) y su joven hijo Labasi-Marduc (556).

Gran parte del libro se desarrolla durante el reino de Nabónido, que no se menciona en el texto porque había puesto sus obligaciones reales en Babilonia en manos de su hijo y co-regente Belsasar (véase antes). La decisión de Nabónido enojó a muchos en Babilonia, en particular al poderoso sacerdocio de Marduc. Se fastidiaron que el rey favoreciera el culto a la diosa luna Sin. La devoción de Nabónido puede explicar en parte su salida de Babilonia y sin duda explica por qué pasó por alto el festival de Año Nuevo en Babilonia.

Mientras se fomentaban tensiones internas en Babilonia, una nueva estrella iba surgiendo en el este. Ciro, vasallo persa, se rebeló contra el señor meda Astiages y lo depuso en el 550. Desde su base, fue expandiendo su reino derrotando a Lidia y arrebatando a Mesopotamia Superior y a Siria del control de Babilonia. Parece que incluso expandió su reino hacia el este a lo que hoy se conoce como Afganistán.

No es sino hasta el 539, sin embargo, que Babilonia se convirtió en el objeto de su atención. Para esa época, el antiguo gran imperio era una higuera lista para ser arrancada. No quedaba ninguna zona de amortiguamiento, y sus propios habitantes estaban insatisfechos con Nabónido. Antes de que Gobrias, general de Ciro, llegara a Babilonia, el ejército ya había sucumbido en una batalla en un lugar llamado Opis, que se encontraba junto al río Tigris. Gobrias al parecer tomó Babilonia sin tener que pelear, y Ciro mismo entró en la ciudad unas pocas semanas después para ser recibido con entusiasmo por multitudes. La cabeza de oro se sustituyó con el pecho y brazos de plata (Dn. 2:31-32).

Ciro estableció un reino vasallo en Babilonia, nombrando a Darío el Meda como gobernante (véase análisis previo). Este vasallaje duró poco tiempo, y entonces Ciro ejercicio su gobierno en forma directa. La última fecha que aparece en el libro de Daniel es el tercer año del reinado de Ciro (10:1). Parece que el ministerio de Daniel estaba finalizando alrededor de este tiempo.

Sin embargo, su visión se extendió hacia el futuro próximo y lejano, y resulta instructivo examinar la historia del Oriente Próximo en términos generales por lo menos hasta el siglo segundo a.C. Dado que la profecía de Daniel se centra en la sucesión de reinos dominantes, éste será nuestro punto de interés en lugar de hablar de eventos en Palestina.

Ciro construyó un imperio que duraría por unos dos siglos. Su hijo Cambises amplió el imperio y añadió incluso a Egipto. Después del suicidio de Cambises, se

rebelaron muchos vasallos. Aunque Darío Hidaspes fue un brillante gobernante y administrador, el imperio había dejado de expandirse con rapidez. Aunque su hijo y sucesor Jerjes obtuvo éxitos temporales en Grecia, fue derrotado en forma decisiva en una importante batalla naval cerca de Salamina (479).

El poder persa, sin embargo, no desapareció de la noche a la mañana, y durante un siglo y medio más su fortuna sufrió altibajos. Con todo, para cuando Darío III subió al trono en el 336, el poder en Grecia había pasado a manos de Alejandro, cuyo padre Filipo había aumentado el poderío griego a partir de su base en Macedonia. El oso estaba a punto de enfrentarse al leopardo por la supremacía en el mundo Egeo (Dn. **7**:**5**-**6**).

La corta vida de Alejandro dejó una huella profunda en la historia del mundo y le ganó el epíteto de «el Grande». En el 333 se enfrentó al ejército persa bajo el liderazgo de Darío III en la batalla de Isos en Asia Menor. Los persas no fueron rivales para el ejército de Alejandro, y Darío salió huyendo. Alejandro continuó su marcha y se apoderó de toda Asia Menor. Luego regresó al sur y procedió a tomar el Levante, incluyendo las provincias de Judá y Samaria. Egipto no resistió y fue incorporado a su imperio.

Llegado a este punto, regresó al corazón del Imperio Persa. Una vez más se enfrentó al ejército persa bajo Darío III, esta vez en Gaugamela. Una vez más las fuerzas griegas derrotaron a los persas, y Darío mismo fue asesinado poco después de la batalla.

El Imperio Persa pasó a manos de Alejandro, y continuó su campaña hacia el este hasta llegar al Indo en el 327. A la edad de 30 años Alejandro había creado un imperio de proporciones sin precedentes.

No vivió para disfrutar de los frutos de sus conquistas. Murió en Babilonia a la edad de treinta y tres años (323). No había consolidado su imperio de modo que pudiera darse una transición clara de poder y, en consecuencia, sus cuatro generales más poderosos se apoderaron de todo lo que pudieron. Los cuatros reinos resultantes fueron Tracia, Macedonia, Ptolemaica y Seleucia. Las «cuatro alas» y las «cuatro cabezas» de Daniel 7:6 pueden referirse a esta división en cuatro del reino. Los gobernantes ptolemaicos y seléucidas lucharon por siglos por Palestina. Después de un período de intensa lucha, los ptolemaicos pudieron controlar Palestina por un período (301-200 a.C.). Finalmente, en la batalla de Paneion en el 200 a.C., Antíoco III derrotó al general ptolemaico Scopus y heredó Palestina.

Los estudiosos críticos fechan el libro de Daniel en este período. De manera más concreta, lo sitúan en el período de Antíoco IV Epífanes (véase antes). Se le suele identificar como el «maestro de la intriga» de Daniel 8:23-25. Es el objeto de la profecía que se encuentra en Daniel 11:21-45.

El comienzo del gobierno seléucida fue favorable para Judá. Antíoco les permitió gobernarse por «leyes ancestrales» que en este caso significaban la Torá (Hayes y Millar 1977, 577). Sin embargo, ofendió gravemente las sensibilidades culturales y religiosas de los judíos. Por ejemplo, al comienzo de su reinado, Antíoco IV, como resultado de un soborno, manipuló el sumo sacerdocio colocando a Jasón en este oficio, reemplazando al ocupante legítimo Onías.

Esta actitud arrogante hacia la cultura local fue solo el comienzo. Aliado con la poderosa familia de los Tobías, Antíoco IV promovió de manera agresiva la cultura helenista en la ciudad. El gimnasio, no el templo, iba a ser el centro social e incluso religioso de la ciudad. Incluso Jasón resultó ser demasiado tradicional para los Tobías y Antíoco y fue en última instancia reemplazado como sumo sacerdote por un cierto Menelao, quien era un ardiente helenista.

En el 170 a.C., sin embargo, Jasón regresó con un ejército de mil hombres, mientras Antíoco estaba dando fin a una exitosa guerra contra los ptolomeos de Egipto. Cuando regresó en el 169, Antíoco arrasó Jerusalén y el templo. Luego en forma sistemática trató de eliminar las costumbres religiosas locales en el templo, acto que se conoce en Daniel 11:31 como la «abominación desoladora» o «el horrible sacrilegio».

El libro de Daniel, surgido del exilio y de la opresión política de los conquistadores babilónicos, fue especialmente importante para quienes vivieron durante el tiempo de la opresión y persecución seléucida. Sin embargo, la visión hacia el futuro del libro de Daniel no se detiene con Antíoco, sino que mira más allá de los seléucidas hasta los romanos (la bestia con los grandes dientes de hierro) e incluso más allá hasta el tiempo en que Dios intervendría en forma directa para acabar con todos los gobiernos humanos opresores, día en que el pueblo de Dios recibirá el poder de los reinos de la tierra (Dn. 7:23-25). Ese día, obviamente, todavía está por llegar.

Análisis literario

Género

Dos géneros caracterizan el libro de Daniel: narrativa cortesana y profecía apocalíptica. Intriga que los dos géneros dividan el libro. Los relatos cortesanos conforman la primera mitad del libro (1-6), en tanto que la parte apocalíptica es la segunda (7-12). Daniel 2, aunque es una narrativa cortesana tiene afinidades con la apocalíptica en el sueño de Nabucodonosor, que es muy simbólico y revela un plan de cuatro reinos similar al que se encuentra en Daniel 7.

Narrativa cortesana. La primera mitad del libro de Daniel contiene seis historias separadas que se centran en Daniel o sus tres compañeros, Ananías, Misael y Azarías. Ha habido numerosos intentos de definir con precisión la clase de historia que se encuentra aquí. Collins las enumera como «“Marchen”, leyenda, cuento palaciego o cortesano, narrativa aretalógica y midrash» (1984, 42). Sin embargo, todas estas cinco

etiquetas implican una ausencia de intención histórica.

El cuento cortesano (categoría propia de Collins) sí ubica, sin embargo, en forma correcta el marco de todas las historias de Daniel 1-6. Las seis historias se centran en la interacción entre los héroes del libro y los miembros de la corte extranjera. Collins (1975) y Humphreys (1973) ofrecen una subdivisión más que es muy útil entre «cuentos de contienda cortesana» y «cuentos de conflicto cortesano». Daniel 5 es ejemplo de los primeros. El rey enfrenta un problema de interpretación. Lo escrito en la pared es sin duda un oráculo, pero indescifrable. Llama a los sabios de su reino. Fracasan. Aparece Daniel, lee la inscripción y recibe recompensa. Daniel 3 es un «cuento de contienda cortesana». Daniel no forma parte del capítulo, pero sus tres amigos son amenazados porque se niegan a postrarse ante la imagen de oro de Nabucodonosor. Sus enemigos en la corte babilónica los denuncian, y son arrojados a un homo en llamas. Dios los libera, y son promovidos a niveles todavía más elevados de honor.

Identificar de este modo el género de estos seis primeros capítulos de Daniel nos permite ver las conexiones con otros textos bíblicos, tales como fragmentos de la narrativa de José y la de Ester (Humphreys 1973), así como textos extrabíblicos como Ahikar, Tobit y 3 Esdras 3 (Collins 1984, 42).

También podemos reconocer una función común en estas historias. Tienen una función claramente didáctica. Enseñan al pueblo de Dios cómo actuar ante opresores. S. Towner ha resumido bien la enseñanza moral de estos capítulos de esta forma, «Quienes confían y obedecen a Dios serán vindicados y llegarán lejos, incluso en Babilonia» (1984, 21). Este mensaje más adelante es relevante para los judíos que sufren persecución de parte de Antíoco Epífanes y también para cristianos que son perseguidos en la era del Nuevo Testamento.

La identificación del género de estos textos como narrativa cortesana deja sobre la mesa el punto de la intención histórica del escritor. Towner (1984, 22) tipifica las conclusiones de la mayor parte de quienes escriben acerca del libro de Daniel en la actualidad cuando denomina a éste «ficción». Explica que «sin duda el punto fuerte del autor es el arte narrativo, ¡no el detalle histórico!». Sin embargo, como lo señala Collins, el tema de la «inexactitud es compatible con el género de escrito histórico» (1984, 41). En otras palabras, el tema de la historicidad no se resuelve con la identificación del género ni viceversa. El propio Collins se inclina a favor de una lectura no histórica debido al estilo «folclórico» de las historias y de los elementos «maravillosos». El tema de la historicidad se analizó antes, y la conclusión fue que, si se acepta una visión bíblica del mundo que incluye lo sobrenatural y la posibilidad de profecías de predicción, entonces nada impide una lectura directamente histórica del texto.

Profecía apocalíptica. Aunque se trata de la mitad más breve, en su totalidad Daniel

se considera a menudo como una profecía apocalíptica. Después de todo, es el único apocalipsis indiscutido en el Antiguo Testamento. Hay una serie de pasajes más en el Antiguo Testamento que con frecuencia se llaman apocalípticos (y con razón), por ejemplo, Isaías 24-27 y Zacarías (o por lo menos los capítulos 9-14), pero muchos discuten esta identificación. La dificultad nace de la falta de acuerdo respecto a la definición del género.

El enfoque típico en cuanto a este género es aislar una característica o conjunto de características que debe estar presente en un texto para identificarlo como apocalíptico. Por ejemplo, a menudo se identifica íntimamente al género con una cierta clase de escatología, que mira más allá del proceso histórico hacia «el fin de los tiempos» cuando Dios intervendrá y hará que los oprimidos triunfen (P. Hanson 1975). C. Rowland (1982), en la misma línea, ha sostenido que es mejor definir el género apocalíptico, no como una clase concreta de escatología, sino como una clase específica de revelación, que presenta realidades celestiales para el vidente. Otro enfoque en la definición del género apocalíptico lo ha propuesto Collins en 1979 en un artículo muy informativo. En lugar de depender de una sola característica, Collins enumera una serie de características que se encuentran en los escritos que se identifican como apocalípticos. En su definición las características esenciales se reducen a tres: un marco narrativo, una revelación mediada y contenido que es escatológico y celestial. J. Carmignac ha enumerado recientemente los diversos rasgos por los cuales los estudiosos reconocen un apocalipsis.[50]

Aunque lo apocalíptico ha sido tratado como una categoría aparte desde la obra de F. Lücke a comienzos del siglo diecinueve, no se ha logrado un consenso concreto respecto a qué constituye este género. El punto es diferenciar lo apocalíptico de la profecía, de la que es una clase particular. En forma implícita reconocemos una diferencia entre textos como Daniel 7-12 y el libro de Enoc por un lado, y Nahum y Jeremías por el otro, pero ¿cómo definimos las diferencias?

Al tratar de definir en forma demasiado precisa y simple la diferencia entre apocalíptico y profecía han surgido dificultades. Los géneros, después de todo, no son categorías rígidas incorporadas a la naturaleza de las cosas, sino más bien, son caracterizaciones literarias fluidas que tienen límites superpuestos. Al reconocer la relación fluida entre la prosa y la poesía hebreas, J. Kugel (1981) rompió el impasse que obstruía la definición de la segunda. Lo mejor es describir del mismo modo la relación entre profecía y apocalíptico.

Hay, en otras palabras, una serie de rasgos que con frecuencia (aunque no en todos los casos) se encuentran en textos apocalípticos que aparecen en forma menos ocasional en textos proféticos. Estos rasgos incluyen los siguientes:

Escatología estrecha. Los textos apocalípticos miran más allá del futuro cercano hacia el fin de los tiempos. Daniel, por ejemplo, mira más allá del período de la

opresión persa, griega y romana hacia el tiempo en que Dios intervendrá para acabar con la opresión de una vez por todas. El Nuevo Testamento entendió que el libro de Daniel se refería a la segunda venida de Cristo. Apocalipsis 1:7 alude a Daniel 7:13; el Hijo del Hombre que cabalga sobre la nube hacia la presencia del Anciano de Días es Jesús que regresa al final de la historia para liberar a su pueblo de la opresión.

Revelación mediada. Dios habló a Jeremías, que luego fue comisionado para que hablara al pueblo de Judá. Cuando el pueblo respondía, el profeta volvía a Dios para obtener más instrucciones (Jer. 12). El profeta es alguien que lleva la palabra de Dios al pueblo. En lo apocalíptico opera una dinámica diferente. Dios habla a Daniel a través de un mediador, de ordinario un ángel (Dn. 12:5-13). No se lo comisiona para que hable al pueblo, sino más bien: «guarda estas cosas en secreto y sella el libro hasta la hora final» (v. 4).

Una segunda clase de mediación se da por medio de un «viaje a otro mundo» (Collins 1979). Es decir, un ángel intérprete guía a un vidente apocalíptico en un viaje en el que revela al vidente realidades celestiales y escatológicas. Un ejemplo de esto es 1 Enoc.

Imágenes excepcionales. En Daniel, así como en otros libros identificados como literatura apocalíptica, hay un mayor empleo de imágenes. Aunque en la profecía clásica, y también en la poesía, se encuentran imágenes, las de la literatura apocalíptica bordean lo extravagante. Se describe al mal en los términos más grotescos. En Daniel, los reinos del mal los representan bestias híbridas. Esta mezcla de especies habría sido especialmente repugnante a los israelitas con su agudo sentido del orden de la creación y de las distinciones originales.

Como Collins (1981) ha señalado, las imágenes no se crean a partir de material genuino. Antes bien, su base con frecuencia se encuentra en la mitología pagana. Las cuatro bestias salen del mar. Como es bien conocido, el mar es el símbolo de caos y de fuerzas de la anti-creación en la mitología del Oriente Próximo (Day 1985). Yam (el Mar) lucha contra Baal en los textos religiosos cananeos, en tanto que Tiamat (el Mar) lucha contra Marduc hasta la muerte en el mito mesopotámico de Enuma Elish. Del lado de las fuerzas del bien, el Hijo de Hombre cabalga sobre la nube hasta la presencia del Anciano de Días, que recuerda el frecuente epíteto de Baal, «Jinete de las nubes».

Escenario de opresión. La literatura apocalíptica es el producto de una sociedad oprimida o de una clase oprimida dentro de la sociedad. Daniel refleja el período del exilio babilónico y la dominación consiguiente por parte de los persas. Anticipa de manera profética la amenaza del helenismo, en particular el comportamiento implacable de Antíoco Epífanes. El libro de Apocalipsis, el ejemplo primordial de lo apocalíptico en el Nuevo Testamento, lo compuso Juan exiliado en la isla de Patmos (Ap. 1:9).

La opresión explica en gran medida los cuadros grotescos del mal y de los gritos de angustia por la salvación que encontramos en la literatura apocalíptica. La esperanza está en un futuro distante. La función primordial de la literatura apocalíptica en general y de Daniel en particular es consolar a los oprimidos. Una (sumamente) clara distinción entre profetas y apocalípticos es ésta: el profeta aflige a los consolados; el vidente apocalíptico conforta al afligido.

Uno de los temas que se encuentra con más frecuencia en la literatura apocalíptica es la imagen de Dios como guerrero. Los profetas apocalípticos anticipan la intervención violenta de Dios para conducir a su liberación y al juicio de sus opresores.

Idea determinista de la historia y optimismo concomitante. Una de las funciones de un profeta clásico es advertir al pueblo de Dios en cuanto al juicio venidero de Dios. En consecuencia, el profeta invoca al pueblo a que se arrepienta. Daniel, por otro lado, proclama el juicio como seguro. Su profecía funciona para informar a los pocos fieles (los sabios [Dn. 12]).

Muchos, pues, han caracterizado a Daniel como pesimista. El juicio no se puede evitar. Sin embargo, desde la perspectiva del autor y de su fiel audiencia, lo cierto es lo opuesto. Dios viene a liberarlos. La liberación puede ser una esperanza que se hará realidad en el futuro lejano, pero con todo es segura.

Pseudonimidad y profecía después del hecho. Los textos apocalípticos se escriben a menudo bajo un nombre supuesto (Enoc, Sofonías, Esdras [Charlesworth 1983, 3-772]). Sin embargo, si bien muchos textos apocalípticos son pseudónimos, no es así en todos los casos. La mayor parte de los estudios concuerdan, por ejemplo, en que Juan escribió Apocalipsis. El caso de Daniel se debate acaloradamente (véase antes).

Bajo la cubierta de su naturaleza pseudónima, el escritor apocalíptico trata de ganar credibilidad para su profecía comenzando con una serie de profecías de eventos que ya habían ocurrido. En el Apocalipsis Eslavo de Enoc 2, por ejemplo, Enoc predice el diluvio, pero, claro está, el libro fue escrito milenios después de Enoc y el diluvio.

Implicaciones y **orígenes.** La segunda mitad del libro de Daniel ofrece claramente la mayoría de los rasgos que asociamos con la literatura apocalíptica. Profetiza el fin del tiempo por medio de un mediador angélico con imágenes raras, a veces extravagantes. El propósito de las visiones no es inducir al arrepentimiento sino más bien alentar al fiel en tiempo de angustia.

¿Cuáles son algunas de las implicaciones para la lectura del libro de Daniel? En primer lugar, nos volvemos sensibles a las imágenes del libro. Dado que fue escrito durante un tiempo de opresión, sus imágenes sirven una doble función. Revelan y a la vez ocultan. Mientras Babilonia está en control (Dn. 7:1), es mucho más seguro utilizar metáforas y circular de manera privada la creencia de que Babilonia será destruida que

decirlo en prosa sencilla. El empleo abundante de imágenes también desalentará una lectura literal de los así llamados calendarios apocalípticos (p. ej., Dn. 9:25-27). Calcular el tiempo del fin a partir de las setenta semanas de Daniel es hacer un mal uso del texto, porque las «medidas apocalípticas del tiempo (muy simbólicas) simplemente ofrecen un marco para verdades importantes para Daniel y su pueblo» (Mickelsen 1984, 196).

La naturaleza peculiar de la metáfora apocalíptica nos conducirá también a investigar alusiones posibles a la mitología del Oriente Próximo. Porter (1983, 15) arguye en forma convincente, por ejemplo, que las imágenes de animales en Daniel 7 y 8 son «en última instancia fáciles de rastrear hasta tradiciones mesopotámicas de sabiduría mántica».

Una identificación del género siempre conduce a estudiar el contexto literario. Los estudiosos serios del libro de Daniel investigarán la apocalíptica intertestamentaria, pero en especial otros ejemplos bíblicos como Isaías 24-27 y el libro de Zacarías. La identificación del género también pone de relieve la clara interrelación entre el libro de Daniel en el Antiguo Testamento y el libro de Apocalipsis en el Nuevo.

Los orígenes de la apocalíptica bíblica se encuentran dentro de la tradición profética. Hay también huellas de influencia de libros sapienciales. En el pasado se ha considerado como de moda hablar de una influencia persa en libros bíblicos tardíos, en particular el Apocalipsis de Daniel. Sin embargo, estudios recientes han demostrado que lo apocalíptico no es prueba de una fecha tardía para Daniel, ya que hay textos similares a los apocalípticos ya en el 1200 a.C. en el antiguo Oriente Próximo (Longman 1991). Sin embargo, es cierto que la más cercana analogía del Oriente Próximo a la sección apocalíptica del libro de Daniel es la Profecía Dinástica fechada en el período seléucida (Grayson 1975).

Idioma

Además de utilizar dos géneros, Daniel también empleó dos lenguas. Daniel 1:1-2-2:4a y 8:1-12:13 están en hebreo, en tanto que 2:4b-7:28 en arameo. Este amplio uso de dos lenguas es exclusivo en un solo libro.

Esta distribución plantea algunos problemas que no admiten respuestas fáciles. Por ejemplo, ¿por qué el arameo comienza en el capítulo 2? Comienza con la frase «los astrólogos le respondieron en arameo», de modo que algunos piensan que aquí comienza el arameo porque el narrador quiere ofrecer el diálogo en la lengua en que se sostuvo. Si bien es cierto que el arameo imperial era la lengua de la corte neo-babilónica, ¿por qué el diálogo del capítulo 1 no se ofrece en arameo? De nuevo, ¿por qué está en arameo la narración? Por último, ¿por qué el capítulo 7, que es el relato de una visión, no se ofrece en hebreo como las otras visiones?

Pocos dudan de que el arameo de Daniel fuera original porque «no hay el más mínimo indicio de que ninguna parte de estos capítulos sea una “traducción aramea” de un original hebreo» (Hartman y DiLella 1978, 11). Sin embargo, no es para nada obvio por qué el libro tiene dos lenguas. Algunos estudiosos creen que los capítulos 2-7 originalmente estuvieron separados del resto del libro. H. L. Ginsberg (1954) ha alegado que todo el libro estaba en arameo y que luego el primer capítulo y el último se tradujeron al hebreo «con el fin de asegurarse de que el libro recibiría reconocimiento canónico» (Hartman y DiLella 1978, 14). Quizá el capítulo 7 se mantuvo en arameo porque su mensaje era similar al del capítulo 2.

Es imposible resolver estos puntos de manera concluyente. Tiene poco que ver con nuestra interpretación del texto final. Lo más interesante es la forma en que la lengua se superpone a los diversos géneros y nos conduce a leer el libro como una unidad final, si no original.

Estilo

Por lo menos en el período moderno, los estudiosos no han elogiado el estilo de Daniel: «Hay incongruencia en todas partes, lo más opuesto a las leyes griegas de armonía» (E. Renán, *L’Antechrist,* 1896). Pfeiffer dice:

El autor de Daniel destaca mucho más por su celo religioso que por su arte literario... El estilo de Daniel es tosco, las tramas son elementales y los finales felices se presentan con menos sutileza y de forma más artificial con una abrupta intervención del *deus ex machina*.[51]

Además de la mezcla de géneros y de lenguas, otras características alejan a Daniel de lo que hoy día se considera la cumbre del logro literario en el Antiguo Testamento, textos como los relatos de José y de David.

En primer lugar, la caracterización no es profunda según los estándares modernos. Daniel y sus tres amigos poseen más bien una naturaleza bidimensional cuando se los compara con Abraham, Moisés y Samuel; en realidad comparados con prácticamente cualquier personaje en el Antiguo Testamento. La narración no indica que ellos tuvieran ninguna duda ni pecado. Son los hombres justos ideales.

La caracterización también deja al lector con preguntas acerca de la condición religiosa de los gobernantes gentiles. Nabucodonosor proclama más de una vez al Señor el Dios del universo. ¿Se está convirtiendo en adorador de Yahvé? ¿Está simplemente afirmando que el Señor es uno entre muchos dioses? ¿Apostata poco después de estas afirmaciones? El texto no está interesado en responder a estos interrogantes.

Que el texto nos ofrezca un retrato idealizado de Daniel no quiere decir que sea

un relato no histórico. Daniel era una persona excepcionalmente justa. La idealización es una función de selección no de distorsión o engaño. Pero el hecho de que el texto no incluya defectos o pecados, no quiere decir que el histórico Daniel no los tuviera. El trato que le da el libro a Daniel recuerda uno de los tratos que le da el cronista a Salomón. Sabemos por el relato deuteronómico que Salomón cometió apostasía. El cronista nunca daría a conocer tal dato. Éste tenía propósitos diferentes.

En realidad, armoniza con el propósito del libro de Daniel que busquemos una razón de por qué se idealiza a Daniel. El libro lo presenta como un modelo de conducta durante períodos de opresión y persecución. Es una encarnación histórica de la rectitud.

Esto no equivale a negar que el libro de Daniel contenga tramas simples, casi episódicas, con una caracterización idealizada en la primera mitad del libro. Ni tampoco podemos negar que la segunda parte resulta difícil de entender debido a sus imágenes extravagantes y su prosa hebrea muy tosca. Sin embargo, sería erróneo descartarlo como simplista o tosco. Las tramas sencillas, los caracteres idealizados y las imágenes vividas resultan muy atractivos para la imaginación, no solo de niños, sino también de adultos, que encuentran en Daniel una fuente de consuelo para el presente y de esperanza para el futuro.

Unidad de Daniel

El libro de Daniel ofrece una variedad tan grande de géneros y lenguas que se ha venido debatiendo por mucho tiempo el aspecto de la unidad original del libro. Por una parte, la mayoría de comentaristas modernos creen que las actitudes diferentes hacia reyes paganos en la primera y la segunda mitad del libro demuestran que la primera parte fue escrita en un período más temprano que la segunda (Gammie y Collins). Por otro lado, los estudiosos conservadores han defendido la unidad del libro debido a su preocupación por atribuir la autoría del libro completo al profeta Daniel (Young). Además, a veces estudiosos no conservadores se convencen de la unidad del libro (Rowley).

Es importante ante todo aclarar qué se quiere decir con unidad. La erudición bíblica contemporánea ha centrado cada vez más su atención en la forma final del texto sin tomar en cuenta su origen. Incluso si Daniel hubiera sido originalmente un texto compuesto, ahora es una unidad y debería interpretarse a la luz de su forma canónica. Sin embargo, sigue siendo de interés hacerse la pregunta acerca de la unidad original del texto, en particular a la luz de lo que el texto mismo alega. Así pues, la cuestión de la unidad del texto se entremezcla con los temas de fecha y autoría que analizamos antes. Las afirmaciones internas del libro de Daniel son solo que Daniel recibió las visiones en la segunda mitad del libro y que es el objeto de las historias en la primera mitad. La tradición va más allá y asigna todo el libro a su autoría. Antes ofrecimos razones en apoyo de la opinión tradicional de autoría y fecha.

Incluso concediendo una autoría sola, ¿significa esto por necesidad que el autor escribió el libro de una sola vez o incluso en un solo período de tiempo? Si con la tradición atribuimos todo el libro de Daniel a un solo autor, esta unidad no conlleva un único período de tiempo para su composición. Daniel pudo haber escrito el libro por partes a lo largo de su vida. Este extenso período de tiempo podría muy bien explicar la variedad que hay en el libro, pero incluso esta variedad pudo haber surgido en el proceso de escribir el libro en un solo período de tiempo, digamos, al final de su vida.

Debería admitirse sin duda que es imposible resolver el tema de la unidad del libro de manera que todos queden satisfechos. Si bien la lengua y el género son variados, el tema del libro (véase Mensaje teológico) es coherente en su totalidad. El empleo de más de un género en un libro por parte de un solo autor no constituye un verdadero obstáculo para la unidad. De hecho, las diferencias de género y lengua no concuerdan entre sí. En general, el libro se compone de historias en 1-6 y de visiones en 7-12, pero el libro está en hebreo en 1:1-2:3 y 8:1 hasta el final del 12, y en arameo en 2:4 hasta el final del 7. Un claro quiasmo también conecta el capítulo de la primera visión (7) con las historias:

Cuadro 17
Estructura quiásmica en Daniel

2 a	3b	4c
Visión de los cuatro reinos	Relatos de liberación	Reyes gentiles
7 a'	6b'	5c'

Otro aspecto relacionado con la unidad del libro canónico de Daniel es la existencia de tres historias más que se encuentran en la Septuaginta y, aunque no se incluyen en el canon protestante, sí están en los Apócrifos. La primera es la Oración de Azarías y el Cántico de los tres jóvenes. Este agregado se relaciona con Daniel 3 y la prueba del horno ardiente. Estando en el fuego, Azarías ora y entonces, a continuación, los tres cantan un salmo. La segunda historia, Susana, narra la sabiduría de Daniel cuando denuncia a dos ancianos que tratan de abusar sexualmente de Susana y, al fracasar, la acusan de pecado sexual. Bel y el Dragón es la tercera historia apócrifa. Una vez más, la historia pone de relieve la sabiduría de Daniel al denunciar el engaño de los sacerdotes de Babilonia, quienes engañan al pueblo a creer que sus dioses en realidad comen el alimento puesto delante de estos.

Todos estos tres libros son entretenidos e incluso sirven para un propósito didáctico útil. Estas tres historias carecen de la clase de unidad temática del Daniel

canónico, como lo observó H. H. Watts, quien dijo: «En las historias de Bel y el Dragón y en la Historia de Susana, Daniel no aparece como vidente y desafiante de la autoridad pagana [como es el caso en el libro canónico] sino en el papel de hombre secular inteligente quien, con su propio talento, endereza situaciones» (citado en Preminger y Grenstein 1986, 294).

Mensaje teológico

A primera vista, la tarea de sintetizar el mensaje teológico del libro de Daniel parece intimidante. Después de todo, las dos mitades del libro parecen tan diferentes y las visiones apocalípticas tan complejas.

Con todo, si bien el libro es teológicamente rico e imposible de someter a una descripción exhaustiva, hay un mensaje claro que resuena en cada uno de los capítulos del libro. *Dios es soberano. Gobierna sobre todas las cosas y eventualmente derrotará la maldad humana.* Este tema se encuentra en ambas partes del libro.

Las seis primeras historias (caps. 1-6) están sin duda enmarcadas en un entorno más favorable que la segunda parte. La actitud del texto en cuanto a los gobernantes gentiles es, en su mayor parte, favorable. Sin embargo, muchas de las historias contienen un peligro real o que se cierne sobre el pueblo de Dios representado por Daniel y sus tres amigos y, en todo caso, el exilio ronda sobre las cabezas de los personajes en todo momento.

En la primera mitad del libro, vemos a Dios que interviene en las circunstancias históricas de los personajes y los libera del peligro e incluso utiliza su angustia para promover sus carreras y poder. Daniel 6 es un caso pertinente. No es Darío, sino más bien sus celosos sátrapas quienes traman atentar contra la vida del héroe. Hacen caer al rey en una situación en la que debe imponer la pena de muerte a Daniel. Éste es arrojado a los leones, mientras el rey pasa la noche angustiado. A la mañana siguiente Darío se precipita hacia el foso para descubrir que Daniel ha sobrevivido. Dios ha intervenido enviando a un ángel que «cerró la boca a los leones» (6:22).

Dios puede anular el mal para traer justicia. Los propios conspiradores malvados reciben la pena de muerte que trataron que se le impusiera a Daniel (6:24) y el rey alaba al Dios de Daniel (6:26-27).

En resumen, las historias son un tratado dirigido al pueblo de Dios sobre cómo actuar en tiempos de opresión. Las historias son similares al relato de José y al libro de Ester, dos libros que con razón se han comparado con la literatura sapiencial. Los tres encarnan e ilustran en forma clara principios que los sabios enseñan en Proverbios. Daniel es el prototipo del sabio que sabe cómo actuar frente a reyes potencialmente hostiles. Todas las narraciones bíblicas tienen un lado didáctico (Longman 1987, 70), pero sobre todo Daniel.

La segunda mitad del libro de Daniel también se dirige al pueblo de Dios que vive

bajo opresión e incluso persecución. Sin embargo, en este caso la liberación por parte de Dios es más una esperanza futura que una realidad histórica. Incluso en la primera mitad del libro, Daniel y sus tres amigos se dan cuenta de que su salvación y reivindicación quizá no ocurran en forma inmediata. En una declaración sumamente profunda, Sadrac, Mesac y Abednego expresan su profunda confianza en Dios, aunque podrían incluso morir en el horno en llamas: «¡No hace falta que nos defendamos ante su Majestad! Si se nos arroja al horno en llamas, el Dios al que servimos puede librarnos del horno y de las manos de Su Majestad. Pero aun si nuestro Dios no lo hace así, sepa usted que no honraremos a sus dioses ni adoraremos a su estatua» (3:16-18). Reconocen que podrían ser quemados vivos, pero, a pesar de ello, confían en que Dios los cuidará. Deben ser obedientes.

Daniel en la segunda parte del libro describe en forma vigorosa la capacidad del mal. Las imágenes del capítulo séptimo son ilustrativas. La visión comienza (7:2) con una descripción de un mar agitado. En esa época, el mar evocaba la imagen del mal y del caos. Así como las montañas representaban orden y lo divino, el mar simbolizaba confusión y desorden, perversidad y maldad (Salmo 46).

Sale del mar un monstruo de formas grotescas. Es un híbrido, con características de león, de águila y de hombre. En este caso no importa si el simbolismo de las bestias tiene sus orígenes en la sabiduría mántica de Mesopotamia (Porter 1983), en la mitología cananea (Collins 1981) o es simbolismo histórico, aunque es probable que los tres hayan influido. Es incontestable que el simbolismo con sus rasgos mixtos ofendía las sensibilidades israelitas manifestadas en el orden de la creación y en las leyes dietéticas. Las cuatro bestias representan por encima de todo el mal poderoso y grotesco.

Aunque no cabe duda que Daniel pretende que estas bestias representen la fuerza maligna de estados paganos que explotan al pueblo de Dios (7:17), por siglos se ha debatido acaloradamente la identidad exacta de los reinos. La identificación tradicional (Young 1949) sugiere:

Primera bestia: Babilonia

Segunda bestia: Medo-Persia

Tercera bestia: Grecia

Cuarta bestia: Roma

Este esquema parece el mejor, ya que suele entrar en juego una baja opinión de la profecía de predicción en la principal alternativa que identifica los cuatro reinos como Babilonia Media, Persia y Grecia (Rowley 1935), aunque algunos estudiosos evangélicos han sugerido que Grecia es en realidad la bestia con los dientes de hierro (Gurney, Walton).

En ambos casos, sin embargo, no caben dudas acerca del poder y lo grotesco del

mal humano, en especial en la esfera del estado. En realidad, el pueblo de Dios sintió el dolor de la opresión de manos de cada uno de estos estados imperiales. Pero además, la imagen de Daniel 7 (así como las otras visiones apocalípticas de Daniel) nos dice que estos reinos malvados se alimentan unos a otros. Ninguno dura mucho. Por la historia sabemos que Babilonia cayó ante Persia (con un contingente medo), que Persia cayó ante Grecia, y Grecia ante Roma.

Daniel no nos deja en la oscuridad en cuanto a la fuente de este horrendo mal. Una y otra vez señala el orgullo humano que alcanza proporciones gigantescas. Por ejemplo, leemos acerca de Nabucodonosor que afirma jactancioso: «¡Miren la gran Babilonia que he construido como capital del reino! ¡La he construido con mi gran poder, para mi propia honra!» (Dn. 4:30). En la visión de Daniel 11 leemos acerca de un rey que vendrá en el futuro que «...se exaltará a sí mismo, se creerá superior a todos los dioses, y dirá cosas del Dios de dioses que nadie antes se atrevió a decir... no tomará en cuenta a los dioses de sus antepasados, ni al dios que adoran las mujeres, ni a ningún otro dios, sino que se exaltará a sí mismo por encima de todos ellos» (Dn. 11:36-37). El orgullo mueve a los actores malvados del libro de Daniel.

Daniel hace más que describir de manera gráfica el mal; también describe su antítesis. En Daniel 7:9, se produce una transición abrupta. Cambiamos de escenario, de un mar caótico al salón del trono divino:

> Mientras yo observaba esto,
> se colocaron unos tronos,
> y tomó asiento un venerable Anciano.
> Su ropa era blanca como la nieve,
> y su cabello, blanco como la lana.
> Su trono con sus ruedas
> centelleaban como el fuego.
> De su presencia brotaba
> Un torrente de fuego.
> Miles y miles le servían,
> centenares de miles lo atendían.
> Al iniciarse el juicio,
> los libros fueron abiertos. (7:9-10)

Lo primero que se advierte en este cuadro del Anciano de Días, y el que pronto se

introducirá, el Hijo del Hombre, es que no se trata de imágenes de animales. Aquí se describe a Dios en forma humana, como un juez venerable, sabio y poderoso. Estas imágenes humanas contrastan con las imágenes de bestias utilizadas para la esfera del mal humano y las subrayan. Y de hecho, esto es precisamente lo que está haciendo este capítulo, al igual que otras partes de Daniel, a saber, presentar un fuerte contraste entre dos reinos, el reino del hombre y el reino de Dios. Por un lado están los seres humanos quienes con su orgullo rechazan a Dios y tratan de acumular poder para sí mismos. Por el otro lado está el Anciano de Días, el Hijo del Hombre y los ángeles, y hombres y mujeres que están en conflicto con los poderes del mal.

El libro de Daniel enseña que esta guerra entre el reino malvado del hombre y el reino bueno de Dios (que incluye a los justos) se produce en las esferas tanto celestial como terrenal (10:12-14). Durante la vida de Daniel y mientras profetizaba, el pueblo de Dios seguía oprimido y humillado, pero el mensaje de la profecía de Daniel es que el reino de Dios obtendrá la victoria. Esta victoria será cierta y también completa. Hablando del jactancioso cuerno solitario que culmina la primera mitad de la visión (7:8), el ángel interpreta:

> Los jueces tomarán asiento, y al cuerno se le quitará el poder y se le destruirá para siempre. Entonces se dará a los santos que son el pueblo del Altísimo, la majestad y el poder y la grandeza de los reinos. Su reino será un reino eterno, y lo adorarán y obedecerán todos los gobernantes de la tierra. (7:26-27)

En resumen, el mensaje de Daniel armoniza con el mensaje de todo el Antiguo Testamento, más aún, de toda la Biblia. Dios se encuentra en guerra contra el mal y sin duda lo derrotará. Este mensaje trajo consuelo a los fieles en Israel en el tiempo de Daniel así como lo hace también hoy.

Es de lamentar, sin embargo, que el interés cristiano por el libro de Daniel con demasiada frecuencia se obsesiona con el rompecabezas de los esquemas temporales que hay en el libro. ¿Nos dan los setenta «sietes» (9:25-27) o los 1.335 días (12:11-12) un plano cronológico? ¿Nos dice el libro de Daniel cuándo llegará el fin de los tiempos?

El contexto, obviamente muy metafórico, en que se encuentran estas cifras, así como las advertencias del Nuevo Testamento de que nadie conoce la hora ni el momento cuando llegará al fin (Mr. 13:32-36; Hch. 1:7-8), nos compele a no ser dogmáticos en nuestra interpretación de estos números. Mickelsen (1984, 186) lo formula muy bien cuando dice, «las medidas del tiempo apocalíptico (sumamente simbólicas) simplemente proveen un marco de referencia para importantes verdades para Daniel y su pueblo, y no tiene como fin transmitir períodos exactos de tiempo».

Perspectiva novotestamentaria

Pero entonces ¿tiene el libro alguna relevancia para el cristiano? La historia de que Dios de una vez por todas derrotará el mal se completa en el Nuevo Testamento. Jesús lucha contra Satanás y el mal durante su ministerio terrenal e, irónicamente, derrota los poderes del mal en la cruz (Col. 1:13-15).

Sin embargo, esta victoria es un anticipo y culminará en la segunda venida de Cristo. El libro de Apocalipsis, que trata de esta victoria futura, alude con frecuencia al libro de Daniel, estableciendo una estrecha conexión entre ambos. Por ejemplo, la imagen del mal definitivo en el libro de Apocalipsis es la bestia que surge del mar (Ap. 13), que recuerda las cuatro bestias que surgen del mar en Daniel 7. Todavía más notable es el cuadro de Jesucristo como el Guerrero Divino que llega para finalmente acabar y derrotar por completo los poderes del mal (Ap. 19:11-21). En el mismo comienzo del libro (Ap. 1:7), se lo describe con una cita de Daniel 7:13 como el que viene en las nubes. Las características del Anciano de Días también se la atribuyen a él (Ap. 1:12-16).

El libro de Apocalipsis confirma que en el libro de Daniel hemos previsto de manera profética la venida de Cristo, quien eliminará todo mal del mundo y salvará a su pueblo de sus opresores. Así como este mensaje consoló a los israelitas fieles en la época del libro de Daniel, también nos consuela a nosotros, que vivimos en un mundo imperfecto, a veces horroroso.

25

OSEAS

El conocimiento acerca del libro de Oseas se suele limitar a los tres primeros capítulos. En ellos, Oseas plantea a sus lectores la asombrosa analogía entre su fracasado matrimonio y la relación de Israel con Dios. Aunque en estos capítulos nos quedan algunos aspectos profundos de interpretación, el mensaje de Oseas del juicio y amor de Dios hacia Israel suele ser claro e indiscutiblemente extraordinario.

En contraste, los otros capítulos (4-14) están entre los más difíciles de toda la Biblia. El comentario de Andersen y Freedman (1980, 66) de que «Oseas compite con Job por la distinción de contener pasajes más ininteligibles que cualquier otro libro de la Biblia Hebrea» sin duda es cierto en el caso de esta sección del libro.

Estas dificultades han inducido a que muchos no profundicen en esta parte del canon. No negamos los problemas continuos, pero no estudiar Oseas debido a ellos es lamentable, porque en este libro se pueden encontrar algunas de las expresiones más conmovedoras acerca de Dios y de su relación con su pueblo.

Bibliografía

Comentarios

F. I. **Andersen** y D. N. **Freedman** *Hosea* (AB; Doubleday, 1980); G. I. **Davies,** *Hosea* (NCB; Eerdmans, 1992); D. A. **Hubbard,** *Hosea* (TOTC; InterVarsity, 1989); K. **Marti,** *Das Dodekapropheton* (Tübingen, 1904); J. L. **Mays,** *Hosea* (OTL; Westminster, 1969); T. E. **McComiskey,** «Hosea», en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary,* ed. T. E. McComiskey (Baker, 1992) 1-237; G. A. **Smith,** *Hosea/Joel/Micah* (NIVAC; Zondervan, 2001); D. K. **Stuart,** *Hosea-Jonah* (WBC; Word, 1987); H. W. **Wolff,** *Hosea* (Hermeneia; Fortress, 1965).

Monografías y artículos

W. **Brueggemann,** *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (John Knox, 1968); M. J. **Buss,** «Tragedy and Comedy in the Latter Prophets», *Semeia* 32 (1984): 71-82; D. R. **Daniels,** *Hosea and Salvation History* (De Gruyter,

1990); J. **Day,** «Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm LXXVIII», *VT* 36 (1986): 1-12; G. I. **Emmerson,** *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective* (JSOT, 1984); F. C. **Fensham,** «The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship Between the Lord and His People (Hos. 1:2-9)», *JNWSL* 12 (1984): 71-78; P. A. **Forseth,** «Hosea, Gomer, and Elective Grace», *Reformed Journal* 35 (1985): 15-18; G. **Hall,** «The Origin of the Marriage Metaphor», *HS* 23 (1982): 169-71; J. G. **Janzen,** «Metaphor and Reality in Hosea 11», *Semeia* 24 (1982): 7-44; W. C. **Kaiser** Jr., «Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'Then' and the 'Now' Gap: Hos. 12:1-6», *JETS* 28 (1985): 33-46; P. A. **Kruger,** «Prophetic Imagery: On Metaphors and Similes in the Book of Hosea», *JNWSL* 14 (1988): 143-51; J. L. **Mays,** «Response to Janzen: Metaphor and Reality in Hosea 11», *Semeia* 24 (1982): 45-51; S. **McKenzie,** «The Jacob Tradition in Hosea XII 4-5», *VT* 36 (1986): 311-22; R. C. **Ortlund** Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Eerdmans, 1996); B. **Peckam,** «The Composition of Hosea», *HAR* 11 (1987): 331-52; I. **Provan,** V. P. **Long** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); H. H. **Rowley,** *Men of God* (London, 1963), 65-73; Y. **Sherwood,** *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theological Perspective* (JSOTS 212; Sheffield Academic Press, 1996); N. **Stienstra,** *YHWH Is the Husband of His People: Analysis of a Marriage Metaphor with Special Reference to Translation* (Pharos, 1993); A. **Stock,** *The Way in the Wilderness* (Liturgical Press, 1968); R. J. **Weems,** «Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?» *Semeia* 47 (1989): 87-104; H. W. **Wolff,** *Old Testament: A Guide to Its Writings* (Augsburg Press, 1974); D. B. **Wyrtzen,** «The Theological Center of the Book of Hosea», *BibSac* 141 (1984): 315-29); G. A. **Yee,** *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (Scholars, 1987).

Antecedentes históricos

Fecha y autoría

A primera vista la fecha y autoría de Oseas parecen claras. El subtítulo menciona al autor como «Oseas hijo de Beerí» y da la fecha con una fórmula típica que menciona a los reyes que gobernaron durante su ministerio: «los reinados de Uzías, Jotán, Acaz y Ezequías, reyes de Judá» y «el reinado de Jeroboam hijo de Joás, rey de Israel» (1:1). Los problemas surgen una vez que convertimos estas afirmaciones a nuestro sistema cronológico. Si bien es cierto que el sobrescrito sitúa sólidamente la vida y actividad de Oseas en el siglo octavo a.C., se plantean algunos aspectos y

tensiones aparentes cuando tratamos de ser más precisos.

Por ejemplo, hay desacuerdos en cuanto al fin del reinado de Jeroboam II (Hubbard 1989, 22-23) debido a cierta confusión sobre cómo manejar la duración del reinado de Pecaj (o sea, cuánto de su reinado se dio en la totalidad del reino septentrional y cuánto del mismo fue co-regencia). En todo caso, las fechas que se sugieren para el final del reinado de Jeroboam van desde el 753 al 746 a.C.

Los reinados de los reyes que se mencionan para el reino meridional de Judá son más seguros. El comienzo del gobierno de Uzías es en el 791 (Jeroboam II subió al trono del norte alrededor del 793) y Ezequías murió en el 687/6. Claro que Oseas no pudo haber actuado como profeta por cerca de cien años, y así se presupone; y lo sustentan de manera indirecta ciertas consideraciones internas, a saber, que comenzó su labor hacia la última parte del reinado de Jeroboam y la completó a comienzos del de Ezequías (que comenzó en el 715).

Así pues, el sobrescrito puede interpretarse como información para el lector de que Oseas actuó en el período entre alrededor del 750 y el 715 a.C. Fue, pues, uno de los primeros profetas menores (junto con Amos y Miqueas). Isaías completa la lista de profetas del siglo octavo.

Problemas y puntos de vista alternativos

Antes de presentar el trasfondo histórico que ayuda a ilustrar una lectura del libro de Oseas, debemos considerar algunas objeciones al cuadro bíblico de su composición.

Según algunos, los indicios de una autoría compuesta comienzan con el propio sobrescrito. Oseas, como veremos, es sin duda un profeta del norte, y su profecía va casi toda ella dirigida al norte. Esta observación plantea el interrogante de la larga lista de reyes meridionales con los que se puede datar el libro y el hecho de que la lista meridional no concuerda con la septentrional en cuanto a su punto de conclusión. Además, hay referencias ocasionales y, así se alega, agregadas a Judá en toda la redacción final de Oseas. Emmerson (1984, 56-116) enumera y examina una serie de referencias directas a Judá (1:7; 2:2 [1:11]; 4:15; 5:5, 10, 12, 13, 14; 6:4, 11; 8:14; 10:11; 12:1, 3 [11:12; 12:2]) y una sola mención al rey davídico (3:5).[52] Esto convence a muchos estudiosos críticos de que el libro pasó por una redacción posterior en Judá; es decir, «sus orígenes están en el reino septentrional, su transmisión corresponde en la mayor parte de su historia a Judá» (Emmerson 1984, 1).

Los oráculos de salvación dirigidos a Judá constituyen sobre todo el punto focal de la atención crítica. Ya acabaron los días en que todos los oráculos de salvación de Oseas se consideraban como no auténticos (por ejemplo, Marti 1904) simplemente sobre la base del prejuicio de que los profetas no pronunciaban palabras de esperanza. Sin embargo, se piensa que, como las profecías de Oseas circulaban en el sur, quienes lo siguieron ahí comenzaron a aplicar su mensaje a su propia situación, y con el ello la

profecía fue ampliándose con el tiempo.

Aunque les corresponde a estudios minuciosos del texto (como comentarios del libro) argumentar esto en cuanto a pasajes individuales, debe decirse que esta clase de conclusiones críticas restringen la visión futura del profeta (juicio y esperanza) y también su preocupación por todo el pueblo de Dios (norte y sur). En época reciente la erudición crítica ha estado más abierta a la autoría de Oseas de grandes partes del libro. En las palabras de Andersen y Freedman (1980, 59, de igual modo Wolf 1965), «creemos que el libro es básicamente la obra de una sola persona, y que el texto es fundamentalmente sólido». Garrett apoya, en sus recientes comentarios, la perspectiva de una unidad de autoría para Oseas y no deja lugar a redacciones posteriores.

Sin embargo, no es imposible que seguidores fieles posteriores de la tradición del profeta vieran la analogía entre la situación en el sur algunas décadas después de la muerte del profeta y establecieran la conexión mediante la incorporación al texto de preocupaciones de Judá. Esto puede explicar las extrañas menciones ocasionales de Judá en el texto.[53] Estos agregados serían parte del proceso de composición del libro bíblico y no impugnan en modo alguno la autoridad canónica de dichos textos (algo similar a las actualizaciones encontradas en el Pentateuco).

Período histórico

Así pues, el ministerio profético de Oseas comenzó probablemente hacia finales de los reinados de Jeroboam II en el norte y de Uzías en el sur y concluyó a comienzos del reinado de Ezequías en el sur (véase Provan, Long y Longman 2003, 266-77).

El comienzo de su ministerio ocurrió, pues, durante un período de expansión y prosperidad tanto en el norte como en el sur. Asiría estaba preocupada por sus fronteras septentrional y oriental (los urartianos presionaban sus fronteras), y los arameos se encontraban también en una posición debilitada (Davies 1992, 26); por ello Israel no sintió la presión que normalmente se ejercía en su frontera septentrional (2 R. 14:25). Como se puede ver también en la profecía de Amos, que pertenece a este período, la creciente prosperidad del país condujo no a una mayor fidelidad a Yahvé sino más bien a irreligiosidad y abuso de poder y privilegios (Am. 3-6).

El punto focal de Oseas es el norte, y ahí, después de Jeroboam II, la situación política se deteriora de manera acelerada. Hubbard (1989, 24-25) resume en forma sucinta la historia cuando habla de «la inestabilidad dinástica que sobrevino en Israel después de la muerte de Jeroboam y vio a cuatro reyes derrocados en treinta años, tres de los cuales gobernaron solo dos años o menos y los cuatro fueron asesinados (2 R. 15; Os. 7:7; 8:4; 10:3; 13:9-11), en tanto que el quinto fue depuesto (2 R. 17:4-5)». El período posterior a Jeroboam II también vio a una Asiría renovada, poderosa y agresiva, primero bajo el liderazgo de Tiglat-pileser (745-727 a.C.), luego de Salmanasar V, quien eventualmente inició el conflicto que condujo a la derrota total y

anexión del norte al Imperio Asirio en el 722.

Pero antes de que ocurriera esta derrota final, se produjo un conflicto importante entre los reinos septentrional y meridional que también tuvo un impacto en el libro de Oseas. Como ya se dijo, fue no mucho después de Jeroboam II que Tiglat-pileser III comenzó a incursionar hacia el oeste. La primera incursión fue en el 738 a.C., cuando se apoderó de Hamat. Esto alteró la tranquilidad de Siria-Palestina porque los reyes de Israel y de Siria sabían que los intereses imperiales de Asiria no se detendrían en Hamat. Sin embargo, Rezín de Siria y Menajem de Israel trataron de impedir la agresión con el pago de tributos (2 R. 15:19-20).

Habrían de pasar cuatro años antes de que Tiglat-pileser regresara al oeste, y entre tanto Pecaj, al parecer un usurpador anti-asirio, asesinó a Pecajías, hijo de Menajem (2 R. 15:23-25). Él y Rezín de Siria decidieron luego rechazar el vasallaje asirio. Se debate, aunque es probable, que esperaran ayuda egipcia, pero sin duda quisieron la ayuda de Judá, en ese entonces gobernado por Acaz.

Cuando Acaz se negó a entrar a formar parte de una coalición anti-asiria, Pecaj y Rezín le declararon la guerra para obligarlo a hacerlo (alrededor del 735 a.C.). A esta guerra se la suele llamar la Guerra Siro-efraimita (2 R. 16:1-9; 2 Cr. 29:5-7; Is. 7:1-8:22; Mi. 7:7-20), y con la amenaza a sus fronteras, Acaz recurrió a Tiglat-pileser III para que lo salvara de sus vecinos del norte. El ataque del rey asirio en el norte (alrededor del 733) condujo al exilio de una parte de su población y al nombramiento del pro-asirio Oseas como rey del norte. Aunque no fue tan grave, el impacto de esta guerra también condujo a una mayor interferencia foránea en la política de Judá, ya que la ayuda de Tiglat-pileser II no fue gratuita (2 R. 16:7-8).

Una serie de oráculos de Oseas se pueden asociar con estos eventos históricos,[54] pero solo mencionaremos algunos (en Hubbard 1989, 254 y Davies 1992, 28-29 se puede ver un análisis completo). El comienzo del libro, por ejemplo, contiene una profecía según la cual el Señor dice «haré que la casa real de Jehú pague por la masacre de Jezrel» (1:4). Este oráculo puede fecharse en el tiempo de Jeroboam II, anticipando el fin de la casa de Jehú, cuando Zacarías, hijo de Jeroboam y el último de la dinastía, fue asesinado por Salún (2 R. 15:8-12). Davies (1992, 28) también sugiere que 2:2-5, 8-13; 4:1-19; 12:2-10 pertenecen a este período inicial caracterizado por el éxito económico y la impiedad religiosa.

Estos y muchos otros oráculos muestran que la labor de Oseas se entiende mejor a la luz de los eventos históricos que ocurrieron durante la segunda mitad del siglo octavo a.C.

Oseas, el hombre

El sobrescrito profético introduce a Oseas, que no se conoce fuera de este libro, con un patronímico típico; es «el hijo de Beerí» (1:1).

La única información personal que conseguimos en el libro se encuentra en los tres primeros capítulos; sin embargo, se debate mucho en torno a la misma. No hay duda en cuanto al tema o al mensaje de los capítulos. Los oráculos proféticos reflejan un empleo temprano y sorprendente de la analogía entre el matrimonio humano y la relación de Dios con su pueblo (véase «Mensaje teológico»). La rebelión de Israel contra su compañero divino se refleja en la infidelidad de lm esposa de Oseas. Los hijos de este matrimonio problemático reciben nombres simbólicos que indican la ruptura de la relación de pacto entre Yahvé e Israel (1:5, 6, 9).

El problema radica en la relación entre la analogía con la historia y los detalles de la relación matrimonial tal como se describen en los capítulos 1-3. Como se ha señalado a menudo, incluso por parte de quienes prefieren otra conclusión final, el texto se lee como una narración histórica típica. La tensión surge porque una lectura directa del texto lleva a la conclusión de que Dios le ordenó a Oseas que se casara con una prostituta. El problema comienza con el mandato divino, «Ve y toma por esposa una prostituta» (1:2).

La tensión la perciben tanto los comentaristas críticos como los conservadores. Algunos intentan otras soluciones. Durante siglos se ha creído que, aunque no hay señales explícitas en el texto mismo, debe leerse como un evento simbólico y/o como una visión más que como un evento histórico (Gressmann 1921 y Young *IOT***,** 253). Stuart (1987, 11) también descarta la idea histórica y argumenta que Gómer es una prostituta en la forma en que lo eran todos los israelitas, a saber, que era una idólatra. Sin embargo, uno se pregunta cómo con esto se pone a salvo el carácter bueno de Dios. Aunque no ordena al profeta que se case con una mujer que conculcó el séptimo mandamiento, tiene que casarse con una que conculcó los dos primeros. Más ingeniosa es la solución de Wolf, quien más bien propone que Gómer no fue una prostituta callejera ni tampoco una prostituta del templo. Antes bien, simplemente participó en los rituales nupciales de los cananeos que conllevaban un solo acto de intimidad sexual cúltica (Wolf 1974, xxii; también Fensham 1984).

No podemos ofrecer una respuesta definitiva a este problema. Stuart tiene sin duda razón al decir que estos capítulos no pretenden ofrecemos una biografía de Oseas (1987, 11). Sin embargo, debe volverse a subrayar que una lectura directa del texto conduce de modo muy natural a la conclusión de que Dios ordenó a Oseas que se casara con una mujer promiscua con el fin de simbolizar la relación de Dios con Israel. Es peligroso desde el punto de vista metodológico apartarse de esta lectura sobre la base de lo que consideramos ser problemas morales con el mandato, y de hecho esto último se puede cuestionar. En ninguna parte ordena Dios a nadie sino a los sacerdotes que eviten el matrimonio con una prostituta (así Hill and Walton, citando a Lv. 21:7, 14).[55]

En medio de todos los problemas, no deberíamos perder de vista la clara

enseñanza de la sección. El matrimonio de Oseas con Gómer (ya sea histórico, simbólico, alegórico o visionario) lo utiliza Dios para indicar tanto su desagrado con el pueblo del pacto como su amor por el mismo (véase «Mensaje teológico»).

Análisis literario

Género y formas de discurso

El libro de Oseas es una profecía y como tal es una colección de oráculos proféticos. El sobrescrito sugiere esta clasificación de género cuando describe la obra como «la palabra del SEÑOR» (1:1).

La mayor parte del libro es poético con solo dos secciones principales de oráculos en prosa (1:2-2:1 y 3:1-5). Lo usual es considerar los oráculos poéticos como de origen oral, pero no es seguro. En todo caso, a no ser que a la manifestación oral original del profeta se le atribuya equivocadamente valor de autoridad sobre la forma literaria (que Yee 1987, 27-50, cuestiona con razón), el punto no tiene un impacto importante sobre la cuestión de la interpretación del libro.

Como en muchas esferas, los oráculos proféticos de Oseas 1-3 son mucho más fáciles de esquematizar y describir que los que se encuentran en Oseas 4-14 (véase «Estructura»). Por ejemplo, resulta claro que Oseas 1:2-9 es un discurso de juicio (más en concreto una memoria profética utilizada como discurso de juicio) y 1:10-2:1 es un discurso de salvación.

En el caso de Oseas 4-14, resulta fácil distinguir el lenguaje de salvación del de juicio por el tono, pero es mucho más difícil distinguir oráculos individuales unos de otros. El libro de Oseas carece de una serie de frases introductorias típicas (tales como «así dice el SEÑOR») y frases finales que se encuentran en otras profecías. También resulta difícil ser más específico en distinguir clases particulares de, digamos, oráculos de juicio, aunque Wolf ha puesto de relieve con razón el lenguaje legal omnipresente que se encuentra en el discurso de Oseas (Wolf 1965, xxiii-xxiv).

También merece la pena reconocer y distinguir el lenguaje en primera persona acerca de Dios (habla divina) y el lenguaje en tercera persona acerca de él (discurso profético), aunque Davies con razón señala que la confusión y cambios sutiles entre los dos pueden sugerir una estrecha identificación de Oseas con Dios (1992, 34-35).

Estructura

La estructura de Oseas es difícil. Si bien los tres primeros capítulos pueden dividirse fácilmente en secciones, sobre lo cual la mayoría de los comentaristas concuerdan, los últimos once capítulos solo pueden describirse en un esquema general. Debemos admitir que cualquier esquema general del libro no capta algunas de las rápidas y sutiles transiciones de la profecía y debe tomarse solo como una guía inicial del libro.

Todos concuerdan en que hay una ruptura importante entre Oseas 1-3 y 4-14. La analogía del matrimonio predomina en toda la primera parte, pero la segunda parte del libro, más larga, utiliza muchas imágenes.

También podemos sugerir otra división entre los capítulos 11 y 12, lo cual conduciría a dos ciclos de juicio y esperanza en los capítulos 4-14, que equivaldrían a la doble transición del juicio (1:2-9; 2:2-13) a la esperanza (1:10-2:1; 2:14-3:5, que puede todavía subdividirse en dos oráculos separados de salvación: 2:14-23; 3:1-15). Otros estudiosos han reconocido esta división tripartita de Oseas, sobre todo Wolf (1974, xxix-xxxii) y Yee (1987, 51).

Sobrescrito (1:1)

I. Matrimonio problemático de Oseas refleja la relación de Dios con Israel (112-3:5)

- A. Oseas, Gómer y sus hijos (1:2-2:1)
  1. Señal-acto profético de juicio (1:2-9)
  2. La relación restaurada (1:10-2:1)
- B. El matrimonio del Señor con Israel (2:2-23)
  1. La relación rota (2:2-13)
  2. La relación restaurada (2:14-23)
- C. Relación matrimonial restaurada de Oseas (3:1-5)

II. Primer ciclo profético (4:1-11:11)

- A. Dios acusa a Israel de infidelidad (4:1-19)
- B. Dios castiga a Israel (5:1-15)
- C. Llamamiento de Oseas al arrepentimiento no atendido (6:1-7:16)
- D. Dios castiga a Israel por rechazarlo (8:1-10:15)
- E. El amor de Dios por Israel sobrepasa su enojo (11:1-11)

III. Segundo ciclo profético (11:12-12:14)

- A. Israel peca contra Dios (11:12-12:14)
- B. Dios está enojado con su pueblo (13:1-16)
- C. Israel se arrepiente y es bendecido (14:1-8)

Colofón de sabiduría (14:9)

Estilo literario

Como se mencionó antes, el libro es mayormente poético, aunque se encuentra prosa en dos lugares principales (1:1-2:1 y 3:1-5).[56] El rasgo más notable de la naturaleza poética/literaria del libro es el uso que hace de metáforas y símiles.

Esas imágenes pueden dividirse mayormente en dos clases según a quien se

refieran: Dios o Israel. Una segunda línea de demarcación proviene de si la actitud de Dios hacia Israel es positiva o negativa. Por ejemplo, Dios es un marido celoso (2:2-13), un pastor frustrado (4:16), una polilla destructora o indeseable carcoma (5:12), un feroz león (5:14; cf. también 13:7-8) y un trampero (7:12). Sin embargo, por otro lado, es también un marido que perdona (3:1-5), un médico que sana (6:1-2), la lluvia restauradora (6:3), un padre amoroso (11:3-4), un león protector (11:10-11), un rocío dador de vida (14:5) y un pino fértil (14:8).

El libro en forma destacada y frecuente describe a Israel, sobre todo el reino septentrional, pero en ocasiones incluye al reino meridional, como una esposa infiel (1:2-9; 3:1-5; 9:1). Otras imágenes más locales describen a Israel como rocío que temprano se evapora (6:4), hornos encendidos (7:4-7), una torpe paloma (7:11), un arco engañoso (7:16) y un asno salvaje (8:9). El juicio venidero de Dios sobre Israel se compara a cosechar tempestades (8:7), ramas arrastradas por el agua (10:7) y a poner el yugo a una novilla que se resiste (10:11).

Otros recursos literarios sustentan estas imágenes, el más importante de los cuales es quizá el empleo de juegos de palabras. Los hijos de Oseas llevan por nombre «Jezrel», porque Dios castigará la casa de Jehú por el pecado que ocurrió en el valle de Jezrel; Lorrujama («indigna de compasión»), porque Dios no seguirá teniendo compasión de Israel; y Loamí («pueblo ajeno») porque desconoce a Israel como su pueblo. También es notable el juego de palabras que se da entre Efraín (*'eprayim*), asno salvaje (*pere'*) y estéril ($p^e ri$).

Mensaje teológico

Oseas es un libro profundo que resulta difícil sintetizar. El profeta nos ofrece una plétora de metáforas referentes a Dios y a su relación con su pueblo, solo algunas de las cuales analizaremos aquí.

El pacto

Sin embargo, como con todos los profetas, el pacto, en particular el pacto mosaico, subraya y motiva gran parte del mensaje de Oseas (véase Brueggemann 1968). Así, estamos de acuerdo con Stuart (1987, 6-7) cuando escribe: «Comprender el mensaje del libro de Oseas depende de comprender el pacto del Sinaí. El libro contiene una serie de bendiciones y maldiciones que Dios anunció a Israel por medio de Oseas. Cada bendición o maldición se basa en un punto correspondiente en la ley mosaica».

Stuart encuentra innumerables conexiones entre los discursos de juicio de Oseas y maldiciones específicas en el pacto. Un ejemplo de entre muchos es su análisis de Oseas 4:10-11a (su propia traducción):

Comerán, pero no se saciarán;
practicarán la prostitución, pero no se ensancharán,
porque han abandonado a Yahvé para venerar la prostitución.

Clasifica con razón este discurso de juicio como derivado de las maldiciones en el pacto de «hambre e infertilidad» y cita a Deuteronomio 28:17-18 y 32:24-28 en apoyo.

A veces Oseas será explícito en cuanto al papel del pacto en su mensaje. Los israelitas experimentarán juicio porque han conculcado el pacto (6:7; 8:11).

Matrimonio de Oseas

Antes (bajo «Oseas, el hombre»), mencionamos el empleo simbólico-teológico del matrimonio de Oseas. Se le ordenó que se casara con una mujer cuya infidelidad representaba la infidelidad de Israel para con Dios. Aunque Oseas fue uno de los primeros en establecer esta conexión, la relación entre el matrimonio humano y el pacto divino-humano fue muy cercana y siguió utilizándose en toda la Escritura (véase luego en «Perspectiva novotestamentaria»). Ortlund ha reconocido que este tema de la infidelidad sexual se encuentra anteriormente en el Pentateuco, en pasajes como Éxodo 34:11-16 y Deuteronomio 31:16. Después de todo, hay solo dos relaciones que son totalmente exclusivas: el matrimonio y el pacto. En ninguna de las dos relaciones se pueden tolerar rivales. Así la promiscuidad sexual de Gómer tiene su paralelo en la promiscuidad religiosa de los israelitas.

Aunque Oseas habla de la relación entre un matrimonio fracasado y la idolatría, sobre todo en los tres primeros capítulos del libro, no está ausente del resto (véase en particular 6:10; 7:4; 9:1).

Y. Sherwood (1996) ha provisto, en su reciente obra, una lectura feminista postmoderna del matrimonio de Oseas y Gómer. Critica apropiadamente las perspectivas que tratan de explicar a la ligera dicha relación como solamente de carácter visionario o metafórico. Sin embargo, como feminista, cuestiona el trato abusivo que recibe esta mujer y sus hijos por parte de Oseas y Yahvé. Además, lee entre líneas con la intención de recuperar una Gómer más compasiva. Es obvio que en esta lectura ella se aleja del texto mismo. (Véase Garrett 1997, 124-33, en el que se encontrará una excelente crítica que expresa agradecimiento por las contribuciones positivas).

Juicio y salvación

Desde que se estableció el pacto, que se simboliza con el matrimonio, surge el juicio de Dios de un Israel desobediente y también la esperanza de la salvación futura de Dios (véase antes bajo «Estructura»).

La desobediencia de Israel se manifestó de diversas maneras, pero en todas ellas

subyace la apostasía. Abandonaron el culto del verdadero Dios y lo sustituyeron con ídolos (véase 4:1-13; 5:11; 8:6; 13:2). En particular, son los líderes de Israel quienes han descarriado al pueblo: los sacerdotes (4:6; 5:1; 6:9; 10:5), los profetas (4:5) y los gobernantes (5:1, 10; 7:3-7; 9:15). Pero es así que «mi pueblo ha sido destruido» (4:6). Su falta de confianza en Dios también se manifestaba en su disposición a formar alianzas foráneas para resolver sus dificultades en política exterior en lugar de confiar en el Dios soberano que había prometido protegerlos (5:13; 7:8-10; 8:9).

Así pues, Dios amenaza con castigarlos duramente. Antes bajo «Estilo literario», hemos enumerado las muchas metáforas que utiliza Oseas para describir ese juicio venidero. Una metáfora más proviene de las tradiciones históricas de Israel.[57] Oseas compara el juicio venidero al regreso al desierto. Una vez más andarán errantes lejos de Dios (2:14). Una mirada histórica retrospectiva constata que el cumplimiento inmediato de esta palabra profética se dio cuando las tribus septentrionales fueron derrotadas por las fuerzas asirías en el 722 a.C. y luego en el 586 cuando Babilonia sojuzgó totalmente a Judá, destruyó el templo y llevó al exilio a la mayor parte de los supervivientes.

Sin embargo, el mensaje de juicio de Oseas cede el paso a una nota de esperanza para el futuro. En quizá uno de los pasajes más profundos del libro, Oseas describe la agitación interna de Dios con respecto a su pueblo:

> ¿Cómo podría yo entregarte, Efraín?
> ¿Cómo podría abandonarte, Israel?
> ¡Yo no podría entregarte como entregué a Admá!
> ¡Yo no podría abandonarte como a Zeboyín!
> Dentro de mí el corazón me da vuelcos,
> y se me conmueven las entrañas.
> Pero no daré rienda suelta a mi ira,
> ni volveré a destruir a Efraín.
> Porque en medio de ti no está un hombre,
> sino estoy yo, el Dios santo,
> y no atacaré la ciudad. (Os. 11:8-9)

Dios no abandonará a su pueblo bajo juicio y en exilio para siempre. Hará que Israel viva un segundo éxodo (2:14-15). Al final, sanará a Israel de las heridas que le causó su desobediencia y los restablecerá en la tierra (14:1-9).

Perspectiva novotestamentaria

En primer lugar, hay pocas, aunque muy significativas, citas de Oseas en el Nuevo Testamento. Pablo (Ro. 9:25) y Pedro (1 P. 2:10) citan el uso negativo a positivo de los nombres de los hijos del profeta para sustentar su afirmación de que los gentiles forman ahora parte del pueblo de Dios. El llamamiento sarcástico de Oseas a

la muerte personificada (quizá reflejando al dios cananeo Mot): «¿Dónde están, oh muerte, tus plagas? ¿Dónde está, oh sepulcro, tu destrucción?» (13:14) lo cita Pablo cuando celebra la victoria de Cristo sobre la muerte (1 Co. 15:55). Por último, y lo más difícil, está la cita de Oseas 11:1 («Desde que Israel era niño, yo lo amé; de Egipto llamé a mi hijo».) en Mateo 2:15 como profecía del retorno de Cristo de su breve permanencia en Egipto.

Esto último, sin embargo, debe entenderse a la luz de la creencia del Nuevo Testamento de que Jesús era el Hijo justo de Dios quien, a diferencia de los israelitas, fue obediente a su Padre celestial. Así que gran parte del evangelio, en particular el evangelio de Mateo, es un reflejo del libro de Éxodo (véase Stock).

Un último tema que mencionaremos que proviene de Oseas, a través de otros profetas (Jeremías y Ezequiel en particular) y que hace acto de presencia en el Nuevo Testamento, es la idea de que el pacto divino-humano se refleja en el matrimonio humano (véase Stienstra 1993). Efesios 5:22-33 es la elaboración más explícita de este tema desde una perspectiva cristiana.

26

JOEL

El libro de Joel se atribuye en el sobrescrito (1:1) a un por lo demás desconocido Joel, hijo de Petuel. Aunque en el Antiguo Testamento se menciona una docena más de personas que llevan ese nombre, no hay bases para asociar al profeta con ninguna de esas otras personas. El hecho de que no se incluya más información en el sobrescrito puede implicar que Joel fue muy conocido de sus contemporáneos y que era innecesario más identificación. El profeta presumiblemente vivió en los alrededores de Jerusalén, que conforma el entorno del libro. Debido a su familiaridad con el templo y su preocupación por el culto en el mismo, algunos lo han identificado como un profeta cúltico o del templo (Kapelrud, Ahsltrom).

Bibliografía

Comentarios

L. L. **Allen,** *The Books of Joel, Obadiah, and Micah* (NICOT; Eerdmans, 1976); J. A. **Bewer,** *The Book of Joel* (ICC: T. & T. Clark, 1911); **Bic,** M. *Das Buch Joel* (Berlín: Evang. Verlagsanstalt, 1960); P. **Criagie,** *Twelve Prophets,* vol. 1 (DSB; Westminster, 1984); R. B. **Dillard,** «Joel», en The *Minor Prophets: an Exegetical and Expository Commentary* (Baker, 1992); T. **Finely,** *Joel, Amos, Obadiah* (WEC; Moody, 1990); D. **Garrett,** *Hosea, Joel* (NAC: Broadman, 1997); D. R. **Jones,** *Isaiah 56-66 and Joel* (TBC; SCM, 1972); C. A. **Keller,** *Joel, Abdias, Jonas* (CAT 11a; Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1965); M. G. **Kline,** *Images of the Spirit* (Baker, 1980); S. **Romerowski,** *Les livres de Joel et d'Abdias* (CEB; Vaux-sur-Seine: Édifac, 1989); W. **Rudolph,** *Joel, Amos, Obadia, Jona* (KAT 13/2; Gütersloh: Mohn, 1971); D. **Stuart,** *Hosea-Jonah* (WBC 31; Word, 1987); J. D. W. **Watts,** *The books of Joel, Obadiah, Nahum, Habbakuk and Zephaniah* (CBC; London: Cambridge University Press, 1975); A. **Weiser,** *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979); H. W. **Wolf,** *Dodekapropheten: Joel* (BKAT14/5; Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1963); ídem. *Joel and Amos,* trad. W. Janzens et al. (Hermeneia; Fortress, 1977).

Monografías y artículos

G. W. **Ahlstrom,** *Joel and the Temple Cult of Jerusalem* (VTSup 21; Leiden: Brill, 1971); S. **Baron,** *The Desert Locust* (Scribner, 1971); W. **Baumgartner,** «Joel 1 and 2», en *Karl Budde zum siebzigsten Geburtstag*, ed. Karl Marti (BZAW 34; Giessen, 1920): 10-19; J **Bourke,** «Le Jour de Yahve dans Joel», *RB* (1959): 5-31, 191-212; B. **Duhm,** *The Twelve Prophets* (Adam y Charles Black, 1912); C. A. **Evans,** «The Prophetic Setting of the Pentecost Sermón», *ZNW* (1983); Y. **Freund,** «Multitudes, Multitudes in the Valley of Decision», *Beth Mikra* 65 (1975): 271-77; G. B. **Gray,** «The Parallel Passages of Joel and Their Bearing on the Question of Date», *Expositor* 8 (1893): 208-25; A. S. **Kapelrud,** *Joel Studies* (Uppsala: Almqvust och Wiksell, 1948); L. **Keimer,** «Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens», *Annales de Service des Antiquités de l'Egupte 32* (1932): 129-50; 33 (1933): 97-130; 37 (1937): 143-64; A. **Kerrigan,** «The Sensus Plenior of Joel III:1-5 in Act. II:14-36», *Sacra Pagina* 2 (1959): 295-313; E. **Kutsch,** «Heuschreckenplague und Tag Jahwes in Joel 1 und 2»,*TZ* (18) (1962): 81-94; J-M. **Myers,** «Some Considerations Bearing on the Date of Joel», *ZAW* 74 (1962): 177-95; G. **Ogden,** «Joel 4 and Prophetic Response to National Laments», *JSOT* 26 (1983): 97-106; W. S. **Prinsloo,** *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163; Berlin: Walter de Gruyter, 1985); B. **Reicke,** «Joel und seine Zeit», *ATANT* (Fs. Walter Eichrodt): 59 (1970): 133-41; W. **Rudolph,** «Wann wirke Joel?» *BZAW* 105 (1967): 193-98; O. R. **Sellers,** «Stages of Locust in Joel», *AJSL* 52 (1935-36): 81-85; F. R. **Stephenson,** «The Date of the Book of Joel», *VT* 19 (1969): 224-29; J. A. **Thompson,** «The Date of Joel», en A *Light unto My Path*, Fs. J. J. Myers; ed. A. Bream, et al. (Philadelphia: Temple University Press, 1974); ídem. «Joel's Locusts in the Light of the Near Eastern Parallels», *JNES* 14 (1955): 52-55; ídem. «The Use of Repetition in the Prophecy of Joel», *On Language, Culture, and Religion*, Fs. E. A. Nida; ed. M. Black (Hague: Mouton, 1974): 101-10; M. **Treves,** «The Date of Joel», *VT* 7 (1957): 149-56; J. D. **Whiting,** «Jerusalem's Locust Plague», *National Geographic 28*, 6 (1915): 511-50.

Antecedentes históricos

Podemos esquematizar a Joel como sigue:

Sobrescrito (1:1)

I. La plaga de langostas: el desastre inmediato (1:2-20)

A. Efecto y alcance del desastre (1:2-12)
    1. Ancianos y ciudadanos (1:2-4)
    2. Borrachos (1:5-7)
    3. Sacerdotes y campesinos (1:8-12)
B. Invitación al ayuno y oración en el templo (1:13-14)
C. La queja y la oración (1:15-20)

II. El día del Señor: el desastre inminente (2:1-17)
A. Grito de alarma, advertencia del ataque (2:1-2)
B. El ejército divino de langostas (2:3-11)
C. Ofrenda de arrepentimiento (2:12-14)
D. Invitación al ayuno y oración en el templo (2:15-17)

III. La respuesta del Señor (2:18-3:21 [TM 4:21])
A. Al desastre inmediato: langostas (2:18-27)
    1. Eliminación de la amenaza (2:18-20)
    2. Curación de la tierra (2:21-24)
    3. Restauración de la prosperidad (2:25-27)
B. Al desastre inminente: el Día del Señor (2:28-3:21 [TM 3:1-4:21])
    1. Salvación para Israel (2:28-32 [TM 3:1-5]
        a. Todos serán profetas (2:28-29 [TM 3:1-2])
        b. Liberación del remanente (2:30-32 [TM 3:3-5])
    2. Juicio de las naciones (3:1-17 [TM 4:1-17)
        a. Esclavitud para los traficantes de esclavos (3:1-8 [TM 4:1-8])
        b. Guerra santa contra el mal (3:9-17 [TM 4:9-17])
            (1) Invitación a la batalla (4:9-11 [TM 3:9-11])
            (2) Eventos en el Valle de Josafat (3:12-17 [TM 4:12-17])
    3. Bendición para el pueblo de Dios (3:18-21 [TM 4:18-21])

Como sabemos poco acerca del profeta mismo, nos vemos obligados a examinar la evidencia interna del libro para determinar el medio sociológico, religioso, político y cultural en que vivió, con la esperanza de que nos pueda dar información adicional acerca de la fecha e intención del libro.

1. La mayoría estaría de acuerdo en que libro fue escrito algo después del brote de una plaga de langostas (cap. 1). Sin embargo, es probable que tales brotes fueran algo comunes; incluso si tuviéramos alguna fuente que informara de la historia de tales brotes, lo más probable es que no estaríamos en capacidad de fechar la que se menciona en el libro.

2. El libro presupone la existencia y funcionamiento rutinario del templo (1:9,

13-16; 2:15-17); por esta razón se puede excluir con confianza cualquier fecha entre el 586 y el 516.

3. Se menciona una serie de naciones más, sobre todo como enemigas, de las que el Señor tomará venganza (fenicios, filisteos, Egipto, Edom, los griegos y sabeos —cap. 3 [TM 4]). Sin embargo, se trata en su gran mayoría de enemigos tradicionales de Israel; no parece ser posible asignar la fecha del libro a un período en que se sabe que estos enemigos concretos estuvieron activos. El comercio griego en Levante se conoce por fuente asirias ya a comienzos del siglo octavo (3:6 [TM 4:6]). Aunque los sabeos dominaron las rutas comerciales hacia el este en el siglo quinto (3:8 [TM 4:8]), también se dedicaron activamente al comercio en el período salomónico (1 R. 10:2; 2 Cr. 9).

Lo que llama la atención a este respecto es menos los nombres que se mencionan que los que no se mencionan. No se puede dejar de advertir la ausencia de cualquier referencia a asirios o babilonios, los poderes cuyas conquistas militares tuvieron el mayor impacto en Israel y Judá. Aunque éste sería desde luego un argumento a partir del silencio, sugiere que el libro fue anterior a la hegemonía de Asiria a lo largo de la costa mediterránea (mediados del siglo octavo) o después de la caída de Babilonia (finales del siglo sexto).

4. El libro presupone una situación en la que el liderazgo de la comunidad está en manos de ancianos y sacerdotes (1:2, 13; 2:16); no se mencionan reyes ni funcionarios reales. Aunque también éste sería un argumento a partir del silencio, sugiere un período o sin monarquía (período postexílico) o en el que la monarquía desempeñaba un papel secundario (como la minoría de Joab a finales del siglo noveno —1 R. 11-12; 2 Cr. 23-24).

5. Otro argumento a partir del silencio es que no se menciona el reino septentrional. La designación de Judá como «Israel» (2:27; 3:2, 16 [TM 4:2, 16]) presume de manera natural una época en que las tribus septentrionales habían sido conducidas al exilio (722 a.C.); designar a Judá como «Israel» se encuentra más comúnmente en libros postexílicos.

6. Hay numerosas concordancias en fraseología y conceptos entre Joel y otros libros proféticos. Esto se puede explicar de varias maneras: (1) Joel puede haber utilizado en forma amplia la literatura profética anterior, o (2) su profecía tuvo un impacto incuestionable en quienes lo siguieron y citaron su obra, o (3) Joel utilizó a menudo un surtido común de expresiones proféticas y en realidad no dependió de otras composiciones, o (4) cada cita debe evaluarse en sí misma para determinar si Joel utilizó a otros u otros lo utilizaron a él. La mayor parte han sacado la conclusión de que Joel dependió de textos anteriores (véase Gray 1893).

7. Los conceptos teológicos en el libro también pueden proporcionar evidencia para la fecha de composición. Dios no se reveló a Israel de una sola vez, sino más bien

en forma gradual fue manifestando la naturaleza de su relación con Israel a lo largo de un período de tiempo por medio de los profetas. En muchos casos se pueden identificar la forma en que se fueron utilizando y modificando de manera sucesiva temas, motivos o imágenes a lo largo del tiempo, de manera que el desarrollo de un concepto particular se puede organizar en un orden cronológico. El retrato que hace Joel de las naciones reunidas para pelear contra el Señor (3:9-17 [TM 4:9-17]) se encuentra sobre todo en materiales tardíos (Ez. 38-39; Zac. 12:1-5; 14:1-7; cf. Is. 66:18). La descripción del río que fluye desde el templo (3:18 [TM 4:18]) también se encuentra en Ezequiel 47:1-12 y en Zacarías 14:3-8. Aunque estos ejemplos se toman de las etapas tardías en el crecimiento de la literatura bíblica, es por lo menos posible que dependieran de materiales anteriores; una vez más resulta difícil hacer con confianza afirmaciones en cuanto a la fecha de Joel a partir de esta evidencia.

8. Eruditos anteriores con frecuencia consideraron las referencias a los muros de la ciudad (2:7, 9) como implicando que la fecha del libro fue después de que Nehemías los hubo completado. Esta forma de argumentar ha quedado en gran parte abandonada. Aunque los muros de Jerusalén sufrieron grandes daños (Jer. 52:14; 2 R. 25:10; 2 Cr. 36:19), las afirmaciones de que en tiempo de Nehemías se repararon las *grietas* del muro (Neh. 2:13; 3:8; 4:1) indica que el muro entero no había quedado abatido durante la destrucción de la ciudad en el 586 a.C.; además, si los muros hubieran quedado totalmente destruidos, Nehemías y sus operarios no hubieran podido reconstruirlos por completo en cincuenta y dos días (Neh. 6:15). Ahlstrom (1971, 114-15) compara las referencias al muro en 2:7, 9 con la referencia al templo en Jeremías 41:5: aunque el templo había quedado destruido, las personas todavía podían llevar ofrendas «al templo de Yahvé»; permanecía en pie suficiente estructura después de la destrucción que el templo todavía podía distinguirse, y mencionarlo no implicaba en este contexto que ya había sido reconstruido. Garrett (1997) ha argumentado recientemente en contra de esta perspectiva. Se dice que un ejército escala el muro. Si el muro tenía aberturas, ¿por qué era necesario escalarlo? Sin embargo, incluso un muro caído ofrece una especie de barrera que tiene que ser vencida. En todo caso, tal como él lo ha señalado, es muy probable que esta invasión sea visionaria.

9. Las referencias a la dispersión de los judíos a países circundantes (3:1-2 [TM 4:1-2) pueden también sugerir una fecha postexílica, aunque dicha dispersión no se debió en modo alguno en forma exclusiva a las acciones de los babilonios (Zac. 1:18-21 [TM 2:1-4]). La reubicación de la población era una política rutinaria de los asirios; los anales de Senaquerib informan de que ya había sometido a Judá a una gran deportación, de modo que las referencia a una Diáspora no tienen que referirse por necesidad solo a la cautividad en Babilonia.

10. Los argumentos a partir del estilo y la fecha del lenguaje son en gran parte no concluyentes. Aunque muchos rasgos lingüísticos de Joel son comunes con libros bíblicos posteriores, carecemos de datos suficientes para determinar si estos rasgos

fueron innovaciones tardías en el desarrollo del hebreo o simplemente coincidencias. Los argumentos a partir del lenguaje pueden desempeñar un papel de corroboración para otros argumentos, pero carecemos de una recopilación suficiente para utilizarlos con confianza. Muchas características lingüísticas que han sido identificadas en tiempo reciente las han cuestionado Kapelrud (1948, 86-87, m-12) y Ahlstrom (1971, 1-22).

11. La ubicación de Joel en el canon hebreo entre las profecías del siglo octavo de Oseas y Amos muchos la han visto como indicadora de la fecha; sin embargo, en la LXX, Joel se encuentra después de Miqueas. Su ubicación entre Oseas y Amos es probablemente el resultado de las semejanzas entre Amos 1:2; 9:13 y Joel 3:16 [TM 4:16, 18]) y del hecho de que tanto Amos como Joel mencionan a Tiro, a los filisteos y a Edom (Allen 1976, 21).

12. Aunque una vez más sea un argumento a partir del silencio, vale la pena mencionar la ausencia de cualquier polémica contra el culto sincretista o el culto de deidades foráneas, acusaciones tan características de la profecía pre-exílica. Incluso si la idolatría ya hubiera estado suprimida por un corto tiempo en la época de Joás, se esperaría por lo menos alguna referencia a ello en la predicación de Joel, en especial por cuanto el libro trata de temas de lluvia y fertilidad, áreas de preocupación en los cultos de fertilidad y áreas particulares de la competencia de Baal como divinidad de la tempestad. Kapelrud (1948) sí trató de interpretar la preocupación de Joel con la fertilidad sobre el trasfondo de la religión cananea de la fertilidad, pero por lo general sus esfuerzos no han resultado convincentes.

Este repaso de las principales líneas de evidencia que se citan para establecer la fecha de Joel no permite llegar a una conclusión, aunque es justo decir que también se inclina hacia una fecha en el período postexílico. En la historia de la erudición se ha propuesto una gran variedad de fechas para el libro. He aquí una lista representativa de algunas de las fechas propuestas por varios estudiosos; véase un análisis más detallado en Prinsloo (1985, 5-8) y Allen (1976, 19-24):

- Siglo noveno, época de Joab: K. A. Credner, G. C. Aalders, E. J. Young, M. Bic
- Finales del siglo séptimo: A. S. Kapelrud, C. A. Keller, K. Koch, D. Garrett
- Comienzos del siglo sexto: W. Rudolph
- Finales del siglo sexto a mediados del quinto: W. F. Albright, J. M. Myers, B. Reicke, G. W. Ahlstrom, L. L. Allen
- Finales del siglo quinto a mediados del cuarto: A. Weiser, H. W. Wolff, J. A. Bewer, F. R. Stephenson
- Comienzos del siglo tercero: M. Treves

- Hasta incluso el siglo segundo: B. Duhm

D. Stuart (1987, 226) asocia la motivación del libro con invasiones de Judá por parte de los asirios y babilonios en el 701, 598 o 588 a.C.

A pesar de la apreciación de Delitzsch de que «colocar a Joel en una época postexílica como hacen Duhm, Merx, Stade y otros, es uno de los frutos más fatales de la crítica»,[58] la posición que defienden Ahlstrom, Myers y Allen parece representar la mejor manera de aplicar la evidencia.

Análisis literario

El hecho de que el libro de Joel se resista tanto a cualquier intento de fecharlo puede en parte reflejar otra característica importante del libro. Varios elementos sugieren que el libro de Joel en su totalidad es o un texto litúrgico destinado a ser utilizado en forma repetida en ocasiones de lamento nacional o por lo menos un ejemplo histórico de uno de esos lamentos.

Algunos salmos parecen haber sido compuestos para tales ocasiones, y unas pocas narraciones también ofrecen ejemplos de esa práctica. En épocas de desastres naturales o de amenazas militares, (1) a menudo se invitaba al pueblo a que ayunara en un santuario (Jl. 1:13-14; 2:15-17; cf. 2 Cr. 20:3-4; 1 R. 21:9-12; Is. 22:12; 32:11-14; Esd. 8:21; Jer. 36:8-10; 49:3-5; Jon. 3:7-8) donde (2) presentarían sus quejas a Dios en oración y le recordarían sus pasadas misericordias (Jl. 1:2-12, 15-20; 2:1-11; cf. 2 Cr. 20:5-13; Sals. 12:1-4; 60:1-5; 85:1-7) y (3) recibirían una respuesta de bienestar o maldición de parte de Dios (Jl. 2:12-3:21 [MT 4:21]; cf. 2 Cr. 20:14-17; Sals. 12:5-6; 60:6:12; 85:8-13); véase R. B. Dillard, *2 Chronicles,* [WBC 15; Word, 1987], 154-55; Ogden, 1983, 97-106).

Si el libro de Joel tuviera como fin servir como parte de una liturgia en el templo, la dificultad de fechar el libro sería mucho más fácil de entender. El empleo litúrgico repetido requeriría una composición que pudiera utilizarse en muchas ocasiones diferentes, fueran amenazas de desastres naturales o militares. Las referencias históricas específicas disminuirían la gama de eventos a los que se podría aplicar el texto o para los cuales se podría utilizar de manera litúrgica. Nótese también cómo el texto es «deshistorizado» en referencia a la confesión de pecado: aunque el texto pide arrepentimiento (1:13-14; 2:13-14), no se menciona ningún pecado particular como causante de la situación del pueblo. Cuanto menos específico es un texto litúrgico, más amplia es la gama de su aplicabilidad. Esta característica del libro puede ayudar a explicar no solo por qué es tan difícil de fechar, sino también cómo logra la especie de atemporalidad que hace de él una pieza literaria poderosa para nuestros días.

Hasta la primera parte del siglo veinte la unidad del libro de Joel no había sido básicamente cuestionada. Sin embargo, muy pronto hacia esa época Duhm propuso el argumento de que el libro se componía de la obra de al menos dos personas diferentes.

Un profeta preexílico pronunció los oráculos referentes al brote local de langostas; sus manifestaciones constituyen la mayor parte de 1:1-2:27. Un apocalíptico posterior ubicado en el período macabeo incorporó el trabajo del profeta anterior a sus propias declaraciones referentes al Día del Señor. Duhm atribuyó 2:28-3:21 [TM 3:1-4:21], 1:15, 2:1-2, 10-11 a este último personaje. Otros estudiosos siguieron la orientación de Duhm, pero con modificaciones menores.

Estudiosos más recientes (Allen, Chary, Dillard, Kapelrud, Keller, Myers, Romerowski, Rudolph, Stuart, Thompson, Weiser, Wolff) han acostumbrado a ver el libro como la composición de un solo autor, aunque posiblemente con la inclusión de pequeños agregados. El argumento más influyente a favor de la unidad esencial del libro se basa en la apreciación de que la estructura literaria del libro es de lamento. Los pasajes identificados como interpolaciones de un escritor posterior en los capítulos 1-2 se ven como relacionados integralmente con su contexto.

La relación entre las descripciones de la plaga de langostas en el capítulo y en 2:1-11 es uno de los debates principales en la historia de la exégesis de Joel. Hay una serie de posturas representativas, con variaciones intermedias, cada una de las cuales cuenta con defensores tanto antiguos como modernos. Describiremos los enfoques representativos bajo tres categorías.

1. Algunos intérpretes consideran el capítulo 2 como sencillamente otra descripción (1) o de la misma plaga de langostas (2) o del brote de una plaga histórica de langostas en la estación siguiente a la descrita en el capítulo i. Este enfoque de hecho niega el carácter metafórico del capítulo 2 y en su lugar defiende que las langostas reales se describen como el ejército de Dios (2:25). Nadie discute en verdad que las langostas que se describen en 2:1-11 y los fenómenos que se describen (oscuridad, estruendo, invencibilidad, ser arrojadas por el viento al mar, hedor, etc.) reflejan las realidades de una plaga de langostas. Además, la afirmación (2:25) de que el Señor compensaría a Judá por los años en que las langostas lo devoraron puede implicar más de un brote.

2. Otros consideran la descripción en el capítulo 2 como (1) o metafórica para una invasión prevista por parte de un ejército foráneo, uno de los enemigos tradicionales de Israel (2) o alegórica para todos los enemigos tradicionales de Israel. Según este enfoque, un brote reciente de langostas (cap. 1) se convierte en el presagio de una invasión todavía mayor de un enemigo histórico. Un comentarista reciente que identificó al enemigo en 2:1-11 con los asirios o babilonios fue D. Stuart (1987, 206, 232-34, 250). Stuart también considera que la descripción de la plaga de langostas en el capítulo 1 es metafórica para un enemigo histórico. Los invasores se describen como un ejército en marcha; la consecuencia de su invasión es que los gentiles gobiernan sobre Jerusalén (2:17). Son los ejércitos gentiles los que se juzgan en 3: 4-14, 19 [TM 4:4-14]) y a Judá se le promete que ya no será humillada delante de los gentiles (2:19,

26-27). Todos reconocen cierto nexo entre Joel y Éxodo 10; la plaga de langostas en Éxodo ocurrió en relación con una victoria sobre la nación más poderosa de ese período, y en conexión con Joel debería esperarse la victoria sobre alguna otra nación poderosa. Los enemigos tradicionales de Israel eran sobre todo ejércitos del norte (2:20). Otros elementos de los eventos de Éxodo los vuelven a emplear otros profetas en referencia a Asiria y Babilonia (Stuart 1987, 234). Otros enemigos tradicionales de Israel también se describen como insectos (Is. 7:18). Pero otros aspectos del texto no armonizan muy bien con un ejército real, p. ej. el oscurecimiento del firmamento (2:2) o saltar sobre los montes (2:5). También resultaría curioso encontrar a langostas asemejadas a un ejército cuando de lo que se trata es precisamente de un ejército, es decir, la metáfora es en cierto sentido neutralizada por el símil (véase en Garrett 1997, 298-301, su argumento en contra y en el que asume una postura similar a la de Stuart).

3. El enfoque que prefieren la mayoría de los comentarios modernos considera la segunda descripción de la invasión de langostas como una metáfora ampliada basada en el brote de langostas descrito en el capítulo 1; el profeta utiliza la plaga reciente como presagio del inminente Día del Señor, el día del juicio cuando el Señor mismo llegaría a la cabeza de su propio ejército celestial en Guerra Santa contra el mal. La amenaza en este caso no provendría de algún enemigo histórico concreto, sino más bien del propio ejército del Señor (2:11). Este enfoque se prefiere debido al amplio empleo de lenguaje en 2:1-11 que se suele reservar para describir teofanías. También conserva el carácter metafórico del lenguaje: el ejército de Dios se compara a menudo con ejércitos humanos. Allen (1976, 64) describe los motivos anteriores de la plaga de langostas como «asumidas y transferidas a un tono más elevado, un marco más estridente y un ritmo más rápido» en 2:1-11, de modo que no se puede reducir a una descripción más de un encuentro entre Judá y una multitud de insectos. Además, en la sección final del libro, el Señor promete a Judá no solo ayuda frente a los efectos del reciente brote de langostas sino también ser liberado del día escatológico del juicio. Todos en Israel que claman en el nombre del Señor serán salvos (2:28 [TM 3:5]), y el Señor será un refugio para su pueblo (3 [TM 4]:16), mientras que las naciones tendrán que enfrentar entonces el ejército divino (3 [TM 4]:1-3, 9-15). El hecho de que el profeta dedique tanto espacio a su descripción de la eliminación de una amenaza apocalíptica sugiere que su segunda descripción de un ejército de langostas fue donde originalmente se introdujo esta amenaza.

Cada uno de estos enfoques y sus variaciones plantean escenarios razonablemente plausibles para entender la relación de los dos relatos, pero el último de estos enfoques refleja mejor el desarrollo del argumento en el libro como un todo. Sin embargo, también debe preguntarse si la ambigüedad referente a la relación de los capítulos 1 y 2 que perciben los lectores modernos de Joel es el producto fortuito de que no conocemos las circunstancias de su composición original, o si es el producto consciente del autor. Si Joel es de hecho un texto litúrgico, la misma ambigüedad

dentro del libro facilitaría su utilización **y** aplicación en otros contextos que el que originalmente inspiró el libro, y en este sentido podría ser una ambigüedad deliberada.

Mensaje teológico

Joel predicó la soberanía, santidad y compasión de Dios. El Dios santo no pasaría por alto el pecado entre su propio pueblo elegido. El profeta vio en el brote de una plaga de langostas la mano de Dios que castigaba a Israel y lo conduciría hacia el arrepentimiento. Este brote de langostas era una advertencia de que si Israel no se arrepentía, un ejército todavía más devastador se presentaría contra la nación. Israel había previsto tan a menudo y esperado la intervención divina contra sus enemigos históricos. Pero Joel revierte ese motivo en una parodia algo satírica (Kline 1980, 119-20). Israel había previsto la presencia protectora de querubines alados, el glorioso séquito del Divino Guerrero; el Señor traería consigo, desde luego, guerreros alados, pero llegarían para traer juicio sobre Israel como una nube de langostas (2:1-11).

Pero la soberanía de Dios no quedaba confinada a Israel. Gobierna sobre los asuntos de todas las naciones, y los ejércitos angélicos llegarían todavía para reivindicar el nombre de Dios entre las naciones (cap. 3 [TM 4]). Joel describe no solo la victoria de Israel sobre un enemigo histórico concreto, como fue a menudo el caso en oráculos contra naciones foráneas en otros libros proféticos, sino una batalla cósmica, escatológica, decisiva contra el mal en el Día del Señor.

Este terrible Día del Juicio sobre las naciones sería también un día en que Dios mostraría compasión y misericordia hacia aquellos de su pueblo que estaban arrepentidos y que clamaban en el nombre del Señor (2:32 [TM 3:5]).

Perspectiva novotestamentaria

También la iglesia necesita escuchar el mensaje de Dios a Israel por medio de Joel; sigue siendo verdad que Dios castiga a quienes ama (Pr. 3:11-12; Heb. 12:5-11) y que todavía reivindicará su nombre entre las naciones.

Joel es muy conocido entre los cristianos debido a la amplia utilización de 2:28-32 [TM 3:1-5] en el Nuevo Testamento.

En el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios es principalmente el espíritu que da poder **y** hace posible la profecía. Moisés dijo: «Como quisiera que todo el pueblo del SEÑOR profetizara, **y** que el SEÑOR pusiera su Espíritu en todos ellos» (Nm. 11:29). Joel anticipa un día en que Dios respondería a la oración de Moisés **y** el Espíritu de profecía se derramaría sobre todo su pueblo (2:28-29). Pedro vio el cumplimiento de la profecía de Joel en los eventos del día de Pentecostés (Hch. 2:28-29) con la teofanía de fuego que lo acompañó (Jl. 2:30 [TM 3:3]). El fuego de la divina presencia no sería una amenaza para el nuevo Israel, la iglesia, sino más bien daría poder a sus

declaraciones.

En el antiguo Israel la jerarquía sociológica colocó al varón judío libre y anciano en lo más alto. La mayor parte de los profetas de Israel pertenecían a este grupo. Una antigua oración que pronunciaba al amanecer el varón judío refleja esta estructura; en la oración un hombre da gracias a Dios por no haber nacido «esclavo, gentil o mujer». La oración de Joel contempla un cambio, porque en el Israel que anticipa, el don profético no será solo para los hombres, sino que también las mujeres («los hijos y las hijas...), y tampoco para solo los ancianos («tendrán sueños los ancianos y visiones los jóvenes») ni tampoco solo para quienes eran libres, sino también para los esclavos («sobre los siervos y las siervas»). La referencia de Joel a «todo el género humano» en 2:28 [TM 3:1] era para los ciudadanos de Judá, pero dado que el nuevo Israel, la iglesia, consiste de judíos y gentiles, incluso esta barrera desaparecería. Pablo puede muy bien haber tenido en mente este pasaje cuando dice que en Cristo «ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús» (Gá. 3:28). En Romanos 10:12 Pablo cita a Joel 2:28 [TM 3:5] en su argumentación de que «no hay diferencia entre judíos y gentiles»; «cuantos lo invocan» los incluye a ambos. Aunque en Joel esta sección va dirigida a Israel solo, Pablo la interpreta en el sentido de que se aplica al verdadero Israel más que simplemente al Israel según la carne (Ro. 9:6-15). Quienes invocan al Señor son aquellos a quienes ha llamado (Ro. 9:24; cf. Jl. 2:32b [TM 3:5b]), tanto judíos como gentiles.

El mismo Espíritu que dio poder a los profetas antiguos daría también poder a la iglesia, porque también recibiría poder para dar testimonio de Dios después de que el Espíritu descendiera sobre ella (Hch. 1:8). La teología protestante por lo común habla del «sacerdocio de todos los creyentes»; quizá deberíamos hablar también de la «condición de profetas de todos los creyentes».

El Nuevo Testamento habla a menudo de «invocar» al Señor o el nombre del Señor (Hch. 4:9-12; 9:14, 21; 22:16; 1 Co. 1:2; 2 Ti. 2:22). A este respecto recuerdan el recurso de Pedro a Joel 2:32 [TM 3:5] en su sermón de Pentecostés (Hch. 2:21) Pedro no deja ninguna duda de que «invocar el nombre del Señor» significaba invocar el nombre de Jesús, el único nombre por el cual debemos ser salvos (Hch. 4:12).

27

AMÓS

Amós no es un libro extenso, solo tiene nueve capítulos con 146 versículos y 2.024 palabras. Sin embargo, a pesar de su pequeño tamaño, ha sido objeto de intenso estudio. En su libro *Understanding the Book of Amos*, G. Hasel (1991, 26) mencionó que en las tres décadas desde la de 1960 hasta la de 1980, vieron la luz sesenta comentarios diferentes de Amós. Hasel (1991, 14) también descubrió que se escribieron más de ochocientas publicaciones sobre este pequeño libro entre 1969 y 1990. A. van der Wal 1986 publicó una panorámica de recursos para el estudio del libro. No es de sorprender que se siga viendo comentarios hasta la fecha, pero quizás ya no al mismo volumen que antes.

Bibliografía

Comentarios

S. **Amsler,** *Amos* (Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1982); F. I. **Andersen** y D. N. **Freedman,** *Amos* (AB; Doubleday, 1989); A. G. **Auld,** *Amos* (Sheffield: JSOT, 1986); P. C. **Craigie,** *Twelve Prophets*, 2 vols. (DSB; Westminster, 1985); T. J. **Finley,** *Joel, Amos, Obadiah* (WEC; Moody, 1990); W. R. **Harper,** *Amos and Hosea* (ICC; T.& T. Clark, 1905); D. A. **Hubbard,** *Joel and Amos* (TOTC; InterVarsity, 1989); J. **Jeremías,** *The Book of Amos* (OTL; Westminster John Knox, 1998); J. **Limburg,** *Hosea-Micah* (Interp.; John Knox, 1988); R. **Martin-Achard** y S. Paul **Re'emi,** *Amos and Lamentations* (ITC; Eerdmans, 1984); J. L. **Mays,** *Amos* (OTI; Westminster, 1979); J. A. **Motyer,** *Amos: The Day of the Lion* (BST; InterVarsity, 1974); J. **Niehaus,** *«Amos» in the Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. T. McComiskey (Baker, 1992); S. M. **Paul,** *Amos: A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia; Fortress, 1991); W. **Rudolph,** *Joel, Amos, Obadja, Jona* (KAT; Gütersloh: Gütersloher Veerlaghaus Gerd Mohn, 1971); B. K. **Smith,** «Amos» en Amos, *Obadiah, Jonah* (NAC; Broadman, 1995), 23-170; G. A. **Smith,** *The Book of the Twelve Prophets*, 2 vols. (Armstrong, 1928); G. V. **Smith,** *Amos: A Commentary* (Zondervan, 1988); ídem, *Hosea/Amos/Micah* (NIVAC; Zondervan, 2001); R. **Soggin,** *The Prophet Amos: A Translation*

and commentary (SCM, 1987); D. **Stuart,** *Hosea-Jonah* (WBC 31; Word, 1987); B. **Vawter,** *Amos, Hosea, Micah, with an Excursus on Old Testament Priesthood* (OTM; Wilmington: Michael Glazier, 1981); J. D. W. **Watts,** *Vision and Prophecy in Amos* (Leiden: Brill, 1958); H. W. **Wolff,** *Joel and Amos* (Hermeneia; Fortress, 1977).

Monografías y artículos

Alger, B. «The Theology and Social Ethics of Amos», *Scripture* 17 (1965): 109-16, 318-28; L. C. **Allen,** «Amos, Prophet of Solidarity», *Vox Evangélica* 6 (1969): 42-53; S. **Amsler,** «Amos, prophéte de la onziéme heure», *TZ* 21 (1965): 318-28; J. G. **Bailey,** «Amos, Preacher of Social Reform», *The Bible Today* 19 (1981): 306-13; H. M. **Barstad,** *The Religious Polemics of Amos* (Leiden; Brill, 1984); J. **Barton,** *Amos's Oracles Against the Nations: A Study of Amos 1:3-2:5* (Cambridge University Press, 1980); J. **Bright,** «A New View of Amos», *Interp* 25 (1971): 355-58; R. **Coote,** *Amos Among the Prophet: Composition and Theology* (Philadelphia: Fortress, 1981); P. **Craigie,** «Amos the noqid in the Light of Ugaritic», *Studies in Religión 11* (1982): 29-33; ídem. «The Tablets from Ugarit and Their Importance for Biblical Studies», *BARev* 9 (1983): 62-73; J. **Dearman,** *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background* (Atlanta: Scholars, 1988); J. **de Waard** y W. A. **Smalley,** A *Translator's Handbook on the Book of Amos* (United Bible Societies, 1979); R. B. **Dillard,** «Remnant», *Baker Encyclopedia of the Bible* (Baker, 1988); 2:1833-36; W. J. **Doorly,** *Prophet of Justice: Understanding the Book of Amos* (New York: Paulist, 1989); L. **Epstein,** *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible* (SCM, 1986); D. N. **Freedman,** «Confrontations in the Book of Amos», *Princeton Sem Bul* 11 (1990): 240-52; D. A. **Garrett,** «The Structure of Amos as a Testimony to Its Integrity», *JETS* 27 (1984): 275-76; H. **Gese,** «Komposition bei Amos», *VTSup* 32 (1981): 74-95; J. B. **Geyer,** «Mythology and Culture in the Oracles Against the Nations», VT 36 (1986): 129-45; Y. **Gitay,** «A Study of Amos' Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1-15», *CBQ* 42 (1980): 293-309; B. **Gosse,** «Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l' "Histoire deuteronomique"», *VT* 38 (1988): 22-40; G. **Hasel,** «The Alleged "No" of Amos and Amos' Eschatology», *AUSS* 29 (1991): 3-18; ídem, *Understanding the Book of Amos* (Baker, 1991); J. H. **Hayes,** *Amos, His Time and His Preaching: The Eighth Century Prophet* (Abingdon, 1988); H. **Huffmon,** «The Covenant Lawsuit in the Prophets», *JBL* 78 (1959): 285-95; ídem, «The Social Role of Amos' Message», en *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of G. E. Mendenhall,* ed. H. B. Huffmon et al. (Eisenbrauns, 1983); A.

Kapelrud, «God as Destróyer in the Preaching of Amos», *JBL* 71 (1952): 33-38; K. **Koch,** *Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Burcher Kevelaer, 1976); B. **Lang,** «The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel», en *Anthropological Approaches to the Old Testament*, ed. B. Lang (Fortress, 1985): 83-99; J**. Limhurg,** «Sevenfold Structures in the Book of Amos», *JBL* 106 (19897): 217-22; T. E. **McComiskey,** «The Hymnic Elements of the Prophecy of Amos: a Study of Form-Critical Methodology», en A *Tribute to Gleason Archer,* ed. W. Kaiser y R. Youngblood (Moody, 1986), 105-28; R. **Melugin,** «The Formation of Amos: An Analysis of Exegetical Method», en *SBL 1978 Seminar Papers* (Missoula: Scholars, 1978), 369-91; D. L. **Petersen,** *The Social Roles of lsrael's Prophets* (Sheffíeld: JSOT, 1981); M. E. **Polley,** *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach* (New York: Oxford University Press, 1989); I. **Provan,** V. **P. Long** y T. **Longman** III, A *Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); **D. Reid** y T. **Longman** III, *God Is a Warrior* (Zondervan, 1995); S. N. **Rosebaum,** *Amos of Israel: A New Interpretation* (Macon: Mercer University Press, 1990); H. J. **Routtenberg,** *Amos of Tekoa: A Study in Interpretation* (Vantage, 1971); L. **Ryken,** «Amos» en A *Complete Literary Guide to the Bible,* ed. L. Ryken y T. Longman III (Zondervan, 1993), 337-47; W. **Schottroff,** «The Prophet Amos: a Socio-Historical Assessment of His Ministry», en *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible,* ed. W. Schottroff et al. (Orbis, 1984), 27-46; F. H. **Seilhamer,** «The Role of the Covenant in the Mission and Message of Amos», *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers,* ed. H. Bream et al. (Temple University Press, 1974), 435-51; L. A. **Sinclair,** «The Courtroom Motif in the Book of Amos», *JBL* 85 (1966): 351-53; W. A. **Smalley,** «Recursion Patterns and the Sectioning of Amos», *The Bible Translator 30* (1979): 118-27; A. S. **Super,** «Figures of Comparison in the Book of Amos», *Semitics 1* (1970): 67-80; S. **Terrien,** «Amos and Wisdom», en *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg,* ed. B. Anderson y W. Harrelson (Harper & Brothers, 1962), 108-15; B. A. **Thorogood,** *A Guide to the Book of Amos, with Theme Discussions on Judgement, Social Justice, Priest and Prophet* (London: SPCK, 1971); N. J. **Tromp,** «Amos V 1-17: Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis», *OTS* 3 (1984): 65-85; A. **van der Wal,** *Amos: A Classified Bibliography,* 3a ed. (Amsterdam: Free University Press, 1986); ídem. «The Structure of Amos», *JSOT* 26 (1983): 107-13; B. **Vawter,** «Were the Prophets nabi's?» *Bib* 66 (1985) 206-19; L. **Walker,** «The Language of Amos», *SWJT* 9 (1966): 37-48; M. **Waltzer,** «Prophecy and Social Criticism», *The Drew Gateway* 55 (1984-84): 13-27; J. **Ward,** «The

Eclipse of the Prophet in Contemporary Prophetic Studies», *USQR* 42 (1988): 97-104; D. L. **Williams,** «The Theology of Amos», *RevEx* 63 (1966): 393-403; H. G. M. **Williamson,** «The Prophet and the Plumb-line», en *In Quest of the Past,* ed. A. van der Woude (OTS 26; Leiden: Brill, 1990): 101-21.

Autoría y antecedentes históricos

El libro nos dice mucho acerca del hombre Amós. Vivió en la primera mitad del siglo octavo durante los reinados de Jeroboam II (793-753 a.C.) en Israel y de Uzías (791-740) en Judá (1:1). Estimaciones acerca de por cuánto tiempo actuó Amós como profeta varían de una sola ocasión consistente en una «arenga de veinte minutos» (Rosenblaum 1990, 76, 100) o un solo día o unos pocos días hasta períodos mucho más largos; el libro no ofrece información que se requiere para decidir este punto. El sobrescrito puede sugerir un período relativamente corto antes de un gran terremoto (1:1; cf. Zac. 14:5).

Su predicación se ubica en el reino septentrional con el trasfondo del gran éxito que acompañó a los reinados de Jeroboam y Uzías. Fue un período de prosperidad sin precedentes para los reinos después del cisma. Bajo estos dos reyes el territorio de Israel y de Judá se había expandido hasta llegar a abarcar casi toda la tierra que se había poseído durante el imperio de David y Salomón, tal como Jonás lo había profetizado en relación con Jeroboam (2 R. 14:25). Como consecuencia del éxito militar y de la expansión territorial (2 R. 14:25-28; 15:2; 2 Cr. 26:6-8) aumentó mucho la riqueza en los dos reinos. Una clase rica poderosa y dispendiosa se había ido formando en Samaría; fue el abuso de la riqueza, del poder y de los privilegios por parte de los ricos en Samaría que dieron forma al punto focal de gran parte de la predicación de Amós. Pero este período de éxito material y militar iba a constituir solo un breve y glorioso ocaso para los reinos israelitas: los asirios ya estaban desarrollando su imperio en el norte, y ambos reinos muy pronto iban a caer bajo su dominio. La predicación de Amós se produce bajo el presagio de mal agüero de la amenaza de una invasión (3:11; 5:3, 27; 6:7-14; 7:9, 17; 9:4)-

Aunque predicó en el reino septentrional, Amós provenía de Tecoa, una localidad en Judá a siete kilómetros y medio al sur de Belén. Tradicionalmente se ha pensado que procedía de las clases sociales más bajas del antiguo Israel. Fue pastor que cuidaba rebaños (1:1). Durante los tórridos meses de verano los pastores llevaban los rebaños a pequeñas alturas donde Amós también trabajó como «cultivador» de higueras (7:14), posiblemente a cambio de tener derechos de pastoreo (Hasel 1991, 53).[59]

En ciertos aspectos corresponde a la erudición bíblica no dejar ninguna piedra por remover. Aunque las afirmaciones del texto en cuanto a Amós parecen a primera vista

ser coherentes y directas, el escrutinio de eruditos ha planteado interrogantes acerca de casi cada una de las afirmaciones referentes al libro y al profeta. Estos interrogantes incluyen aspectos referentes a la posición social de Amós, su relación con otros profetas y con el culto, la ubicación del Tecoa donde nació y cuánto del libro refleja de hecho lo que escribió o predicó el profeta mismo.

La posición social de profeta

A primera vista Amós parece ser un hombre de humilde extracción, pastor y trabajador itinerante en huertos; formaba parte de las clases pobres y explotadas en la sociedad, miembro de esos estratos bajos de la sociedad a favor de los cuales habló. Sin embargo, desde la década de 1950 muchos estudiosos han alegado exactamente lo opuesto: que Amós perteneció más bien a los niveles superiores de la sociedad israelita. La designación de Amos como «pastor» (1:1) no es el término común para esa profesión (*ro'eh*), sino más bien un término diferente (*noqed*). Una palabra afín a este término en ugarítico sugiere que Amós puede haber sido un criador en gran escala o un vendedor de rebaños (Craigie 1982, 1983). Otros recurren a un término afín acadio (*naqidu*) que designa un funcionario gerente de nivel medio en el personal de un templo mesopotámico y sugiere que Amós supervisaba o gestionaba los rebaños que pertenecían al templo en Jerusalén. Aunque la existencia de tales rebaños y hatos resulta claro en templos mesopotámicos, no existen indicios claros en la Biblia de que el templo de Jerusalén invirtiera sus recursos en ganado y propiedades de tierras.

Ya fuera una persona rica o un gerente empleado en el templo, en ambos escenarios Amós no era un campesino sencillo, sino más bien miembro de las clases sociales más ricas contra las que formuló sus acusaciones. Para algunos su designación como cuidador de higueras se rechaza a la luz del hecho de que Amós 7:10-17 se suele considerar como una inserción secundaria al libro (por ejemplo, Auld 1986, 40)[60] o debido a más argumentos filológicos que reinterpretan la frase «cultivo higueras» (7:14) en el sentido de significar algo como «recaudador de impuestos» o «comisionado gubernamental» (Rosenbaum 1990, 48-49).

En último análisis, sin embargo, no resulta claro si Amós estuvo entre los miembros más ricos de la sociedad israelita. Los argumentos a partir de términos afines ugaríticos o acadios requieren un salto de cultura, tiempo y geografía y pueden de hecho no reflejar el empleo del término *noqed* en hebreo. Amós habla de sí mismo como que va «detrás de las ovejas» (7:15), es decir, como de hecho un pastor en lugar de un comerciante rico de ganado. Los argumentos filológicos que atribuyen otro significado a la frase «cultivo higueras» no son convincentes, ni tampoco resulta simplemente recortar 7:10-17 un enfoque metodológicamente satisfactorio. La interpretación tradicional todavía tiene mucho en su favor.

¿Cuál Tecoa?

El único poblado designado con el nombre Tecoa en la Biblia es el poblado de Judá al sur de Belén, y éste es el lugar que se ha identificado tradicionalmente como el hogar de Amós. Sin embargo, a la luz del hecho de que el ministerio de Amós se lleva a cabo en el reino septentrional y del hecho de que la higuera sicómoro no crece en los alrededores de Tecoa de Judá, una serie de estudiosos (más recientemente Rosenbaum 1990) han sugerido que Amós debe haber salido de otro pueblo con el mismo nombre en algún lugar del reino septentrional, quizá en la zona alrededor de Galilea. Los argumentos a favor de esta posición no son muy convincentes y tienen respuesta fácil (véase Hasel 1991, 49-55).

Amós y otros profetas

La afirmación «yo no soy profeta ni hijo de profeta» (7:14) es una de las citas más conocidas de la Biblia, y figura entre los versículos más debatidos en los libros proféticos. El propio texto hebreo dice más literalmente: «Yo no profeta; yo no hijo de profeta (o, 'discípulo de profeta')». Si estas dos cláusulas se traducen con verbos en tiempo pasado, «No, no era profeta, ni el hijo de un profeta», Amós está reflejando el hecho de que no tenía experiencia previa en la función o llamamiento de un profeta hasta que Dios lo sacó de cuidar de rebaños (7:15) y le encargó que se convirtiera en profeta.

Sin embargo, si las cláusulas se traducen con verbos en tiempo presente («Yo no soy profeta ni hijo de profeta»), Amós se distancia de otros que podrían haber sido identificados como profetas y él nunca pretendió ser profeta (*nabi'*), por lo menos no en el sentido que el sacerdote del norte Amazías asociaría con el término. Esta posición desafía al lector a preguntarse por qué Amós habría evitado el empleo del término en referencia a sí mismo (1) cuando más adelante se convertiría en la designación normal para esa función y (2) cuando en el contexto inmediato (7:12), Amazías el sacerdote lo llama por el título «vidente» (*hozeh*), título que no parece rechazar. Muchos han sugerido que el punto aquí es de simple cronología: que *nabi'* todavía no se había convertido en el término común para designar a un profeta. Otros sugieren que se le daba al término cierto significado peyorativo en la época de Amós y que el profeta trataba de evitar la etiqueta. Petersen (1981) distingue los dos términos arguyendo que *hozeh* era el término utilizado en el reino meridional, Judá, y que *nabi' se* utilizaba en el reino septentrional; sobre esta base Amós hubiera aceptado la designación de «vidente» (apropiado para alguien de Judá) en tanto que rechazaba la designación como «profeta» de Israel. Pero no resulta claro que haya cierta disonancia en el empleo de estos dos términos en el contexto inmediato; es igualmente plausible que el empleo de ambos *hozeh* y *nabi'* en 7:12, 15 sugiera que el profeta mismo los vio como esencialmente sinónimos. En todo caso, el contexto inmediato sugiere que traducir con tiempos pasados es el enfoque correcto: Amós había sido pastor y cultivador de árboles, pero ahora Dios lo constituía como profeta, algo que no había sido antes. Las acciones de Amós son las de un profeta: tienen visiones y predica. Hay

poca razón para sugerir que evitaba el término. Tanto Amazías como Amós describen su actividad con el verbo «profetizar» (*hitnabbe'*, 7:12, 13, 15), raíz verbal derivada del sustantivo «profeta» *(nabi'*), lo cual sugiere todavía más que tanto Amós mismo como Amazías consideraban que Amós era un «profeta» (contrástese con Vawter 1985).

La relación del profeta con el libro

Las opiniones tradicional y pre-crítica del libro identificaban sus oráculos en primera persona como escritos por el profeta mismo; incluso 7:10-17, narración en tercera persona, se asociaba con el profeta o con alguien que fue testigo ocular en su propia generación. El estudio crítico rompió esta conexión entre el profeta y el libro en diversa medida. El estudio de Amós ha reflejado el desarrollo de varios métodos críticos. Hasel (1991, 20-27) identifica tres fases principales en esta historia de estudios críticos.

La primera fase, simultánea con el surgimiento y predominio de la crítica de fuentes del Pentateuco, tuvo como propósito separar las palabras auténticas de Amós de las de agregados posteriores. Fue la búsqueda del Amós histórico, semejante a la investigación, en ese entonces presente, del Jesús histórico en la crítica de los evangelios. Los estudiosos trataron de aislar las *ipsissima verba* (las «palabras mismas») del profeta del material no auténtico y no genuino en el libro. Los comentarios de G. A. Smith (1928) y W. R. Harper (1905) representaban este enfoque. Amós se asociaba con el desarrollo de una nueva fase de la comprensión religiosa de Israel, la innovación de un monoteísmo ético genuino que se convertiría en la base para la predicación de los profetas clásicos de Israel.

El desarrollo de la crítica de formas y de la crítica histórica-de la tradición dio inicio a la segunda fase del estudio crítico de Amós. En la aplicación de estos métodos a Amós, el interés era no solo la médula auténtica de las declaraciones originales de Amós en el libro, sino que se movió en dos direcciones: (1) investigación del marco y estructura social de sus pronunciamientos orales originales (o sea, ir a lo que está detrás del texto escrito) y (2) prestar atención a las fases de crecimiento en el texto escrito mismo por medio de estratos sucesivos de redacción. Prestar atención a la relación entre Amós y las tradiciones del antiguo Israel constituyó un feliz freno a la erudición crítica previa: se constató que Amós no era un innovador de alguna nueva fase de la religión de Israel, sino más bien que había estado profundamente inmerso en las tradiciones históricas de Israel.

Los esfuerzos por investigar la historia de la redacción de Amós se acercan al libro como si fuera una pieza de pastel mil hojas del que se pueden ir extrayendo las diversas capas para evaluarlas. Como suele ser el caso en los estudios de redacción o de otros libros del Antiguo Testamento, los estudiosos llegaron a una amplia gama de conclusiones acerca de la cantidad y amplitud de los distintos estratos editoriales en

Amós. Wolf y Coote son representantes de este enfoque: Wolf (1977, 106-14) identificó seis etapas de desarrollo; Coote (1981, 1-10) encontró tres niveles. Los enfoques críticos de la redacción tienen en común que ven el libro como el resultado de un proceso gradual de crecimiento. Algunos oráculos originalmente auténticos de Amós se fueron complementando con otros materiales de discípulos del profeta y de editores posteriores.

Una serie de pasajes en Amós se suelen considerar como secundarios. La narración en 7:10-17 con frecuencia se considera como un agregado posterior tanto porque es la única narración en tercera persona en el libro como porque parece como intrusa en medio de la serie de visiones (7:1-8:3; véase antes). Esta narración biográfica interrumpe las dos visiones en que Amós tiene éxito intercediendo (7:1-3, 4-6) y las dos visiones en que se presenta el juicio como irrevocable (7:7-9; 8:1-3) al incluirse entre los números tres y cuatro. Se han propuesto numerosas teorías para explicar por qué el redactor habría insertado este material precisamente en este punto (Freedman 1990; Williamson 1990).

Entre los oráculos contra naciones foráneas (caps. 1 y 2), los oráculos contra Tiro (1:9-10), Edom (1:11-12) y Judá (2:4-5) se suelen ver como secundarios debido a pequeñas desviaciones comparados con las formas de oráculos contra las otras naciones mencionadas. Estos tres no incluyen la fórmula final «dijo Yahvé» y su anuncio del juicio es más breve.

Se han identificado en el libro una serie de «fragmentos de himnos» (1:2, 4:13; 5:8-9; 8:8; 9:5-6) y con frecuencia se consideran como inserciones de un editor en el culto de Jerusalén. Otros arguyen por el contrario que estos «fragmentos» están demasiado enraizados en el argumento retórico de sus respectivos pasajes como para considerarlos como agregados posteriores (McComiskey 1986).

La promesa de salvación en 9:11-15 con frecuencia se considera como un producto del período postexílico, que refleja la posición pro-Judá o pro-Jerusalén de un editor posterior (en Hasel 1991, 12-15, se encuentra un resumen del debate). Los estudiosos se sienten incómodos, como lo formula Wellhausen, por el cambio repentino a «rosas y lavanda en lugar de sangre y hierro».[61] Sin embargo, una gran cantidad de estudiosos también consideran que este oráculo final es auténtico (Hasel 1991, 15).

Otros pasajes cortos también suelen verse como agregados secundarios; por ejemplo, la afirmación acerca de la profecía en 3:7 a menudo se atribuye a fuentes deuteronómicas en el siglo sexto a.C., y el aforismo en 5:13 se atribuye a un editor posterior.

Muchos estudiosos han cuestionado cada vez más si las herramientas de la erudición crítica permiten una disección tan minuciosa de los libros bíblicos, en

especial en un libro tan pequeño como Amós, y sobre todo cuando los mismos resultados tan diferentes arrojan duda en cuanto a la utilidad del método.

En la tercera fase en el estudio de Amós los estudiosos se acercan al libro con un mayor interés por su estructura literaria y desarrollo retórico. Los enfoques más recientes tienen menos fijación en cuestiones diacrónicas (cómo llegó a producirse el libro) y más interesados en aspectos sincrónicos (el significado del libro tal cual existe). Quienes asumen este enfoque tienden a ver el libro como esencialmente el producto de una persona, ya sea Amós mismo o un editor que habría sido colega del profeta y quien unificó e integró los materiales en un todo coherente. Los comentarios de Andersen y Freedman (1989), S. Paul (1991), Niehaus (1992), G. V. Smith (1988, 2001) y Stuart (1987) representan este cambio metodológico. Una comparación de los dos comentarios de Amós en la serie Hermeneia (Wolf 1977; Paul 1991) muestra con bastante claridad el radical cambio en enfoque.

Estructura literaria

El libro de Amós contiene tres secciones: los oráculos contra las naciones (caps. 1-2), una serie de pronunciamientos de juicio contra Israel (caps. 3-6) y un grupo de reportes de visiones que culminan con un oráculo de salvación (caps. 7-9).

Los oráculos contra las naciones (caps. 1-2)

Amós pronuncia acusaciones proféticas contra ocho naciones en lo que se prepara para centrarse por fin en formular su acusación contra Israel.[62] Estas acusaciones rodean a Jerusalén como una especie de «quiasmo geográfico» (Niehaus 1992, 323): Siria al noreste, Filistea al suroeste, Tiro al noroeste, y luego Edom, Amón y Moab al sureste, Judá al sur, y por fin regresando a Israel mismo. Las naciones gentiles son acusadas primordialmente por crímenes de guerra. Cada uno de los oráculos individuales utiliza el esquema numérico «X y X+1» («por tres pecados, incluso por cuatro») común en la literatura sapiencial. Geyer (1986) comenta que los oráculos de Amós contra las naciones carecen de los motivos mitológicos que caracterizan a las principales colecciones de oráculos contra las naciones en Isaías, Jeremías y Ezequiel. A diferencia de esas otras colecciones, estos oráculos de Amós son en gran parte un recurso retórico que conduce a su condena de atrocidades que cometieron los estados vecinos, solo para sorprenderse ante la condena de la injusticia social en el frente interno. Ryken (1993, 342) ve en estos oráculos un sentido creciente de apremio que culmina en el oráculo contra Israel. El orden de los oráculos es en sí mismo inteligente y subversivo; los oráculos que conforman un círculo de pueblos enemigos despreciados se convierten en una trampa plantada contra un confiado Israel.

Los estudiosos por mucho tiempo han debatido la base para la autoridad moral de las acusaciones de Amós (véase Barton 1980). ¿Se trata de un recurso a alguna ley internacional con reconocimiento universal? O ¿basa Amós su acusación en alguna

aplicación específica de la propia ley del pacto de Israel? El empleo de recursos literarios característicos de la literatura sapiencial sí sugiere un recurso a preceptos universalmente reconocidos, encarnados en el orden moral. La antigua literatura de tratados de los hititas contenía provisiones específicas referentes a cómo conducir la guerra y el trato de prisioneros, dando fe de la amplia aceptación de las premisas morales que subyacen a las palabras de Amós.

Declaraciones de juicios contra Israel (caps. 3-6)

En los capítulos 3-6 Amós utiliza una amplia gama de formas literarias. Destaca el discurso profético de juicio. Aquí el profeta sirve como mensajero del juicio para presentar la acusación de Dios contra Israel (Niehaus 1992, 318-19). En los juicios proféticos de la Biblia, como en sus contrapartes extrabíblicas (Huffmon 1959), el señor feudal o señor en una relación de tratado envía un mensajero para recordar al vasallo o cliente desobediente sus obligaciones bajo los términos de su pacto y sus fallos en el cumplimiento de dichos términos. El marco es judicial: (1) se presenta el querellante-juez, (2) se revisan las relaciones pasadas de las partes contratantes, en concreto la historia reciente de desobediencia de parte del vasallo, (39 se convocan testigos, (4) se entregan las acusaciones, (5) suele darse un interrogatorio retórico, (6) se ofrece arrepentimiento, o sea, se anuncian posibilidades de reparar el pacto-tratado y (7) se concreta el castigo propuesto. Muchos de estos elementos se dan, por ejemplo, en Amós 3:1-15. Se introducen el querellante y el acusado (3:1a), se anuncian una breve historia de la relación pasada y la ruptura en la relación (3:1b-2); el interrogatorio se caracteriza por el empleo de preguntas retóricas (3:3-6), y se confirma la condición del profeta-mensajero del juicio (3:7-8). Se convoca a testigos de las naciones circundantes (3:9) para oír el juicio anunciado (3:10-15).

Además de los elementos del juicio profético, Amós utiliza también discursos de juicio (4:1-13; 5:1-17) y oráculos de calamidades (5:18-27; 6:1-14). La investigación de los estudiosos en el pasado se ha concentrado en supuestos estratos editoriales y relaciones cronológicas de estas formas de declaraciones en 3:1-6:14. Enfoques más recientes han tendido a observar una coherencia y unidad internas deliberadas en la estructura de estos materiales, viciando de algún modo la necesidad de proponer redacciones cronológicas (Hubbard 1989, 119; véase Gitay 1980; de Waard 1977; Tromp 1984).

Los informes de visiones (caps. 7-9)

El profeta ofrece un relato autobiográfico de cinco visiones que recibió. Las cuatro primeras de ellas (7:1-3, 4-6, 7-9; 8:1-3) se asemejan entre sí, pero son también distintas de la quinta (9:1-10). En las cuatro primeras Dios «mostró» (7:1, 4, 7; 8:1) al profeta objetos o eventos, y hay un diálogo entre Dios y el profeta. En la última visión el objeto que se ve es el Señor mismo, y no hay diálogo entre Dios y el profeta; no se

ve ninguna acción particular, y el profeta permanece como un oyente silencioso de las palabras de Dios.

Las cuatro primeras visiones están claramente relacionadas unas con otras y tienen su propia estructura como grupo. Las dos primeras describen eventos (plaga de langostas y sequía); las dos segundas, objetos (plomada y cesta de frutas). En las dos primeras, Amós intercede ante Dios y suplica con éxito que no envíe el desastre; en las dos segundas, no se puede evitar el augurio de la visión. Las dos primeras visiones representaban las mayores amenazas para una sociedad agraria (langostas y sequía) y no requerían más explicación, pero las dos segundas visiones requerían elaboración. La plomada representaba los estándares de Dios, su ley; era la medida de rectitud que contrastaba con la desobediencia de Israel. Una ciudad con muros que no están hechos a plomada no podía esperar seguir en pie. En la última visión, el cesto de frutas de verano, Amós utiliza un juego de palabras parecido a visiones en Jeremías (1:11-14): la fruta de verano (*qayis*) evocaba un mensaje acerca del fin (*qes*) de Israel; la nación se había vuelto madura para el juicio. Los dos grupos de visiones en pares pueden reflejar diferentes momentos cronológicos en el ministerio de Amós: su predicación inicial durante la cual todavía era posible evitar el juicio (visones una y dos), y su posterior predicación cuando su mensaje había sido rechazado (7:10-17) y el juicio era inevitable.

El libro concluye con un cambio brusco a un oráculo de salvación. La nación desequilibrada ya destruida (7:7-9) se reconstruye (9:11-12); el pueblo ya maduro (8:1-3) una vez más disfrutará de la restauración de una tierra fructífera. Israel se convierte en un Edén restaurado (9:13-15); la abundancia agrícola es un motivo común en los profetas para describir las bendiciones del futuro escatológico (p. ej. Ez. 47; Jl. 3:17-21 [TM 4:17-21]; Zac. 3:10). Aunque muchos han asociado este oráculo con un redactor posterior (véase antes), el profeta aparece aquí como sustentando las esperanzas para la re-instauración de una monarquía unida involucrando el Norte y el Sur, unida bajo la tienda de David (9:11).

Amós utiliza una amplia gama de recursos literarios en la presentación de sus oráculos: metáforas, símiles, epítetos, proverbios, breves narraciones, sarcasmo, vituperación directa, visión, burla, diálogo, ironía, sátira, parodia, «una antología virtual de formas proféticas» (Ryken 1993, 342). La abundancia de imágenes agrarias puede ser reflejo de su propio trasfondo como pastor y cuidador de huertas (1:3; 2:13; 4:9; 5:11, 16-17; 7:1-2, 14-15; 8:1-2; 9:9-15). El profeta parece haber disfrutado de la repetición estructurada (como en los oráculos contra las naciones o los informes de visiones) y el empleo de preguntas retóricas (3:3-6) y frases repetidas (3:4, 8). Utiliza con frecuencia «citas resumen», un recurso para citar las palabras de sus opositores (2:12; 4:1; 6:2, 13; 7:11, 16; 8:5-6, 14; 9:10). Utiliza algunos juegos de palabras (5:5; 6:1, 6, 7; 8:1-2) y con frecuencia llama la atención de sus oyentes con una instancia que se repite (3:1; 4:1; 5:1; cf. 8:4).

Temas teológicos

Gran parte de la predicación de Amós se puede condensar en varios temas diferentes.

Soberanía y juicio divinos

Casi ni hace falta decir que Amós comparte con los otros profetas canónicos su creencia en la soberanía del Dios de Israel sobre el proceso histórico. Amós anuncia el repudio por parte de Dios de las prácticas religiosas y sociales del reino septentrional y su determinación de castigar a esa nación por su desobediencia. Hubbard (1989, 108-9) ve actuando este proceso de gobierno y juicio soberanos en cuatro niveles diferentes. Primero, en el nivel *personal, divino,* es Yahvé mismo quien toma la iniciativa en juzgar (p. ej. 1:4; 3:2, 14; 9:4); ha habido desobediencia en su contra, y suya es la obligación de castigar. Segundo, en el nivel de *creación.* El cosmos mismo se levanta en juicio contra la maldad, la realidad creada se convulsiona ante la presencia del Guerrero Divino que llega para aplicar juicio sobre la nación (2:13; 8:8; 9:1, 5; cf. 1:1). Tercero, en el nivel de *causalidad moral,* el mal dirigido contra otros produce a su vez mal a cambio (3:11; 5:11); el repudio de la palabra de Dios que llega a través del profeta conlleva la consecuencia moral de hambre de la palabra de Dios (8:11-12). El castigo se ajusta al crimen. Cuarto, en el nivel de *historia política,* el gobierno soberano de Dios se extiende sobre las naciones del mundo. No solo están sujetas a su juicio (caps. 1-2), sino que también juegan su parte en aplicar juicio sobre Israel. Llegan para invadir el territorio (3:11), destruyen los ejércitos de Israel (5:3) y la población (6:9-10), capturan territorio y destruyen ciudades (3:14; 6:14) y envían al exilio a líderes (4:2-3; 5:27). Dios manifiesta su poder soberano en todas las esferas del cosmos. No se puede eludir su juicio, ni en las profundidades del mar ni en las cimas de las montañas, en el sepulcro o en los cielos (9:2-4).

Idolatría e injusticia social

El mensaje de Amós de juicio divino va dirigido a dos esferas concretas: idolatría e injusticia social. La idolatría era común en el Israel del tiempo de Amós (2:8; 5:5, 26; 7:9-13; 8:14). El culto de Yahvé también se había corrompido, una religión que se contentaba con el cumplimiento externo y rutinario del deber de ofrecer sacrificios (4:4-5; 5:21-26) y de las normas del sábado (8:5), mientras que dejaban de lado los «asuntos más graves de la ley». Para otros se violaban de manera abierta los mandamientos de Dios (2:7-8).

La prosperidad material que había acompañado a los éxitos políticos y militares bajo Jeroboam II había creado una clase alta poderosa y rica en Israel (3:12, 15; 6:4-6). Nuevos niveles de tiempo libre y la riqueza de que se disponía habían traído consigo vicios declarados (2:7-8); el abuso del alcohol se había convertido en un problema incluso para mujeres (4:1; cf. 2:8). Para los ricos la justicia se podía comprar (5:12),

mientras que los menos afortunados se veían reducidos a la esclavitud (2:6-7; 8:6); los pobres y necesitados se veían oprimidos por los poderosos (2:7; 4:1; 5:11; 8:4). Dios se había revelado como el protector de los pobres, de la viuda y del huérfano; asumiría la defensa de los oprimidos. El abuso del poder y de la riqueza traería desastre al reino septentrional. Las ganancias mal habidas se convertirían en botín para otros, y quienes habían esclavizado a sus compatriotas israelitas se convertirían en esclavos en países distantes (9:4). Padre e hijo que habían utilizado a la misma prostituta (2:7-8) verían a esposas convertidas en prostitutas y a hijos muriendo de muerte violenta (7:17). Quienes habían oprimido a los pobres (2:7; 4:1) serían a su vez oprimidos (2:13). Un Dios justo exige justicia entre su pueblo del pacto (5:15), obediencia más que sacrificio (5:18-24).

El pacto y el remanente

Amós no fue el innovador religioso radical descrito en la crítica bíblica inicial. Su posición como mensajero del pacto-juicio presupone la existencia de ese pacto. El libro mismo está lleno de alusiones al lenguaje del Pentateuco (véase el cuadro, Niehaus 1992, 322) y también muestra familiaridad con la ideología del pacto. Por ejemplo, Amós utiliza de manera explícita materiales del Pentateuco en 2:8 (Éx. 22:26; Dt. 24:12-13); 2:12 (Nm. 6:2-21); 4:4 (Dt. 14:28); 4:11 (Gn. 19). Amós se vio a sí mismo como parte de la sucesión de profetas que siguieron después de Moisés (3:7; Dt. 18:14-22). Los juicios divinos proclamados contra Israel se toman de las listas de maldiciones en Deuteronomio 28 y Levítico 26. Amós no pedía a Israel que adoptara alguna innovación religiosa, sino más bien, como Jeremías, instaba a la nación en encrucijadas a que escogiera los «senderos antiguos» y preguntara por «el buen camino» (Jer. 6:16).

Es importante en el libro la posición de Israel como pueblo elegido, una nación redimida en una relación de pacto con Yahvé (3:1-2). El Señor se había comprometido de manera irrevocable con los descendientes de Abraham, pero también exigía que fueran una nación santa. No vivir de acuerdo con los dictados del pacto atraía la ira y el castigo divinos. Surgió en Israel una tensión inevitable entre el compromiso gratuito de Dios con su pueblo y el fracaso de la nación en cumplir sus mandamientos. Esta tensión se aborda en los profetas, sobre todo por medio del motivo del remanente (Dillard 1988; Hasel 1991): la santidad de Dios requería que respondiera con juicio ante los pecados de la nación, pero su compromiso con Israel significaba que siempre habría un remanente, aquellos que habían sufrido el juicio divino y sobrevivieron para convertirse en el núcleo para la continuación del pueblo de Dios. Estos sobrevivientes, el remanente, heredarían de nuevo las promesas de Dios a su pueblo. Para Amós el juicio divino por venir amenazaba la continua existencia de Efraín y Manasés (5:15; 6:9). La nación sería como la arena en una criba: no caería al suelo ni una sola piedra, y todos los pecadores entre el pueblo morirían (9:9-10). Pero Dios todavía volvería a plantar y bendecir al pueblo en su tierra (9:11-15).

El día del Señor

Israel estaba acostumbrado a ver el «Día del Señor» como el día de reivindicación nacional, el tiempo en que el Guerrero Divino avanzaría enjuicio contra los enemigos de Israel. Pero Amós propone este concepto a la inversa: el Día del Señor significaría juicio para Israel, y el Guerrero Divino haría que ejércitos enemigos se levantaran contra su propio pueblo enjuicio por su pecado (Am. 5:18-20). Israel era como las otras naciones y no saldría mejor librada en el día de su ira. Ha habido mucho debate en torno a la escatología de Amós (Hasel 1991, 5-8). Algunos identifican el «Día del Señor» en Amós como un concepto no escatológico, otros consideran a Amós como la contraposición a la escatología popular del pueblo, mientras que otros opinan que Amós se pronuncia en cuanto a la escatología. La respuesta a este punto depende en parte de cómo se entiende «escatología». Si con este término se piensa en un evento universal, del fin de los tiempos, a modo de cataclismo, probablemente no es escatológico el empleo que hace Amós del «Día del Señor»; pero si se entiende el empleo de Amós de dicho concepto como referencia a una intromisión divina futura en el juicio (aunque no el fin absoluto de la historia), el empleo que hace Amós es de hecho escatológico.

Palabra de Dios

Amós comparte con los otros profetas su confianza en el poder y eficacia de la palabra divina revelada a través de los profetas (3:1; 4:1; 5:1; 7:14-16; 8:12). Cuando el Señor habla desde su morada, la tierra responde y se convulsiona (1:2). El rugido de un león conllevó una respuesta, pero Israel creyó que podía dejar de lado la palabra divina que sus siervos los profetas revelaron (3:3-8).

Perspectiva novotestamentaria

El Nuevo Testamento comparte con Amós la preocupación por aspectos de justicia social y del abuso de los pobres. En la iglesia no debería haber un trato distinto de los ricos y los pobres (1 Co. 11:22; Stg. 2:1-10). La verdadera religión exige preocuparse por los necesitados, no oprimirlos (Stg. 1:27; 5:1-6) Los pobres son los objetos particulares del cuidado de Dios (Stg. 2:5). Entre los evangelios, Lucas es quien muestra un interés particular por demostrar la preocupación de Jesús por quienes sufren necesidades (Lc. 4:18; 6:20; 7:22; 11:41; 14:13, 21; 18:22; 19:8; 21:2-3; cf. Hch. 9:36; 10:4; 10:31; 24:17).

Amós se cita en varios pasajes del Nuevo Testamento. La exhortación de Pablo a «aborrecer el mal y aferrarse al bien» quizá se tomó de Amós (5:15; Ro. 12:9). Esteban cita al profeta para recordar la idolatría nacional de Israel durante la travesía del desierto (5:25; Hch. 7:42). Quizá de mayor interés es la cita de Amós 9:11-12 en Hechos 15:16-17. Aunque resulta difícil establecer la fuente del texto real que se cita

en Hechos, en el concilio de Jerusalén Santiago parece argüir que la incorporación de los gentiles a la iglesia cumple la promesa de Dios de reunificar a Israel. Reconstruir la tienda derrumbada de David, reparar sus grietas (la ruptura del reino unido) no se aplica solo a la nación física de Israel; incluye la incorporación de las naciones.

28

ABDÍAS

El antiguo adagio de que «lo bueno viene en envoltorio pequeño» es adecuado para este libro del Antiguo Testamento, el más corto de todos. A su vez, muchos también han llegado a estar de acuerdo en que el comentario de Jerónimo respecto al libro: «*quanto brevius est, tanto difficilius*» («Cuanto más breve, tanto más difícil»).

Bibliografía

Comentarios

L. C. **Allen,** *The Books of Joel, Obadiah, and Micah* (NICOT; Eerdmans, 1976); D. W. **Baker,** T. D. **Alexander** y B. K. **Waltke.** *Obadiah, Jonah, and Micah* (TOTC; Leicester: Inter-Varsity, 1988); R. J. **Coggins** y S. P. **Re'emi.** *Nahum, Obadiah, Esther: Israel Among the Nations* (ITC: Eerdmans, 1985); J. H. **Eaton,** *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (TBC; SCM, 1961); T. J. **Finley,** *Joel, Amos, Obadiah* (WEC; Moody, 1990); C. A. **Keller,** *Joel, Abdias, Jonas* (CAT 11a; Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1965); J. **Limburg,** *Hosea-Micah* (Interp; Louisville: Knox, 1988); J. **Niehaus,** «Obadiah», en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. T. E. McComiskey (Baker, 1992), 495-541; P. **Raabe,** *Obadiah* (AB; Doubleday, 1996); W. **Rudolph,** *Joel, Amos, Obadia, Jona* (KAT 13/2; Gütersloh: Mohn, 1971); B. K. **Smith,** *Amos, Obadiah, Jonah* (NAC; Broadman, 1995); J. M. P. **Smith,** W. H. **Ward** y J. H. **Bewer,** *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC; T. & T. Clark, 1911); D. **Stuart,** *Hosea-Jonah* (WBC 31; Word, 1987); J. A. **Thompson,** «Obadiah», *IB* 6 (1956) 855-67; J. D. W. **Watts,** *The Books of Joel, Obadiah, Nahum, Habbakuk and Zephaniah* (CBC; London: Cambridge University Press, 1975); A. **Weiser,** *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24; Gottingen: Vandenhoeck und Rupreeht, 1979); H. W. **Wolff,** *Dodekapropheten: Joel* (BKAT 14/5; Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1963); ídem, *Joel and Jonah* (Augsburg, 1986).

Monografías y artículos

M. **Bic,** «Zur Problematik des Buches Obadja», *Congress Volume*, Copenhagen, 1953 (VTSup 1; 1953): 11-25; D. J. **Clark,** «Obadiah Reconsidered», *Bible Translator* 42 (1991): 326-36; J. R. **Lillie,** «Obadiah —a Celebration of God's Kingdom», *CurrTM* 6 (1979): 18-22; G. S. *Ogden*, «Prophetic Oracles Against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament: The Relationship of Jeremiah 49:7-22 and Obadiah», *JSOT* 24 (1982): 89-97; D. **Reid** y T. **Longman** III, *God Is a Warrior* (Zondervan, 1995); R. B. **Robinson,** «Levels of Naturalization in Obadiah», *JSOT* 40 (1988): 83-97; S. D. **Snyman,** «Cohesion in the Book of Obadiah», *ZAW* 101 (1989): 59-71; P. **Weimar,** «Obadja. Eine redaktionkritische Analyse», *BN* 27 (1985): 35-99; H. W. **Wolff,** «Obadja: ein Kulturprophet ais Interpret», *EvT* 37 (1977): 273-84.

Antecedentes históricos

Autoría y período histórico

Los sobrescritos de los libros proféticos con frecuencia contienen alguna información acerca de la época en que vivió el profeta, una indicación de su lugar de origen y el nombre de su padre. Nada de esto se encuentra en el caso de Abdías e incluso su nombre exacto es objeto de debate. La vocalización hebrea de Abdías significa «adorador de Yahvé»; en la Septuaginta *(Abdiou)* y Vulgata (*Abdias*), sin embargo, su nombre se lee con vocales diferentes y asume el significado de «siervo de Yahvé». Stuart (1987, 406) sugiere que se trata de formas duales del mismo nombre, análogo a parejas en inglés como Bert y Burt o Beth y Betty. Por lo menos una docena de personas llevan el nombre de Abdías en el Antiguo Testamento; otro nombre muy común, Obed, es una forma abreviada, un «apodo» del nombre Abdías. Pero nuestro profeta no se puede identificar con ninguna de estas otras personas.[63] La misma falta de información acerca del profeta puede sugerir que era muy conocido entre sus contemporáneos. Algunos estudiosos afirman que los oráculos contra naciones foráneas se pronunciaban en santuarios, y por esta razón algunos han sugerido que Abdías fue un profeta cúltico, miembro del personal del templo en Jerusalén, y más aún, que este libro puede haber estado relacionado con un festival o evento cúltico particular. Estas conclusiones son, sin embargo, muy especulativas. Allen (1976, 136) comenta que la especificidad histórica en el libro va en contra de que hubiera sido una composición litúrgica, ya que dichas composiciones solían ser de un tono más general. Al igual que con los libros de Nahum, Habacuc y Joel, libros que también contienen mínima información acerca del profeta conocido por el título, el lector debe examinar la evidencia interna en el libro para determinar una fecha y marco histórico del mismo.

Sin embargo, estos datos no siempre han conducido a una conclusión única en la historia de la erudición.

La mayor parte de los estudiosos han concordado en la opinión de que Abdías debería fecharse en el siglo sexto a.C., ya sea al comienzo del exilio de Judá ya sea más tarde en ese siglo. La evidencia a primera vista para esta fecha son las evidentes denuncias contra Edom por sus incursiones en Judá en la época de la caída de Jerusalén (vv. 11-16), evento que se recuerda en otros pasajes bíblicos (Sal. 137:7; Lm. 4:21-22). El libro apócrifo 1 Esdras (4:45) reprocha a los edomitas haber quemado el templo en Jerusalén, pero la base histórica para esta afirmación no se puede confirmar.

Unos pocos estudiosos han propuesto una fecha más tardía. J. A. Bewer (1911) y otros consideran que las profecías de la destrucción por parte de Edom son *vaticinium ex eventu* (vaticinio después del evento); arguyen que dichas profecías deben haber sido hechas algo después de la destrucción de Edom por parte de los nabateos hacia finales del siglo quinto. Sin embargo, los versículos 2-9 son una amenaza profética y no una descripción de eventos pasados.

C. F. Keil, E. J. Young y unos cuantos estudiosos más también optaron por una fecha anterior a mediados del siglo noveno a.C. debido a que asocian el libro con eventos durante el reino de Jorán (2 R. 8:20-22; 2 Cr. 21:8-10). Una fecha tan temprana es atractiva sobre todo si uno también cree que el orden canónico actual de los doce profetas menores se quiso que fuera cronológico. Aunque los libros están en secuencia cronológica siempre que dicha cronología se pueda demostrar, la ubicación de los libros cronológicamente menos ciertos parece deberse a asociaciones temáticas y vocabulario compartido; el orden en la Septuaginta es diferente que el del texto hebreo.

El libro de Abdías es un oráculo contra Edom. Este territorio se conocía también como Seír (Gn. 32:3; 36:20-21, 30; Nm. 24:18). Estaba situado al sur y al este del Mar Muerto, desde el Wadi Zerek hasta el Golfo de Ácaba. Era una franja bastante estrecha de tierra marginalmente arable. Atravesaban la región dos rutas principales norte-sur: (1) la así llamada Carretera del Rey, que atravesaba las regiones arables donde era más fácil conseguir agua, pero que también requería cruzar desfiladeros profundos este-oeste, (2) y la ruta más al este en el límite exterior de la zona arable, pero que no requería cruzar desfiladeros profundos. Estas rutas comerciales eran las arterias principales al este del Jordán. Los bienes y mercancías de Europa, Asia y África se transportaban por estas rutas; las entradas por impuestos que se les cobraban a las caravanas constituían la base del ingreso de Edom.

La Biblia relata una larga historia de contactos frecuentes entre Israel y Edom, sobre todo en conflictos militares. Se describe a los edomitas como descendientes de Esaú (Gn. 36:1, 9), el hermano de Jacob/Israel. Después del Éxodo, Edom le negó a Israel el derecho de paso por su territorio (Nm. 20:14-21; Jue. 11:17-18). Balán predijo

que Edom sería conquistada (Nm. 24:18). Los reyes de la monarquía unificada, Saúl, David y Salomón, lucharon contra los edomitas y llegaron a someter ese territorio por un tiempo (1 S. 14:47; 2 S. 8:13-14; 1 R. 9:26-28; 11:14-22). Durante el siglo noveno Edom se alió con Moab y Amón en una incursión contra Judá en la época de Josafat (2 Cr. 20). Unos pocos años después Edom tuvo más éxito en su rebelión contra Jorán y consiguió la libertad respecto a la dominación israelita por unos cuarenta años (2 R. 8:20-22; 2 Cr. 21:8-10). A principios del siglo octavo el rey Amazías de Judá conquistó otra vez Edom y le infligió muchas bajas después de haber ganado la batalla (2 R. 14:7; 2 Cr. 25:11-12). Á mediados del siglo octavo, durante el reinado de Acaz, Edom mismo realizó incursiones en Judá y tomó prisioneros (2 Cr. 28:17); en ese tiempo logró librarse del yugo de Israel y no sería nunca más sojuzgado.

Durante el período de la dominación asiria y babilónica, Edom pasó a ser un estado vasallo de estas grandes potencias. En cierto momento Edom estuvo involucrado en planes para rebelarse contra Babilonia (Jer. 27). Después de la caída de Jerusalén, Edom se aprovechó del momento y o bien cooperó con los babilonios o bien lanzó incursiones independientes en Judá y Jerusalén que sirvieron como motivación para el libro de Abdías (véase antes).

La evidencia arqueológica sugiere una creciente influencia e infiltración árabe en el área de Edom durante el período del Imperio Persa (finales del siglo sexto hasta el cuarto; Neh. 2:19; 4:7; 6:1). Hacia finales del siglo cuarto a.C. el reino árabe de Nabatea estaba centrado alrededor de Petra. La presión de los nabateos desplazó a muchos edomitas hacia el Néguev de Judá. Esta región pasó luego a llamarse Idumea, conservando el nombre antiguo de Edom.

Análisis literario

Desde el comienzo del orden profético, los profetas se dirigieron no solo a Israel sino también a naciones foráneas. El llamamiento de Moisés fue dirigirse al faraón de Egipto (Éx. 3:10). Jeremías fue escogido como «profeta para las naciones» (Jer. 1:5) con «autoridad sobre naciones y reinos» (Jer. 1:10). Todos los libros proféticos, con excepción de Oseas y Hageo, contienen oráculos contra naciones foráneas. En Isaías 13-23; Jer. 46-51; Ezequiel 25-32, 35; y Amos 1-2, se encuentran amplias colecciones de tales oráculos.

Lo que sería un solo oráculo contra una nación foránea en uno de los otros libros proféticos, en Abdías se convierte en un libro independiente. Hay otros oráculos contra Edom en Isaías 34:5-15; Jeremías 49:7-22; Ezequiel 25:12-14; 35; Amos 1:11-12; y Malaquías 1:2-5. Edom es el sujeto de más oráculos separados contra naciones foráneas y más referencias hostiles breves o de paso en los libros proféticos que ninguna otra nación (Stuart 1987, 404; cf. Joel 3:19 [TM 4:19]; Is. 11:14; Jer-25:21; Lm. 4:21). En particular Abdías 1-9 tiene muchos nexos verbales y temáticos cercanos con Jeremías 49:7-16, de tal forma que parece haber cierta dependencia literaria. La

dirección de esta dependencia, sin embargo, no resulta clara; Abdías podría haber precedido o seguido a Jeremías. Los dos oráculos tienen la misma introducción (Abd. 1; Jer. 49:7); ambos oráculos mencionan la falta de sabiduría de Edom (Abd. 8; Jer. 49:7). Abdías 1b-4 se parece a Jeremías 49:14-16; Abdías 5, Jeremías 40:9; Abdías 6, Jeremías 49:10a. Ogden (1982) considera que ambos son ejemplos de respuestas a una liturgia de lamento en el templo.

Como es el caso en la mayoría de los libros proféticos, incluso en uno tan breve, la erudición crítica ha descubierto razones para cuestionar la unidad e integridad literaria de Abdías. Como comenta Stuart (1987, 403), el debate erudito en torno a una porción de la Escritura con frecuencia aumenta en proporción inversa a los datos disponibles para decidir la cuestión. Los esfuerzos para asignar fases a la composición del libro siguen dos enfoques principales con numerosas variaciones. El primero (Bewer, Keller y otros) atribuye los versículos 1-14, 15b a Abdías y el resto (vv. 15a, 16-21) a una persona o varias personas posteriores. La razón primordial para esta división es que la primera parte del libro trata de una situación histórica concreta; reflexiona sobre la caída de Jerusalén y el juicio divino inminente contra Edom. El resto, sin embargo, es más característico de lo apocalíptico: anuncia el Día del Señor y trata del juicio divino y de la reivindicación de Israel contra las naciones en forma más amplia que contra solo Edom. El segundo enfoque (Weiser, Rudolph, y otros) niega que sean de Abadías solo los versículos 19-21 y considera que los versículos 15a, 16-18 son un oráculo genuino pero independiente del profeta. Los versículos 15a, 16-18 se ocupan de la misma situación histórica que los versículos 1-14, 15b. En la primera parte las naciones castigan a Edom, mientras que en la segunda, las naciones son víctimas junto con Edom. La primera parte se dirige a Edom; la segunda a Israel.

En contraposición a estos enfoques, que encuentran una historia de composición en este breve libro, otros han defendido su unidad esencial (Thompson, Allen, Stuart). Como en el caso de todos los oráculos contra naciones foráneas, aunque pueden ir dirigidos como audiencia putativa a una potencia foránea particular, la verdadera audiencia está en Israel o Judá; la transición de dirigirse a Edom a dirigirse a Judá no debería sorprender. Thompson, Allen y L. H. Brockington han llamado la atención acerca del paralelismo con el libro de Joel: Joel vio en eventos inmediatos (la plaga de langostas) un presagio horrible de una aparición todavía mayor, inminente y apocalíptica, del Día del Señor contra las naciones. Se trata de la misma progresión teológica que se encuentra en Abdías. Así como Edom se había anexionado el territorio de Judá, esta acción sería revertida: Edom será como un rastrojo, pasto de un fuego iniciado en Israel, y sus propias montañas serán ocupadas (vv. 18-19); el Señor reunirá a las naciones para que combatan a Edom (v. 1b), y el Monte Sion producirá a aquellos que «gobernarán la región montañosa de Esaú» (v. 21). El cambio del momento histórico inmediato a una perspectiva más apocalíptica no es un criterio válido para aislar estratos editoriales separados. Aunque la segunda parte del libro

concierne a Israel y a las naciones más en general, Edom sigue estando en el primer plano (vv. 19, 21).

El análisis estructural de este pequeño libro también ha producido una amplia variedad de resultados. Diversos estudiosos han identificado dos, tres, cuatro, cinco o seis secciones y han esquematizado el libro en formas diferentes; véase la historia de este análisis en Allen (1976, 140-42) o en Snyman (1989, 59-71). El profeta se presenta como un mensajero de la corte celestial, enviado por el Señor para convocar **a** las naciones para enfrentar a Edom (v. 1). El Señor anuncia su sentencia contra Edom (vv. 2-9) y explica la base para su juicio divino (vv. 10-14). La experiencia de Edom del Día del Señor no es sino un presagio de un día aún más grande de ira divina contra sus enemigos y de reivindicación de su pueblo (vv. 15-21).

Mensaje teológico

El pequeño libro de Abdías comparte las bases teológicas de otros oráculos contra naciones foráneas. Todos estos oráculos tienen por lo menos tres elementos en común:

1. Expresan el gobierno universal de Yahvé. El Dios de Israel no es el Dios de una sola nación. Es el Señor de todas las naciones y lugares. El poder de su palabra no está confinado de alguna forma dentro de las fronteras de Israel; su palabra hace realidad su voluntad en todo tiempo y lugar al que se dirija. Pone orden en las naciones y revela su voluntad a sus profetas.

2. Expresan el cumplimiento en Israel del pacto con Abraham: «Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan» (Gn. 12:3). La larga historia de luchas entre Jacob y Esaú, entre Israel y Edom, significa para éste: «¡Edom, como hiciste, se te hará! ¡sobre tu cabeza recaerá tu merecido!» (Abd. 15b).

3. Reflejan una participación de los profetas de Israel en la Guerra Santa como mensajeros del Guerrero Divino. En los libros históricos, y con mayor frecuencia en los períodos antes de la aparición de los profetas canónicos clásicos, los profetas de Israel estuvieron activamente involucrados en la guerra de la nación, expresando la voluntad de Dios en cuanto a ir a la guerra y dando instrucciones sobre cómo conducir la batalla. Los oráculos contra naciones foráneas son extensiones de la participación profética en las guerras; en lugar de los detalles minuciosos de batallas históricas concretas, los profetas hablan de la intención del Guerrero Divino en cuanto a las naciones cercanas y lejanas. Es una Guerra Santa llevada a un plano más verbal. El discurso habitual antes de la batalla se convierte en oráculo contra una potencia foránea, cuando los ejércitos no están de hecho formados en el campo de batalla.

Un sentido de indignación penetra este pequeño libro, indignación dirigida hacia Edom. El contexto preciso del libro puede ser escurridizo, pero una abundancia de asociaciones intertextuales induce a leer el libro a la luz de un contexto literario más amplio. Para el lector israelita Abadías habría recordado toda una serie de alusiones

asociativas más allá del contexto del libro mismo. El empleo repetido del nombre Esaú (vv. 6, 8, 9, 18, 21) y la descripción de Jacob como su hermano (vv. 10, 12) nos conducen más allá de la esfera de política internacional y hacia el mundo de relaciones familiares. Esas dos naciones, Israel y Edom, están inextricablemente entrelazadas desde su nacimiento en las tiendas de Isaac y Rebeca. Abdías afirma que Edom será *despreciado* entre las naciones, la misma palabra que se emplea para describir cómo Esaú *despreció* sus derechos de primogenitura (v. 2; Gn. 25:34). La «bendición» de Esaú es que servirá a su hermano menor Jacob/Israel (Gn. 25:23; 27:27-40), el hijo que recibió las promesas dadas a Abraham; el papel de Esaú en la economía divina se estableció desde ese momento para siempre (Robinson 1988, 92). En toda su historia Edom había intentado liberarse del yugo de su hermano menor (Gn. 27:40), pero ni siquiera Esaú había atacado jamás a su hermano Jacob (Gn. 33). Con la dinámica de las promesas divinas a Abraham y la relación de sangre entre Jacob y Esaú como trasfondo literario de Abdías, no sorprende el sentido de indignación por la traición de Esaú. El ataque de Edom a Israel fue más que un simple asunto de política internacional y de oportunismo: fue la traición de un hermano y un atentado contra el plan de Dios para Edom, establecido tantos siglos antes cuando salieron del seno de Rebeca. Este plan establecido en un pasado lejano iba todavía a convertirse en realidad en el futuro escatológico: Edom servirá a su hermano como Dios lo había establecido (Robinson 1988, 94-95).

Además de este énfasis en la soberanía de Dios y en su poder para hacer realidad su voluntad, Abdías también muestra un marcado interés en la justicia divina. Para sus contemporáneos que habían sufrido una gran tragedia, Abdías sostiene su confianza en el triunfo de la justicia divina y en los propósitos últimos de Dios. Se anuncia la *lex talionis*, la ley de juicio compensatorio: «¡…cómo hiciste, se te hará! ¡sobre tu cabeza recaerá su merecido!» (15b). Edom había aniquilado a los sobrevivientes en Judá, pero tampoco en él habría sobrevivientes (vv. 14, 18). Edom había ocupado el territorio de Judá (vv. 13, 16), pero en última instancia, Esaú sería gobernado desde el Monte Sion (v. 21).

Aunque breve, Abdías comparte varios temas teológicos con otros libros proféticos. Tal como afirma Raabe (1996, 3): «este breve libro ofrece un resumen de grandes temas proféticos como el juicio divino contra los enemigos de Israel, el día de Yahvé, la *lex talionis* como norma de juicio, la metáfora de la copa de la ira, la teología de Sion, la posesión de la tierra de parte de Israel, y el reinado de Yahvé».

Perspectiva novotestamentaria

La antigua rivalidad y conflicto permanente entre Jacob y Esaú, Israel y Edom, tienen su resonancia en el Nuevo Testamento. La vemos cuando Herodes el Grande, idumeo y descendiente de Edom, trata de destruir a Jesús recién nacido (Mt. 2:16). Un idumeo/edomita trató de destruir al niño que encarnaba a todo lo que Israel tenía que

ser.

También Pablo recuerda esta antigua saga. Defiende el derecho soberano de Dios de elegir. Los dos hijos de Rebeca tenían un mismo padre, y los hijos eran mellizos. Pero Dios había determinado que «el mayor servirá al menor» (Gn. 25:23; Ro. 9:13), del mismo modo que Malaquías había dicho, «amé a Jacob pero aborrecí a Esaú» (Mal. 1:2-3).

29

JONÁS

Jonás contiene una de las historias más memorables de la Biblia. Muchas personas conocen el relato del profeta que fue engullido por un gran pez. Esta historia ha despertado sorpresa en muchos, mientras que otros la han visto como ridícula. Es de lamentar que el debate en torno a la historicidad de esta historia haya oscurecido su belleza literaria y su importancia teológica.

Nadie puede negar que Jonás sea un libro diferente a otros libros proféticos en el canon. La mayor parte de las profecías se centran en tomo a la predicación del profeta. Jonás, en cambio, es una narración en prosa. La predicación del profeta es reacia y se concentra en un solo versículo (3:4), que ni siquiera menciona el nombre de Dios. Aunque único y a veces desconcertante, el libro de Jonás contiene un mensaje teológico que es relevante para nuestro tiempo.

Bibliografía

Comentarios

L. C. **Allen,** *The Books of Joel, Obadiah, and Micah* (NICOT; Eerdmans, 1976); D. W. **Baker,** T. D. **Alexander** y B. K. **Waltke,** *Obadiah, Jonah, and Micah* (TOTC; Leicester: Inter-Varsity, 1988); J. **Baldwin,** «Jonah», en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary,* ed. T. E. McComiskey (Baker, 1992), 543-90; P. C. **Craigie,** *Twelve Prophets* (DSB; Westminster, 1985); J. **Limburg,** *Jonah* (OTL; Westminster, 1993); F. S. **Page,** *Amos, Obadiah, Jonah* (NAC; Broadman, 1995); W. **Rudolph,** *Joel, Amos, Obadja, Jona* (KAT 13/2; Gütersloh: Mohn, 1971); J. M. **Sasson,** *Jonah* (AB; Doubleday, 1990); D. **Stuart,** *Hosea-Jonah* (WBC; Word, 1987); H. W. **Wolff,** *Obadiah and Jonah: A Commentary,* trad. M. Kohl (Augsburg, 1986).

Monografías y artículos

G. C. **Aalders,** *The Problem of Jonah* (London: Tyndale, 1948; reimp. 1976); T. D. **Alexander,** «Jonah and Genre», *TynBul* 36 (1985): 35-59; A. **Berlin,** *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Almond, 1983); D.

E. **Hart-Davies,** «The Book of Jonah in the Light of Assyrian Archaeology», *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 69 (1937): 230-47; J. D. **Magonet,** *Form and Meaning: Studies in the Literary Techniques in the Book of Jonah* (VBern: Herbert Lang, 1976); R. D. **Wilson,** «The Authenticity of Jonah», *PTR* 16 (1918): 280-98; H. W. **Wolff,** *Studien zum Jonahbuch* (1964, 2a ed. 1975).

Antecedentes históricos

El libro no contiene ningún indicio del autor ni de la fecha de composición (contra Young *IOT,* 261). Jonás, el principal personaje del libro, fue un verdadero profeta que vivió durante el reinado de Jeroboam II (786-746). Procedía de Gat Jefer (el-Meshded), al noreste de Nazaret. Según 2 Reyes, profetizó la expansión del reino septentrional, que se produjo durante el reinado de Jeroboam.

Algunos estudiosos conservadores insisten en que el libro debe ser una clase de narración histórica. Después de todo, sabemos por Reyes que Jonás fue un profeta real. Además, el libro está íntimamente relacionado con los así llamados libros históricos del Antiguo Testamento. Tercero, quienes defienden esta posición arguyen que la referencia de Jesús a Jonás y Nínive (Mt. 12:39-40; Lc. 11:29-30) muestra que creyó que el libro era un relato histórico.

Se han planteado objeciones a una lectura histórica directa del libro. La más común ha sido el odioso debate en torno a los tres días de permanencia de Jonás en el vientre del pez. Algunos escépticos han creído que la historia es ridícula; otros han sugerido que indica que el libro como un todo no es un simple relato histórico. Los apologistas conservadores responden con la cita de ocasiones en nuestro tiempo en que marineros han sobrevivido (aunque a menudo en una condición muy precaria) una permanencia en las entrañas de un gran pez (Aalders 1976, 5-6). Esta línea de argumentación deja insatisfechos a los lectores, ya que el relato bíblico implica una intervención milagrosa de Dios.

El libro de Jonás tiene otras características que pueden aun más apuntar a que el autor no quiso que sus lectores entendieran su relato como histórico. Hay, por ejemplo, un nivel de imprecisión en la historia misma. Jonás es el único personaje con un nombre. Incluso el «rey de Nínive» no tiene nombre, y su título resulta inusual dado que Nínive era el nombre de la ciudad capital, no del imperio mismo.

El libro es un *tour de forcé* literario. Es brillante en su estructura, ironía y ornato retórico (véase la sección siguiente). Este evidente artificio literario algunos lo interpretan como un indicio de que la historia debería verse como una especie de ficción y no como relato histórico. Además del accidente del pez, hay otros elementos que se interpretan como exageraciones fantasiosas. Los dos más notorios son el «duelo

de los animales» (3:7-8) y la descripción de las dimensiones de Nínive (3:3-5).

Convencidos por estos argumentos, una serie de estudiosos (sobre todo Allen 1976) rechazan la interpretación histórica y en su lugar proponen una alternativa. Si bien en el pasado fue popular un enfoque alegórico, hoy la principal alternativa es una interpretación parabólica. Por ejemplo, Limburg llega a la conclusión que «el libro de Jonás puede describirse como una historia ficticia que fue desarrollada en torno a un personaje histórico y que tenía un propósito didáctico» (1993, 24). Se debe tener cuidado en no simplificar en demasía pensando que todos los que defienden una interpretación parabólica niegan lo milagroso. Sin duda que algunos se inclinan hacia una lectura no histórica del libro porque no creen que sea posible el incidente del pez. Pero otros, como Allen, están convencidos de que el autor inspirado quiso que su libro se leyera como una parábola, no como un relato histórico.

Una vez que se toman en cuenta todos los argumentos, destacan dos puntos. El primero es que es imposible ser dogmático en cualquiera de las dos formas. Hay argumentos plausibles, pero no probables, para oponerse a los puntos contra una lectura histórica (véase en Alexander 1985 la mejor defensa de una lectura histórica; véase también Page 1995). Por ejemplo, quienes identifican el género de Jonás como relato histórico pueden señalar un texto en Heródoto que menciona animales que participan en ritos de duelo, y recurren a Judit 4:10. Pueden decir que cuando el narrador describe la dimensión de Nínive se refiere al distrito administrativo y no a la ciudad misma. Por otro lado, hay respuestas plausibles, pero no probables, a los argumentos en favor de una lectura histórica. El argumento más convincente a favor de una lectura histórica es que la referencia de Jesús a Jonás y a Nínive indica que creyó que el libro era histórico. Sin embargo, aunque esto es posible, no es seguro. Después de todo, Jesús pudo haberse referido al evento en su predicación incluso si era una parábola. De igual modo, un predicador de nuestro tiempo exhorta a la congregación a ser como el Buen Samaritano, aunque pocos creen que esa persona fuera histórica.

El segundo punto es que la cuestión es irrelevante para la interpretación del libro. Esto no quiere decir que no sea importante. Si el libro pretende ser histórico, pero comete un error histórico, esto tiene importancia teológica. Pero la cuestión de la intención de historicidad no tiene ningún efecto en la interpretación del mensaje teológico del libro y ni siquiera en la exégesis de pasajes individuales.

Análisis literario

Género

Como el género del texto está tan íntimamente relacionado con el tema de la historicidad, nos pareció necesario analizar este tema en la sección anterior. En última instancia, es imposible decidir de manera definitiva el punto. Desde nuestra distancia cronológica, los indicios de género a veces apuntan hacia una lectura histórica del

texto, pero otras veces abren la posibilidad de una interpretación parabólica. Estamos ante un área en la que se debe permitir que haya espacio para disentir.

Estilo

Incluso si se quiere que Jonás se lea como un relato histórico, no cabe duda de que la prosa es sumamente estilizada. El autor realzó su mensaje con su atención minuciosa al estilo literario.

Esta preocupación por la retórica puede verse en la repetición estratégica de ciertos términos claves (*Leitworter*) que constituye un hilo conductor a lo largo de todo el libro o de un solo episodio del libro (Magonet 1976). Una de esas *Leitworter* es el verbo «levantarse» (*qum*). En 1:2 Dios ordena a Jonás, «Levántate, ve a Nínive». El versículo siguiente comienza en una forma que conduciría al lector a esperar una pauta típica de mandato-cumplimiento, «y Jonás fue...». Pero en lugar de completar esta frase con el esperado «ir a Nínive», el autor-narrador inserta «se fue en dirección a Tarsis». En 1:6 se encuentra otro juego irónico con este verbo. Dios persigue a Jonás cuando sale hacia Tarsis levantando una tempestad que amenaza la seguridad del barco. Los marineros paganos que están esforzándose cuanto pueden por salvar al barco se quedan asombrados al saber que Jonás está durmiendo al fondo de la nave. Seguimos oyendo el mandato inicial de Dios a Jonás de «andar» cuando oímos al capitán del barco decirte a Jonás, «¡Levántate! ¡clama a tu Dios!» Una resolución inicial de la historia se encuentra en 3:2-3, después de que Jonás pasa unas pocas noches en el vientre del «enorme pez». Dios comisionó al profeta una segunda vez repitiendo el mandato «Levántate, ve a la ciudad de Nínive». Esta vez Jonás obedece: «se fue hacia Nínive».

Este breve análisis es solo un ejemplo de una característica común del estilo literario de Jonás. Estudios similares podrían realizarse de las palabras «grande» (*gadol*): 1:2, 4, 10, 13; 3:2; 4:6), «disponer, nombrar» (*mana:* 1:17; 4:6, 7, 8); «bajar» (*yarad*: 1:3 [dos veces], 6; 2:6).

Estructura

El libro se puede dividir en dos actos principales con dos escenas cada uno de ellos. Los actos se dividen mediante la repetición de la comisión de Dios al profeta en 1:1-2 y 3:1-2. La acción del primer acto tiene lugar casi toda ella en el mar. Sus dos escenas son (1) a bordo de un barco y (2) en el vientre del pez. Los segundos dos capítulos (3 y 4) constituyen el segundo acto, y cada capítulo contiene una sola escena. En la escena inicial del segundo acto Jonás predica y Nínive se arrepiente. El marco de la última escena se desplaza hacia el este de Nínive donde Jonás se debate con los caminos de juicio y salvación de Dios.

Salmo de Jonás

El único tema grave en torno a la unidad literaria del libro de Jonás se plantea en torno al salmo en el capítulo segundo (2:2-9). Algunos estudiosos han expresado la opinión de que el salmo encaja mal en el contexto y presenta un cuadro de Jonás que desentona con el resto del libro.

Una lectura superficial de la historia, por ejemplo, nos hubiera inducido a esperar una clase diferente de salmo. Jonás acaba de ser engullido por el pez; esperamos que ofrezca un salmo de lamento en medio de su problema. Nos sorprende lo que es sin duda un salmo de acción de gracias. En particular en 2:1, 6 y 9 hablan como si ya hubiera sido puesto a salvo.

Estos interrogantes, sin embargo, se deben a una valoración defectuosa de la situación de Jonás. El pez no era un instrumento del juicio de Dios, sino más bien de su salvación, dado que salvó a Jonás de morir ahogado.

Más complicado, sin embargo, es el hecho de que Jonás afirme su lealtad a Dios en un modo muy profundo en el salmo, pero luego, en el capítulo siguiente, vuelve a ser el profeta renuente. En el último capítulo también se muestra antagónico respecto a Dios.

En respuesta a este problema, solo hace falta decir que Jonás no es un personaje uniforme, sino complejo. Es decir, en sus altibajos espirituales actúa como una persona real. Esta circularidad de carácter (Berlin 1983, 23-42) es una de las razones de que Jonás sea un libro tan fascinante y rico.

Mensaje teológico

Como hemos visto, Jonás es un libro inusual en muchos sentidos. Una de las características más notorias del libro en su marco veterotestamentario es su actitud hacia los que no forman parte de la comunidad del pacto. No es sin duda algo sin precedentes que Dios muestre preocupación por los gentiles (Gn. 21:8-21; 2 R. 5), pero tampoco es un tema frecuente en el Antiguo Testamento.

El libro de Jonás se centra de dos formas en la compasión de Dios por los que no forman parte de Israel. En primer lugar, el libro contrasta a paganos espiritualmente sensibles con el renuente profeta israelita. En el capítulo 1, los marineros paganos tiemblan ante la tempestad furiosa de Dios mientras que Jonás duerme en la bodega de la nave. Están preocupados de que Dios no los haga responsables por la muerte de Jonás cuando lo arrojan por encima de borda. En la última mitad del libro, Jonás predica al pueblo de Nínive (3:4), pero no menciona ni el nombre de Dios ni la posibilidad de arrepentimiento. Con todo, el pueblo se arrepiente (3:5) y el rey, quien solo oye de segunda mano el mensaje de Jonás, pide el arrepentimiento de toda la ciudad (3:7-9). En segundo lugar, el libro concluye con una nota que se centra en los

sentimientos de Dios hacia Nínive cuando pregunta en forma retórica a Jonás, «¿no habría yo de compadecerme de esa gran ciudad?»

Aunque el libro expresa la compasión de Dios hacia los no israelitas, también comunica un reproche serio para Israel. Jonás representa a los israelitas en el libro; en realidad es el único israelita en el libro. Como profeta, debería representar la cima de la espiritualidad. Los profetas eran los siervos del Señor. Este siervo, sin embargo, hizo todo lo que pudo para evitar cumplir el mandato divino. Cuando por fin fue a Nínive, lo hizo de manera renuente. Entonces, cuando el pueblo de Nínive se arrepintió y Dios no los castigó, Jonás cayó en una profunda depresión e ira hacia Dios. Jonás no está en sintonía con Dios. ¡Cuánto más Israel!

Un punto acerca del cual ha habido cierta discusión es la causa de la depresión de Jonás. Algunos creen que Jonás se mostró renuente a predicar a Nínive porque tenía miedo de que lo vieran como falso profeta (Rendtorff *OTI*, 226). Es decir, Dios quería que fuera a Nínive para poner sobre aviso al pueblo acerca de la ruina venidera, pero como Dios es un Dios paciente (4:2), podría renunciar a su juicio y entonces la profecía resultaría falsa.

Como lo señala Childs en contraposición a esta forma de razonar (*IOTS,* 420-21), el propósito del profeta era invitar a un pueblo descarriado a que se arrepintiera. Su mensaje de perdición dependía de, en un sentido, la reacción del pueblo.

Es mejor entender la renuencia de Jonás y su depresión posterior como nacidas de la compasión de Dios hacia no solo una nación gentil, sino hacia un poder imperial malvado y cruel que amenazaba constantemente su patria. Jonás sintió que Israel merecía algo más que ver a su Dios perdonar a sus enemigos. El salmista constantemente pide a Dios que destruya a sus enemigos. Aquí, Dios los perdona.

Aprendemos, pues, que Dios es el Dios del universo y no solo de Israel. El mensaje se pone de relieve también en otra forma que puede analizarse mediante el examen de otra *Leitwort,* «nombrar» o «proveer» *(mana).* En toda la historia Jonás trata de eludir a Dios, pero Dios utiliza su creación para recuperarlo. Dios provee un enorme pez (1:17), una planta (4:6), un gusano (4:7) y un viento oriental abrasador (4:8) para mostrarle a Jonás que no hay forma de eludir a Dios. Es el Dios de Israel, el Dios de Nínive, el Dios de toda la creación.

Perspectiva novotestamentaria

El Nuevo Testamento, desde luego, proclama que los gentiles pueden acudir a Dios y formar parte del pueblo del pacto. Jesucristo fue enviado al mundo, y no solo a Israel (Jn. 1:6-14).

Jesús mismo comparó y contrastó su ministerio con el ministerio de Jonás (Mt. 12:38-45; Lc. 11:24-32). Se le pidió una señal milagrosa, y en respuesta dijo que estaría tres días y tres noches en la tierra; comparó esto con la permanencia de Jonás en

el vientre del pez. Su referencia fue al momento entre su crucifixión y su resurrección (Lc. 24:46). Sin embargo, él es «mayor que Jonás» porque mientas éste predicó con renuencia para salvar a una ciudad contra su voluntad, Jesús entregó libremente su vida para salvar a muchos.

30

MIQUEAS

Según Lutero, «los profetas tienen una forma rara de hablar, como personas que en lugar de ir avanzando de una manera ordenada, divagan de una cosa a otra de manera que no se puede encontrarle el sentido o ver de qué están tratando» (citado en Smith 1984, 8). Ningún profeta ilustra mejor esto que Miqueas. Es fácil perderse en la mezcla de sus discursos de juicio y salvación. Resulta difícil identificar la estructura.

Por otro lado, Miqueas es el sexto de los profetas menores;[64] puede compararse con Isaías en cuanto a elocuencia y poder retóricos. Asimismo, en el seno de Miqueas se encuentran algunos de los textos más conocidos del Antiguo Testamento, textos que describen la exaltación del monte de Dios (4:1-5), pre-anuncia a alguien que gobernará y que saldrá de Belén (5:2) y enumera la justicia, la misericordia y la humildad como los rasgos que Dios desea ver en su pueblo (6:6-8).

Bibliografía

Comentarios

L. C. **Allen,** *The Books of Joel, Ohadiah, and Micah* (Eerdmans, 1976); F. I. **Andersen** y D. N. **Freedman,** *Micah* (AB; Doubleday, 2000); D. W. **Baker, T. D. Alexander** y B. K. **Waltke,** *Obadiah, Jonah, and Micah* (TOTC; Leicester: Inter-Varsity, 1988); E. **Ben Zvi,** *Micah* (FOTL; Eerdmans, 2000); **D. Hillers,** *Micah* (Hermeneia; Fortress, 1984); T. **Longman III**, «Micah» en *Evangelical Old Testament Commentary*, ed. W. A. **Elwell** (Baker, 1989), 659-764; J. L. **Mays,** *Micah* (OTL; Westminster, 1976); G. V. **Smith,** *Hosea/Amos/Micah* **(**NIVAC; Zondervan, 2001); R. L. **Smith,** *Micah-Malachi* **(**WBC; Word, 1984); B. W. **Waltke,** «Micah», en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. T. E. **McComiskey** (Baker, 1992), 591-764.

Monografías y artículos

S. **Dawes**, «Walking Humbly: Micah 6:8 Revisited», *SJT* 41 (1988): 331-39; K**. Jeppesen**, «New Aspects of Micah Research», *JSOT* 8 (1978): 3-32; ídem, «How the Book of Micah Lost Its Integrity: Outline of the History of the Criticism of the Book of Micah with Emphasis on the 19th Century», *StTh* 33 (1979): 101-31; J. **Jeremías**, «Die Bedeutung des Gerichtsworte Michas in the Exilszeit» *ZAW* 83 (1971): 330-53; A. S. **Kapelrud**, «Eschatology in the Book of Micah», *VT* 11 (1961): 392-405; I. **Provan**, V. P. **Long** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); B. **Renaud**, *Structure et attaches litéraires de Michée IVV* (París, 1964); ídem, *La formation du livre de Michée* (París, 1977); L. P. **Smith**, «The Book of Micah», *Interp 6* (1952): 210-27; B. **Stade**, «Bemerkungen über das Buch Micha», *ZAW* 1 (1881): 161-72; A. S. **Van der Woude**, «Micah and the Pseudo-Prophets» *VT* 19 (1969): 244-60.

Antecedentes históricos

Autoría y fecha

El primer versículo (1:1) es un sobrescrito profético típico que, entre otras cosas, menciona al profeta junto con su lugar de origen (Miqueas de Moréset) y data su ministerio con la enumeración de reyes contemporáneos. El nombre Miqueas es común en el Antiguo Testamento (una forma más larga del nombre es Micaiah) y significa «¿Quién es como Yahvé?».

Moréset era un pueblo a unos cuarenta kilómetros al suroeste de Jerusalén. Estaba situado al pie de las ondulantes colinas de Sefela, cerca de la llanura costera. Los estudiosos no están seguros de por qué no se menciona el parentesco de Miqueas, pero pudiera ser porque su familia no fuera prominente. Se identifica por medio de su pueblo natal porque su ministerio se desarrolló en una ciudad diferente (probablemente Jerusalén).

Se menciona a Miqueas solo en un lugar más en el Antiguo Testamento (Jer. 26:17-19). Cuando Joacim ascendió al trono de Judá, los sacerdotes y los falsos profetas trataron de dar muerte a Jeremías. Algunos ancianos intercedieron por él y mencionaron el ministerio de Miqueas como justificación de la profecía de Jeremías acerca del juicio. En contraposición a Joacim, que quería la muerte de Jeremías por su profecía de juicio, Ezequías se arrepintió.[65]

Como de costumbre, estudiosos críticos han planteado el punto de la autenticidad. ¿Fue Miqueas responsable por los oráculos con los que se lo asocia? Una posición crítica común es que los oráculos genuinos de Miqueas se limitan a los tres primeros capítulos (véase «Historia de la investigación» luego). Si se concede la posibilidad de

la profecía de predicción, sin embargo, no hay razones convincentes para negar que Miqueas fuera el autor de cualquier parte del libro.

El primer versículo es nuestra fuente de información acerca de la fecha del ministerio de Miqueas. Se mencionan tres reyes de Judá para indicar el período de tiempo durante el cual Miqueas predicó el juicio y la salvación entre el pueblo: Jotán (750-732 a.C.), Acaz (732-716) y Ezequías (715-686). El ministerio de Miqueas pudo haber comenzado hacia finales del reinado de Jotán y concluido al comienzo del de Ezequías, de modo que no podemos estar seguros de la duración exacta de su ministerio. En todo caso, coincidió con el de Isaías (Smith 1952, 211).

La referencia al juicio venidero de Samaría (1:6) indica que la predicación de Miqueas comenzó mucho antes del 722 a.C., año en el que Samaría sucumbió ante las fuerzas asirías. Otro oráculo que puede fecharse con bastante certeza es el lamento en 1:8-16. Las ciudades que se mencionan en esta sección coinciden con la ruta probable del ejército de Senaquerib para acercarse a Jerusalén en el 701. La referencia en Jeremías cita a Miqueas 3:12 como oráculo comunicado durante el reinado de Ezequías.

Período histórico

Un breve repaso de la historia de Israel y de Judá que se relaciona con la profecía de Miqueas comienza con la caída de Samaría a manos del ejército asirio bajo el liderazgo de Salmanaser V (722 a.C.). Durante el reinado de Sargón II, Israel no se rebeló, pero tras la muerte de este fuerte rey y la ascensión al poder de su hijo Senaquerib, Ezequías entró a formar parte de una coalición liderada por un rebelde babilonio, Merodac Baladán (2 R. 18 ss.). En reacción a esto Senaquerib amenazó la independencia de Jerusalén (701), pero por medio del ministerio de Isaías y de Miqueas, Ezequías se arrepintió de sus pecados y Dios perdonó a la ciudad. Sin embargo, no mucho tiempo después de la muerte de Ezequías, quienes gobernaban a Judá se rebelaron contra el Señor. Manasés, su hijo, por ejemplo, atrajo mucho dolor sobre Judá. La profecía de Miqueas considera la destrucción de Judá de manos de los babilonios, que ocurrió en el 586 a.C., e incluso más allá a la restauración después del cautiverio (539).

Historia de la investigación

Como se mencionó antes, es casi común en los círculos críticos afirmar que los oráculos auténticos de Miqueas se limitan a los tres primeros capítulos. Jeppesen (1978) ha escrito un resumen útil de la investigación que condujo a dicha conclusión, conclusión que cuestiona.

El momento crucial en la historia de la interpretación de Miqueas se da con un artículo de Bernhard Stade en 1881. Sin embargo, antes de referirse a ese artículo, Jeppesen establece el marco para su libro con la mención de la influencia de las

presuposiciones de la Ilustración en el estudio de los profetas, presuposiciones que incluían la negación de la profecía sobrenatural. El primer profeta cuya unidad comenzó a dudarse fue Isaías, al final del siglo dieciocho.

Las primeras décadas del siglo diecinueve fueron un tiempo de transición y confusión en cuanto a la fecha y autenticidad de Miqueas. Pero no se logró un consenso. Uno de los aspectos de la disputa se refería a la relación entre el sobrescrito profético (1:1) y la conexión que se establece entre el profeta y Ezequías en Jeremías 26. La mayor parte de los estudiosos opinaron que todo el ministerio del profeta debería haberse dado en el período de tiempo de este rey y no antes. Esta conclusión tiene que ver con el material auténtico. También hubo glosas de períodos posteriores. Jeppesen (1978, 114-15) comenta que es durante este período de tiempo que H. G. A. Ewald convenció a la comunidad académica que los capítulos 6-7 presuponían un marco diferente, posterior al de los capítulos 1-5.

Fue Stade (1881) quien formuló por primera vez la teoría que muy pronto se convirtió en consenso, a saber, que los oráculos auténticos de Miqueas se limitan a los tres primeros capítulos y que la forma final del libro actual data del período postexílico. Concordó con Ewald en cuanto a los capítulos 6-7 y los dató en el período deutero-Isaías. Desde la época de Stade, ha sido un lugar común de la crítica considerar que Miqueas es una obra compuesta cuya fecha final se ubica en el período postexílico.

En tiempo reciente se han realizado esfuerzos para descubrir la historia de la redacción en el desarrollo del libro. Estos estudiosos han llegado a la conclusión de que el libro fue haciéndose realidad durante un largo período de tiempo, y que no se completó sino hasta el período postexílico. Sin embargo, aunque estando en principio de acuerdo, han presentado cuadros más bien divergentes de la composición del libro (véase en especial Jeremías, Mays y Renaud, y consultar en Childs, *IOTS*, 431-34, un análisis crítico[66]).

Análisis literario

Se ha debatido mucho en torno a la estructura de Miqueas. Las opiniones varían en forma radical. Algunos argumentan que el libro no tiene una estructura general, sino que es solo una colección libre de oráculos proféticos. Otros identifican estructuras sumamente complejas y sofisticadas. Unos pocos puntos son ciertos:

1. Miqueas no pronunció estos oráculos en una sola época. Lo mejor es tomar el libro como una antología de sus mensajes proféticos emitidos en el curso de todo su ministerio.

2. La cronología no es la clave para la estructura del libro, aunque al comienzo del libro Miqueas sí predice la conquista de Samaría y la invasión de Senaquerib, mientras que hacia el final del libro, mira hacia el cautiverio en Babilonia y la

restauración.

3. La profecía está más o menos estructurada sobre la base de mensajes de amenaza y esperanza que se van alternando. Dios por medio de su profeta discute con su pueblo en dos rondas. La primera se encuentra en los capítulos 1-5. Hay un mensaje duro de juicio (1:2-3:9 [2:12-13 puede ser una excepción]), pero también una nota de salvación (4-5 [5:10-15 puede ser una excepción]). La segunda ronda (6-7) también comienza con juicio (6:1-7:7), pero concluye con una profunda nota de esperanza (7:8-20).

Estructura

Sobrescrito (1:1)

I. Primera ronda de juicio y salvación (1:2-5)

A. Juicio de Dios por la apostasía y pecado social en Samaría y Judá (1:2-3:12)

B. Palabra de esperanza de Dios a Israel (4-5)

II. Segunda ronda de juicio y salvación (6-7)

A. Discusión de Dios con Israel (6:1-8)

B. Reproche de Dios por los pecados sociales de Israel (6:9-16)

C. Lamentos del profeta por la situación de Israel (7:1-7)

D. Salmos de esperanza y alabanza (7:8-20)

Estilo

El poderoso estilo literario de Miqueas se ha pasado por alto por dos razones. Primera, el hebreo es difícil, y la estructura no resulta clara de buenas a primeras para los lectores contemporáneos. Segunda, Isaías, su contemporáneo mejor conocido, ha opacado a Miqueas.

Sin embargo, el profeta Miqueas fue un maestro de la palabra y de la imagen. Quizá en ninguna otra parte del libro se ilustra mejor esto que en Miqueas 1:10-16. Históricamente, se trata de una descripción profética de la ruta que tomó el ejército de Senaquerib en su marcha hacia Jerusalén. Se mencionan localidades y ciudades específicas y Miqueas utiliza juegos de palabras interesantes para narrar lo que sucederá. Los juegos de palabras relacionan los nombres de las ciudades con su destino. Casi nunca las traducciones modernas pueden transmitir la relación entre palabras. La *Biblia para todos* (de las Sociedades Bíblicas Unidas © 2003) nos ofrece una traducción muy cercana a este juego de palabras.[67]

Pero no se pongan a llorar
ni digan nada a los de Gat.
Más bien retuérzanse de dolor
en ese pueblo polvoriento
que se llama Polvareda.
Ustedes, habitantes de Bellavista,
serán llevados como esclavos;
avanzarán desnudos y avergonzados.
Habrá lágrimas en el pueblo vecino,
pero los habitantes de Zaanán
no saldrán en su ayuda.
Los habitantes del pueblo Amargura
se quedarán esperando ayuda,
pero Dios enviará la desgracia
hasta la entrada misma de Jerusalén.
Ustedes, habitantes de Laquis,
¡enganchen sus caballos a los carros!
Fue en la ciudad de ustedes
donde todos nuestros males comenzaron.
Allí pecaron los israelitas
y allí pecaron los de Jerusalén.
Por eso tendrán que despedirse
de su amado pueblo de Moréset-gat.
Los reyes de Israel serán engañados
en el pueblo llamado Trampa.
Y Dios dijo:
Contra ustedes,
habitantes del pueblo llamado Conquista,
les voy a enviar un conquistador,
y aun los israelitas más valientes
huirán hasta la cueva de Adulam.
Habitantes de Jerusalén,
¡lloren y aféitense la barba!
¡lloren y córtense el cabello
hasta quedar calvos como un buitre!
¡Sus hijos queridos serán llevados
a un país lejos de aquí!

Mensaje teológico

La teología de Miqueas se ocupa en gran parte del juicio divino contra el pecado. Yahvé comisionó a Miqueas para que llevara este mensaje de juicio contra su pueblo. Israel y Judá se apartaron ambas del camino del Señor y lo irritaron con su pecado. El pecado es cúltico (1:5-7) y también social (2:1-2). Los líderes civiles (3:1-3) y religiosos (2:6-11 [profetas]; 3:11 [sacerdotes]) de Israel han dejado de lado los caminos de Dios. Tienen una falsa seguridad en el Señor.

Esta afirmación se puede ilustrar con las actitudes de los falsos profetas contra quienes Miqueas habla con frecuencia. Enseñaban que Israel estaba seguro y, por tanto, no hablaba la palabra de Dios. Van der Woude (1969) defiende que Miqueas a menudo citaba a sus oponentes proféticos como, por ejemplo, en Miqueas 3:11:

> Sus gobernantes juzgan por soborno,
> sus sacerdotes instruyen por paga,
> y sus profetas predicen por dinero;
> para colmo, se apoyan en el SEÑOR, diciendo:
> «¿No está el SEÑOR entre nosotros?
> ¡No vendrá sobre nosotros ningún mal!»

El Señor, por tanto, plantea su acusación contra su pueblo, que ha roto el pacto con él. Se revela como un guerrero contra su pueblo (1:3-4). El Señor desea que su pueblo lo ame y actúe con justicia. Los invita a regresar a él.

Quizá uno de los pasajes más conmovedores del libro, y sin duda el más conocido hoy, es 6:6-8, tomado en la tradición judía como un resumen de la ley:

> ¿Cómo podré acercarme al SEÑOR
> y postrarme ante el Dios altísimo?
> ¿Podré presentarme con holocaustos
> o con becerros de un año?
> ¿Se complacerá el SEÑOR con miles de carneros,
> o con diez mil arroyos de aceite?
> ¿Ofreceré a mi primogénito por mi delito,
> al fruto de mis entrañas por mi pecado?
> ¡Ya se te ha declarado lo que es bueno!
> Ya se te ha dicho lo que de ti espera el SEÑOR:
> Practicar la justicia, amar la misericordia,
> y humillarte ante tu Dios.

Aunque algunos han tratado de leer esto como una polémica contra toda la religión sacerdotal, Dawes (1988) ha señalado con razón que es sencillamente para corregir un énfasis no sano en la religión externa entre algunos israelitas (véase también Amos 5:21-27; Os. 6:6; Is. 1:10-17).

Si bien el juicio es la nota predominante del libro, no está ausente la esperanza. Ya en 2:12-13, Yahvé habla palabras reconfortantes de salvación después del juicio. El cuadro final de Dios (7:18-20) lo muestra como único en su gracia y fiel a su promesa del pacto con Abraham. Las promesas de David no están muertas, sino que se cumplirán en el futuro (5:1-2).

Perspectiva novotestamentaria

Si bien Miqueas dirigió sus oráculos de juicio y esperanza a Israel y Judá de su época, utilizó palabras que trascienden la crisis histórica inmediata y, con ello, condujo a sus lectores hasta un futuro más lejano (véase en Kapelrud 1961 un análisis de la escatología de Miqueas desde un punto de vista crítico contemporáneo).

Los autores del Nuevo Testamento lo reconocen. El evangelio de Mateo cita a Miqueas 4:2 en referencias al nacimiento de Jesús en Belén (véase Mt. 2:5). En su contexto en Miqueas, el oráculo mira hacia una futura autoridad davídica. Ésta es la importancia del lugar de nacimiento en Belén.

Miqueas 4:1-5 evoca el cuadro de un monte elevado de Dios y una época en que los pueblos del mundo acudirán a rendir culto a Dios. Habrá paz y no guerra. Este oráculo se introduce con la cláusula «en los últimos días». A medida que se desenvuelve la historia redentora, parece que esta profecía encuentra varios

cumplimientos anticipados antes de su cumplimiento final en el escatón. En palabras de Waltke:

> En esta visión Miqueas presenta la visión final, consumada, con el Monte Sion establecido para siempre como el centro cúltico y moral de todas las naciones. En los oráculos sucesivos presenta las fases en las que se irá cumpliendo.
>
> La primera fase en el cumplimiento de esta profecía se dio con el regreso de Babilonia y la reconstrucción del segundo templo. La siguiente fase, y mucho mayor, se hizo realidad cuando Cristo ascendió al santuario celestial y se eliminó la clase terrenal. La tercera fase, el momento culminante, se consumará en los nuevos cielos y la nueva tierra, cuando los reyes de la tierra aportarán su esplendor a la nueva Jerusalén que desciende del cielo (Ap. 21:1, 10. 22-27). (Baker, Alexander y Waltke 1988)

31

NAHÚM

El profeta Nahúm, cuyo nombre significa «compasión», transmitió un duro mensaje de juicio contra Asiria en el siglo séptimo a.C. El tono del libro es fuerte, y el mensaje, dirigido hacia una nación concreta en un tiempo concreto, a muchos les parece irrelevante. Esta valoración, aunque defectuosa, ha hecho que muchos cristianos no hayan estudiado el libro. Nadie niega el valor estético del libro, y si se entiende dentro de su contexto histórico y teológico, tiene una gran importancia para nosotros hoy.

Bibliografía

Comentarios

E. **Achtemeier,** *Nahum-Malachi* (Interp; John Knox, 1986); D. W. **Baker**, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (TOTC; InterVarsity, 1988); M. H. **Floyd**, *Minor Prophets*, Part 2 (FOTL; Eerdmans, 2000); C. A. **Keller**, *Nahoum* (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1971); T. **Longman** III, «Nahum», en *Commentary on the Minor Prophets*, ed., T. McComiskey (Baker, 1993); W. A. **Maier**, *The Book of Nahum: A Commentary* (Concordia, 1959; reimp. Baker, 1980); R. **Patterson**, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (WEC; Moody, 1991); J. M. **Roberts**, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (OTL; Westminster John Knox, 1991); W. **Rudolph**, *Micha, Nahum, Habakkuk, Zephanja* (Guterslow: Verlagshaus Gerd Mohn, 1975); J. M. P. **Smith**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Nahum* (ICC; T. & T. Clark, 1912); R. L. **Smith**, *Micah-Malachi* (WBC; Word, 1984); K. **Spronk**, *Nahum* (HCOT; Kok Pharos, 1997); A. S. Van der Woude, *Jona, Nahum* (Nijkerk, 1978).

Monografías y artículos

K. C. **Cathcart**, *Nahum in the Light of Northwest Semitic Philology* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1973); ídem, «The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum», en *Biblical Studies in Contemporary Thought*, ed. M.

Ward, Somerville, Mass., (1975), 68-76; J. S. **Cochrane**, «Literary Features of Nahum», *Tesis* Th.M (Dallas Theological Seminary, 1954); T. F. **Glasson**, «Final Question in Nahum and Jonah», *ExposT* 81 (1969): 54-55; A. **Haldar**, *Studies in the Book of Nahum* (Uppsala, 1947); F. **Horst**, «Die Visionsschiderungen der alttestamentlichen Propheten», *EvTh* 20 (1960): 193-205; W. **Janzen**, *Morning Cry and Woe Oracle* (BZAW 125; Berlin: De Gruyter, 1972); J. **Jeremías**, *Kultprophetie and Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit Israels* (WMANT 35; Neukirchen-Vluyn, 1970); T. **Longman** III, «The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif», *WTJ* 44 (1982): 290-307; ídem, «Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song», *JETS* 27 (1985): 267-74; ídem, «The Form and Message of Nahum: Preaching from a Prophet of Doom», *Reformed Theological Journal* 1 (1985): 13-24; T. **Longman** III y D. **Reid**, *God is a Warrior* (Zondervan, 1995); R. **Lowth**, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753; reimpresión, London: T. Tegg and Son, 1835); J. A. **Naudé**, «MaÉÉC' in the Old Testament with a Special Reference to the Prophets», *OTSWA* 12 (1969): 91-100; H. **Schulz**, *Das Buch Nahum,* (BZAW 129; Berlin-New York, 1973); M. **Sister**, «Die Typen der prophetischen Visionen in der Bible», *MGWJ* 78 (1934): 399-430; M. A **Sweeney**, «Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum», *ZAW* 104 (1992): 364-77; A. S. **Van de Woude**, «The Book of Nahum: A Letter Written in Exile», *OTSWA* 20 (1977); J. **Van Doorslaer**, «No Amon», *CBQ* 11 (1949): 280-95; E. **von Voigtlander**, «A Survey of the Neo-Babylonian History», tesis Ph.D. (University of Michigan, 1963); D. **Weisman**, *Chronicles of the Chaldean Rings* (626-56 a.C.) (British Museum Publications, 1956); S. **Zawadzki**, *The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of the Nabopolassar Chronicle* (Delft: Eburon, 1988).

Antecedentes históricos

Autoría

El sobrescrito del libro nos informa que el nombre del autor era Nahúm. Poco sabemos acerca del mismo excepto que proviene de una localidad llamada Elcós. Lamentablemente no disponemos de evidencia sólida en cuanto a la ubicación de dicha localidad. Se han propuesto cuatro hipótesis en la historia de la interpretación: (i) La tradición medieval oriental ubicaba a Elcós cerca de Nínive (un lugar llamado Al Kush) y alegaba que Nahúm era descendiente de una familia israelita meridional exiliada. (2) Otros (Jerónimo en la antigüedad y Van der Woude más recientemente) situaron a Elcós en Galilea en un lugar llamado El Kauzeh. (3) También se ha propuesto un segundo sitio en el reino septentrional. Es Capernaúm, en la orilla

septentrional del Mar de Galilea. Una posible etimología de Capernaúm es «ciudad de Nahúm». (4) Otra ubicación más que se propone es en Judá. En una tradición que comenzó con Pseudo Epifanio y continuó hoy con R. K. Harrison (*IOT,* 26), se creyó que estaba en la zona alrededor de Begebar, la moderna Beit Yibrin.

Estos cuatro sitios abarcan todas las posibilidades, incluyendo a Asiría, el área del antiguo reino septentrional, y Judá. Lamentablemente, decir más que esto es pasar a la esfera de pura especulación y nos ayuda en poco a entender el libro.

Período histórico

Nahúm está profundamente integrado a su medio histórico. En consecuencia, reviste especial importancia entender el trasfondo histórico del libro para que el lector moderno pueda encontrar sentido a su mensaje.

La profecía se sitúa en el siglo séptimo. Esta fecha se determina con la mención de la destrucción de Tebas, que ocurrió en el 664 a.C. (3:8), y el punto focal principal de la profecía: la destrucción de Nínive, que se produjo en el 612. Si la naturaleza profética del libro se toma en serio, entonces se debe fechar Nahúm por lo menos un par de años antes de la destrucción de la ciudad. Resulta difícil ser más precisos. Algunos estudiosos (Maier 1959, 35-36) argumentan que la referencia a Tebas es tan vivida que la profecía debe fecharse más próxima a la fecha más temprana que al cumplimiento de la profecía. Esta línea de argumentación es débil, sin embargo, a la luz de la fuerza poética del profeta. El empleo ingenioso de imágenes por parte de Nahúm muestra que tiene la habilidad de que incluso los eventos más antiguos «adquieran vida». Sin embargo, más plausible es la argumentación de que Nahúm escribió antes de que se debilitara de manera significativa el Imperio Asirio (proceso que comenzó de forma notoria alrededor del año 630 a.C.). Esta posición se basa en Nahúm 1:12, que describe a Asiría como «intacta» y grande. No se debería ser inflexible en cuanto a la fecha precisa, pero el tiempo más probable para la profecía es entre el 652 (la época de la guerra civil [véase luego]) y el 626, el año en que Babilonia comenzó su larga guerra para eliminar la hegemonía asiria.

El punto focal de la profecía es el juicio contra Asiria, de modo que es importante conocer la historia de Asiria en el período en cuestión. La segunda mitad del siglo octavo y entrado el séptimo fue un período de poderío y expansión asiria. Bajo líderes hábiles como Tiglat Piléser III (745-727), Salmanasar V (726-722), Sargón II (721-705), Senaquerib (704-681) y Esarhadón (680-669), el Imperio Asirio había alcanzado un apogeo sin precedentes de control imperial. El poder y la cultura asirios llegaron a su máxima expresión en los primeros años de Asurbanipal (668-627?). Aunque su padre Esarhadón había incursionado en Egipto, quizá sea correcto decir que Asiria llegó al nivel imperial más elevado cuando Asurbanipal capturó Tebas, la antigua capital de Egipto (664).

Pero ya en el 652 se plantearon problemas importantes. Babilonia había sido vasallo político de Asiria por muchos años, pero había sido siempre un problema. Esarhadón había concebido un plan que pensó que resolvería el problema babilónico y también la rivalidad potencialmente peligrosa que podría surgir entre su prole después de su muerte. La historia del antiguo Oriente Próximo está llena de historias de hermanos luchando entre sí para controlar un trono. Esarhadón ordenó que, después de su muerte, uno de sus hijos (Asurbanipal) ocupara el trono asirio, y el otro hijo, Samas-sum-ukin, ocupara el trono de Babilonia. Claro está, Samas-sum-ukin estaba subordinado a Asurbanipal, del mismo modo que Babilonia lo estaba a Asiria. Sin embargo, este arreglo solo funcionó por una década. Pero en el año 652 Samas-sum-ukin lideró una revolución de caldeos contra su hermano. Si bien Asurbanipal acabó ganando la guerra, se logró a un costo muy elevado. La fuerza de Asiria se había disipado y entonces comenzó una espiral larga y lenta de destrucción.

Los últimos años de Asurbanipal y los que siguieron a su muerte están escasamente documentados y, por tanto, se sabe poco de ellos, pero por documentos babilónicos (Wiseman) sabemos que un líder caldeo, de nombre Nabopolasar, movilizó a su pueblo en una revuelta contra Asiria que pasó por altibajos por muchos años. La culminación de la guerra llegó en el año 612 con la destrucción de Nínive.

Hay cierta ambigüedad en las descripciones babilónicas y posteriores de la caída de Nínive (Zawadzki 1988), pero parece que fueron los medas quienes de hecho destruyeron la ciudad. En realidad, los babilonios fueron muy cuidadosos con sus documentos para alejarse del saqueo general de la ciudad y en especial de los templos de esta gran ciudad. Sin embargo, resulta claro que los medas o bien no estuvieron interesados o no fueron capaces de conservar la ciudad como posesión permanente, y correspondió a sus aliados quedarse con ella.

Análisis literario

Estilo

El estilo poético de Nahúm es sorprendentemente bueno. Su belleza contrasta con la dureza de su mensaje. El obispo Lowth lo formuló bien cuando escribió:

Ninguno de los profetas menores, sin embargo, parece estar a la altura de Nahúm en valentía, ardor y sublimidad. Su profecía constituye también un poema regular y perfecto: el exordio no es solo magnífico, es verdaderamente majestuoso; la preparación para la destrucción de Nínive, y la descripción de su caída y desolación, se expresan en los colores más vividos, y son audaces y luminosas en un grado máximo (1753, 234).

Tanto en sus imágenes como en el empleo de paralelismos condensados Nahúm demostró ser un poeta magistral.

Género

El sobrescrito con el que comienza el libro utiliza tres términos que describen la clase de escrito que el lector va a encontrar en esta profecía. Son «libro», «visión» y «oráculo» y se analizarán en este mismo orden.

La referencia a «libro» (*sefer*) indica que la profecía de Nahúm es algo diferente de otras. La mayor parte de los profetas eran predicadores, y sus profecías son compilaciones posteriores de sus manifestaciones orales. Nahúm, por lo que parece, escribió un libro. Una serie de los recursos poéticos del libro, por ejemplo, el acróstico parcial en Nahúm 1 (Longman 1993), recurren a la vista y no al oído. El carácter escrito de la profecía también puede explicar por qué Nahúm es una profecía tan bien estructurada (véase la sección siguiente), a diferencia de muchas otras que son más como antologías de sermones (p. ej., Miqueas).

El libro se define más indicando que contiene una «visión» (*h^{a}zon*). Si bien la profecía entera no es una visión, hay dos pasajes destacados que contienen una visión de un evento: 2:3-10 y 3:2-3 (Horst y Sister).

En cierto sentido, empero, el indicio más importante de género es el término «oráculo» (*massa').* Este término solía traducirse «carga», pero los intérpretes modernos han llegado a la conclusión de que el significado correcto es «oráculo» (Naudé 1969). De hecho, «oráculo» quizá sea una traducción demasiado laxa ya que la palabra se encuentra casi siempre en contextos en que el profeta habla en contra de una nación foránea. Así pues, *massa'* parece ser el nombre antiguo de lo que denominamos «oráculo de guerra» u «oráculo contra una nación foránea».

Estructura

Sobrescrito (1:1)

I. Himno a Dios el Guerrero Divino (1:2-8)

II. El Divino Guerrero juzga y salva a su pueblo (1:9-2:2)

III. La visión de la suerte de Nínive (2:3-10)

IV. El león ridiculizado (2:11-13)

V. Oráculo de infortunio contra Nínive (3:1-3)

VI. La ramera-bruja ridiculizada (3:4-7)

VII. Ridículo histórico comparando Tebas y Nínive (3:8-10)

VIII. Más ataques contra Nínive (3:11-150)

IX. Langosta ridiculizada (3:15d-i7)

X. Endecha final (3:18-19)

Un análisis minucioso del libro revela su sólida estructura. El libro comienza con un sobrescrito profético bastante típico (1:1) que da el nombre del profeta, el nombre de la ciudad y su tema: «oráculo respecto a Nínive». La profecía misma comienza con un magnífico himno de victoria del Guerrero Divino (1:2-8) similar a muchos que se encuentran en el Salterio (Sals. 24 y 98, por ejemplo). El himno es históricamente no específico y exalta a Dios como juez de los malvados y como protector de su pueblo. La sección siguiente (1:9-2:2) fluye con naturalidad de este cántico de victoria con dos vertientes. Único entre los profetas, Nahúm entremezcla oráculos de salvación dirigidos a Judá (1:12, 13, 15; 2:2) con oráculos de juicio contra Nínive (1:9-11, 14; 2:1). El suspenso dramático en esta sección se realza con la identificación diferida de los receptores de salvación y juicio. Judá no se menciona de manera explícita hasta 1:15 y Nínive no se menciona para nada en esta sección.

La profecía prosigue con una o dos visiones que se encuentran en el libro (2:3-10). Es la visión de un evento, y es como si Nahúm hubiera estado de hecho presente en la destrucción final de Nínive. Con la idea en mente del final de esa ciudad poderosa y opresora, Nahúm entonces ridiculiza a Nínive. Nahúm 2:11-3:7 tiene una especie de estructura concéntrica (Schulz 1973). Tanto 2:11-13 como 3:4-7 son burlas metafóricas con la misma estructura (nótense las fórmulas finales de juicio en 2:13 y 3:5). La primera ridiculiza a Asiría como el león desolado y la segunda como ramera-bruja. En medio, Nahúm inserta un oráculo de infortunio acompañado de la visión de un evento (3:1-3). El origen de esta forma se encuentra en el lamento fúnebre. Nahúm dice, en efecto, que Nínive está «como muerta».

Las burlas continúan virtualmente hasta el final del libro. Primero, Nahúm con sarcasmo compara a Nínive con Tebas en lo que podría llamarse una «burla histórica». Luego la profecía prosigue con una serie de burlas breves que parecen basarse en maldiciones de tratados (3:12-13). La profecía concluye con una endecha que lamenta con sarcasmo el fin de Nínive (3:18-19). Solo otro libro más concluye con una pregunta retórica, y es Jonás, la profecía de salvación dirigida a Nínive. Sin duda se quiere poner de relieve un contraste consciente (Glasson 1969).

Mensaje teológico

Nahúm 1:7-8 sintetiza el mensaje principal del profeta Nahúm:

> Bueno es el SEÑOR:
> es refugio en el día de la angustia,
> y protector de los que en él confían.
> Pero destruirá a Nínive
> con una inundación arrasadora;
> ¡aun en las tinieblas perseguirá a sus enemigos!

En el libro de Nahúm Dios aparece como un guerrero dispuesto a librar batalla en defensa de su pueblo. Para los habitantes de Judá que leyeron primero este libro en el siglo séptimo a.C., esta profecía fue un mensaje largamente esperado de esperanza. Habían estado viviendo a la sombra de la opresión asiria por muchos años; ahora Dios iba a actuar en contra de su malvado enemigo. El mensaje de juicio de los asirios y, en concreto, la destrucción de Nínive, comunicaba compasión hacia el pueblo de Dios.

Dios cumplió la promesa de esta profecía, y Nínive fue destruida por los medos y babilonios en el 612 a.C. Sin embargo, el mismo pueblo de Judá siguió poniendo a prueba la paciencia de Dios con su pecaminosa rebelión. En consecuencia, pronto descubrieron que estaban en problemas graves al ver que Babilonia pasaba a interesarse por Palestina. En el 586 el gran rey de Babilonia Nabucodonosor subyugó a Judá.

Perspectiva novotestamentaria

Muchos han encontrado que el libro de Nahúm no tiene ninguna relevancia para la iglesia hoy día. La profecía es tan específica y tan sangrienta que parece que no tiene nada que ver con Jesucristo.

Hemos observado el recorrido del libro de una situación histórica general a otra particular. La importancia permanente de Nahúm es más fácil verla en 1:2-8, el gran cántico de alabanza a Dios el Guerrero Divino que libera a su pueblo y a la vez juzga a sus enemigos.

La descripción de Dios como el Guerrero Divino en el Antiguo Testamento previene la venida de Jesucristo, quien con frecuencia también se retrata en el Nuevo Testamento como un guerrero (Longman 1982; 1985a, b; Longman y Reid 1995). Sin embargo, el objeto de la guerra divina es diferente del que está presente en el Antiguo Testamento. En este, Yahvé luchó contra los enemigos de carne y hueso de Israel (cananeos, filisteos, asirios, y así sucesivamente) y por fin contra el mismo Israel desobediente (Lm. 2:6). En Pablo, por otro lado, la muerte, resurrección y ascensión de Cristo se ven como la culminación de su guerra contra Satanás y sus cohortes (Col. 2:14, 15; Ef. 4:7-11). La descripción que hace el Antiguo Testamento de Dios como guerrero y la guerra de Cristo contra Satanás anticipan la consumación de este tema en el libro de Apocalipsis (véase, por ejemplo, Ap. 19:11-12) cuando el mal acaba cuando Jesús lidera a su ejército en la batalla final contra Satanás y su ejército demoníaco y humano. Así pues, aunque Nínive ya no existe, el significado permanente del libro de Nahúm se encuentra en el Cristo guerrero del Nuevo Testamento

32

HABACUC

Poco se sabe de este profeta. Su nombre aparece solo en los sobrescritos del libro y en el salmo que contiene (1:1; 3:1). El nombre puede derivarse de un verbo hebreo que significa «abrazar»; otros opinan que su nombre proviene de un término acadio para una planta de jardín.

Muchos han llegado a la conclusión de que Habacuc fue un profeta cúltico (véase la discusión que ofrece Floyd 2000, 84-86, en la que llega a la conclusión que, si bien hay elementos litúrgicos en el libro, esto no lo convierte en una liturgia en sí). El libro sí utiliza el género de lamento, una forma literaria relacionada con el templo; los términos musicales en el salmo en el capítulo 3 también sugieren un empleo litúrgico. Los músicos levíticos sí tenían una función profética (1 Cr. 25:1-6). La descripción de una teofanía (cap. 3) es quizá también muy natural en un entorno cúltico. Sin embargo, la frase «profeta cúltico» no carece en sí de ambigüedad. La relación precisa de los profetas con el templo es uno de los elementos más debatidos en el estudio del Antiguo Testamento. Si con «profeta cúltico» se quiere referir a un funcionario cúltico cuyo sostén se obtenía de los ingresos del templo y que realizaba su deber profético como parte de la liturgia del templo, los datos disponibles no permiten identificar a Habacuc de esta forma, y semejante identificación es cuestionable para los otros profetas mencionados en la Biblia. Algunos profetas fueron también sacerdotes (p. ej. Ezequiel, Zacarías), pero no eran profetas en virtud de su función sacerdotal. La función profética no era hereditaria. Sin embargo, si se quiere indicar solo a un profeta cuyo ministerio lo conducía habitualmente hasta los alrededores del templo, este título podría aplicarse a Habacuc y a muchos otros. Childs (*IOTS*, 452) argumenta que aunque gran parte del material en Habacuc puede haber tenido su origen en un marco litúrgico, los elementos autobiográficos en el libro (2:1; 3:2, 16-19) muestran más bien que debería atribuirse a la influencia del culto en su forma actual.

El hecho de que se sepa poco del profeta ayuda a explicar por qué se le han atribuido una serie de leyendas. Un manuscrito de Bel y el Dragón (agregado apócrifo a Daniel) identifica a Habacuc como levita, tradición que refleja su relación con el templo. Otras fuentes rabínicas lo identifican como el hijo de la mujer sunamita, identificación debida al empleo del término «abrazar» en 2 Reyes 4:16. Otros lo han identificado con el centinela que se menciona en Isaías 21:6, sin duda debido a que el

profeta utiliza esta imagen en 2:1. Ninguna de estas tradiciones proporciona información confiable acerca del profeta.

El Talmud (Makkot 23b) contiene la observación de un rabino que «Moisés dio a Israel 613 mandamientos, David los redujo a 10, Isaías a 2, pero Habacuc a uno: *el justo vivirá por su fe*» [2:4].

Bibliografía

Comentarios

F. I. **Andersen**, *Habakkuk* (AB; Doubleday, 2001); D. W. **Baker**, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (TOTC; InterVarsity, 1988); F. F. **Bruce,** «Habakkuk», en *Commentary on the Minor Prophets*, ed. T. McComiskey (Baker, 1993); J. **Bruckner**, *Jonah, Nahum, Habakkuk Zephaniah* (NIVAC; Zondervan, 2004); J. H. **Eaton,** *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (TBC; SCM, 1961); K. **Elliger,** *Das buch der zwolf kleinen Propheten* (ATD 25; Gottingem Vandenhoeck und Ruprecht, 1950); M. H. **Floyd**, *Minor Prophets,* Part 2 (FOTL; Eerdmans, 2000); D. E. **Gowan,** *The Triumph of Faith in Habakkuk* (John Knox, 1976); C. A. **Keller,** *Nahoum. Habacuc, Sophonie* (CAT 11b; Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1971); R. **Patterson**, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (WEC; Moody, 1991); J. M. **Roberts**, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (OTL; Westminster John Knox, 1991); O. P. **Robertson**, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT; Eerdmans, 1990); W. **Rudolph**, *Micha-Nahumr-Habakkuk-Zephanja* (KAT 13:3; Gütersloh: Mohn, 1975); R. L. **Smith,** *Micah-Malachi* (WBQ Word, 1984); R. F. von **Ungem-Stemberg** y H. **Lamparter**, *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum* (Botschaft des Alten Testaments; Stuttgait: Calwer Verlag, 1960); J. D. W. **Watts,** *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habbakuk, Zephaniah* (CBC; Cambridge University Press, 1975).

Monografías y artículos

W. F. **Albright,** «The Psalm of Habakkuk», en *Studies in Old Testament Prophecy Dedicated to T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley (T. & T. Clark, 1950), 1-18; W. M. **Brownlee**, «The Composition of Habakkuk», en *Homages á AndreDupont-Sommer* (París: librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1971), 255-75; ídem, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* (Philadelphia: JBL Monograph Series, 1959); ídem, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (Missoula: Scholars, 1979); S. **Coleman**, «The Dialogue of Habakkuk in Rabbinic Doctrine», *AbrNaharain* 5 (1964-65): 57-85; A. H. J. **Gunneweg**, «Habakkuk and the

Problem of the Suffering Just», en *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), A:85-90; T. **Hiebert**, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3* (Scholars, 1986); J. G. **Janzen**, «Eschatological Symbol and Existence in Habakkuk», *CBQ* 44 (1982): 394-414; P. **Jocken**, *Das Buch Habakuk: Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung* (BBB 48; Bonn: Hanstein, 1977); C. A. **Keller**, «Die Eigenart des Propheten Habakuks», *ZAW* 85 (1973): 156-67; B. **Margulis,** «The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation», *ZAW* 82 (1970): 409-42; E. **Nielsen**, «The Righteous and the Wicked in Habaqquq», *ST* 6 (1953): 54-78; K. G. **O'Connell,** «Habakkuk, Spokesman to God», *Currents in Theology and Mission* 6 (1979): 227-31; E. **Otto**, «Die Theologie des Buches Habakuk», VT 35 (1985): 274-95; R. D. **Patterson**, «The Psalm of Habakkuk», *Grace TJ* 8 (1987): 163-94; B. **Peckham**, «The Vision of Habakkuk», *CBQ* 48 (1986): 617-36; W. **Rast,** «Habakkuk and Justification by Faith», *Currents in Theology and Mission* 10 (1983): 169-75; J. A. **Sanders**, «Habakkuk in Qumran, Paul and the Old Testament», *JR* 38 (1959): 232-44; H. H. **Walker** y N. W. **Lund,** «The Literary Structure of the Book of Habakkuk», *JBL* 53 (1934): 355-70; G. J. **Zemek**, «Interpretive Challenges Relating to Habakkuk 2:4b», *Grace TJ* 1 (1980): 43-69.

Antecedentes históricos

Habacuc se escribió en una época en la que Dios hacía «surgir a los babilonios». [68] (1:6), o sea, en algún momento a finales del siglo séptimo o comienzos del sexto a.C. Asiría había iniciado un acelerado declive alrededor del 625 a.C., aproximadamente en el tiempo en que Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, subió al trono de Babilonia. Nabucodonosor se convirtió en rey de Babilonia después de la muerte de su padre y durante los eventos en torno a la batalla de Carquemis (604); los ejércitos babilónicos entonces se apoderaron de los remanentes de la ciudad-estado del otrora gran Imperio Asirio y pasaron a fijar su atención en los estados de Siria-Palestina. En el 598, Nabucodonosor llevó al exilio al rey de Judá, Joacim, junto con gran parte de la familia real y los ciudadanos principales de Jerusalén (2 R. 24:8-17; 2 Cr. 36:9-10). La mención del surgimiento de los caldeos (1:6) sugiere una fecha entre el 625 y el 604, en tanto que la mención de numerosas conquistas de los ejércitos babilónicos (2:5, 8-10) sugiere una fecha algo más tardía. Habacuc fue probablemente contemporáneo de Jeremías, Sofonías, Nahum y posiblemente Joel.

Aunque la evidencia interna del libro parece establecer un ámbito seguro de fechas, la erudición crítica no siempre se ha contentado con estos datos. Algunos estudiosos han situado el libro en fechas que van desde comienzos del siglo séptimo

hasta comienzos de siglo segundo a.C.; Jocken (1977) ofrece un panorama en profundidad de esta investigación.[69] El tema de la fecha está en gran parte vinculado con la cuestión de la identidad de los impíos mencionados en 1:4 y 1:13. En 1:4 los impíos parecen ser los habitantes malos de Judá y Jerusalén; sin embargo, algunos estudiosos los identificaron con los asirios, los opresores de Israel a los que derrotaron los caldeos. Pero no es probable que asirios impíos se describieran en términos de «entorpecer la ley» (1:4), expresión más apropiada para la corrupción interna dentro de Judá. En 1:13 los impíos parecen ser los babilonios.

Otros estudiosos han cuestionado si una edición temprana del libro concluía con el salmo en el capítulo 3. El salmo se presenta con un sobrescrito aparte (3:1), hecho que sugiere que puede haber tenido una existencia independiente al margen de la composición más amplia que ahora concluye. Además, el comentario de Habacuc que se encontró en 1948 en la cueva uno en Qumrán concluye con el capítulo 2 y no incluye el salmo. Sin embargo, este hecho puede ser reflejo de que los sectarios de Qumrán encontraran el material en los capítulos 1-2 más útil para sus fines, de modo que no se escribió ningún comentario del capítulo 3. El salmo se encuentra en todos los manuscritos completos de la LXX y también se encontró en el rollo Wadi Murabba'at de comienzos del siglo segundo a.C. (Brownlee 1959, 92).

Análisis literario

Podemos esquematizar Habacuc como sigue:

Sobrescrito (1:1)
I. Intercambio inicial (1:2-11)
- A. La queja del profeta (1:2-4)
- B. Respuesta de Dios (1:4-11)

II. Segundo intercambio (1:12-2:5)
- A. La queja del profeta (1:12-17)
- B. Respuesta de Dios (2:1-5)

III. Oráculos de calamidad contra el opresor (2:6-20)

1. El saqueador saqueado (2:6-8)
2. El conquistador avergonzado (2:9-11)
3. El constructor deshecho (2:12-14)
4. El descarado avergonzado (2:15-18)
5. El idólatra silenciado (2:19-20)

IV. Salmo de sumisión de Habacuc (3:1-19)

1. Oración (3:2)
2. La aparición del Guerrero Divino (3:3-15)
3. El profeta que vive por su fe (3:16-19)

La primera parte del libro (1:2-2:s) consiste de un diálogo entre Dios y el profeta. En 1:2 y 1:12-17 el profeta presenta sus quejas delante de Dios bajo forma de lamento, algo parecido a los salmos de lamento (Sals. 6; 12; 28; 31; 55; 60; 85). Tales lamentos en los salmos suelen ir seguidos de una respuesta divina de seguridad de que el Señor oirá la queja del escritor, lo salvará y sustentará y juzgará a sus enemigos o a los enemigos de Israel (Sals. 6:8-10 [TM 9-11]; 12:5-8 [TM 6-9]; 28:6-9; 31:22-23 [TM 23-24]; 55:22-23 [TM 23-24]; 60:8-10 [TM 10-12]; 85:8-13 [TM 9-14]).

Habacuc en un principio se quejó de la impiedad, injusticia y violencia que prevalecían en Judá (1:2-4). El profeta se hace la pregunta de siempre, «¿Por qué prosperan los impíos?» La respuesta del Señor no fue lo que el profeta esperaba: Dios juzgará a los impíos en Judá levantando a los caldeos que caerán sobre Judá con destrucción y muerte (1:5-11). ¡Poco consuelo hubo en ello! La respuesta divina no resuelve la pregunta del profeta, sino que más bien la conduce a un nivel más elevado. Dios va a juzgar a los impíos, pero lo hará con un instrumento todavía más impío que el mal en Judá. Los que son incluso más impíos son los que más prosperarán.

Esto induce al profeta a una segunda queja (1:12-17). ¿Cómo puede Dios en su santidad tolerar a los traidores? ¿Cómo puede permitir que los impíos se apoderen de quienes son más justos que ellos (v. 13)? ¿Van a seguir prosperando, llenando sus redes y viviendo en el lujo (vv. 16-17)? El profeta espera con paciencia como centinela para ver cómo responderá el Señor (2:1). Dios le dice al profeta que escriba la revelación que va a recibir, de forma que pueda ser testigo cuando se cumpla (2:2-3). Dios juzgará a los injustos. El orgullo de Babilonia no eludirá el juicio de Dios (2:4-5). La opinión humana acerca de lo que es justo y malo carece de la capacidad para evaluar las acciones de Dios en la historia; quienes son verdaderamente justos deben vivir en confianza fiel de que Dios cumplirá sus promesas (2:4b). Al igual que Abraham creyó a Dios y fue considerado justo (Gn. 15:6), así el profeta debe continuar también teniendo confianza en Dios.

El hecho de que Dios fuera a juzgar también a los caldeos se confirma en una serie de seis oráculos de calamidad que siguen (2:6-20). La maldad no siempre prosperará. La tierra se llenará con el conocimiento de la gloria del Señor (v. 14) y permanecerá en silencio ante él (v. 20). Incluso si las cosas parecen ir de mal en peor, Dios sigue siendo quien gobierna y se reivindicará.

La respuesta del profeta ante esa visión es un himno, un cántico de victoria, que describe la aparición del Guerrero Divino en su carruaje de guerra. En su venida los

cielos y la tierra se convulsionan (3:3-7). El Señor muestra su dominio sobre las aguas caóticas, como lo había hecho en la creación; llega con sus armas para juzgar a las naciones, como lo había hecho en el Éxodo (3:8-15). Habacuc basa su confianza en las acciones de Dios en el pasado y cree, «espero con paciencia el día en que la calamidad vendrá sobre la nación que nos invade» (3:16).

El salmo en el capítulo 3 parece que se escribió en una modalidad arcaica de hebreo. Algunos han sacado la conclusión de que el profeta de manera consciente utilizaba formas arcaicas en su recitación de las acciones de Dios en el pasado. Otros ven este salmo como posiblemente compuesto de fragmentos de un poema épico más amplio y antiguo que no ha subsistido (Patterson 1987).

Esta estructura se acepta ampliamente en la mayoría de los comentarios más recientes (véase Andersen 2001, 3-8), pero Floyd (2000, 81-84; Roberts 1991 y Bruckner 2004 son contrarios a ésta) disputa contra ella y argumenta que cada capítulo es una parte separada del esquema del libro. Por tanto, el capítulo 1 aborda el asunto de una profecía anunciada previamente, el capítulo 2 es el «informe de una pregunta profética», y el capítulo 3 describe la profecía de una manera poética.

Mensaje teológico

Habacuc se dirigió a Judá y Jerusalén durante el último acto del papel de ese reino en el escenario de la historia. El reino estaba saturado de corrupción interna, y el poder creciente de Babilonia pronto resultaría en la destrucción del templo y de la ciudad. Pero frente a estos males dobles, al profeta le parecía que Dios estaba inactivo y despreocupado.

Muchos han comparado las quejas de Habacuc acerca de la prosperidad del mal y del sufrimiento de los justos con el libro de Job. El profeta se dio cuenta, como Job, que a pesar de todas las apariencias al contrario, y por difícil que pudieran llegar a ser las condiciones, debe seguir creyendo, seguir confiando en las promesas de Dios y tener confianza en que el Señor de toda la tierra haría lo justo (3:16-19). Habacuc estaba aprendiendo a vivir por su fe (2:4). Frente a la calamidad, el profeta estaba aprendiendo a cantar la alabanza de su redentor y Señor.

Perspectiva novotestamentaria

Centenares de años después de Habacuc, la impiedad y la injusticia volvieron a florecer como muchas veces antes. Una vez más el templo de Dios se vio amenazado, pero esta vez fue el templo representado por la presencia del Cristo. El pueblo se burló de Cristo, preguntando una vez más, «¿Dónde está Dios?» (Mt. 27:41-43). Dios no llegó a liberarlo, y todo parecía indicar que el mal había vuelto a triunfar. Pero confió en Dios (Mt. 27:43; Heb. 10:38b), y Dios lo reivindicó al resucitarlo de entre los muertos (Ro. 1:4). La resurrección de Jesús es la proclamación que Dios mismo hace: que él no está lejos y el mal no triunfará.

Pablo pasa a advertir a la iglesia naciente que Jesús ha llamado a sus seguidores a una vida de fe. Pablo recurre a Habacuc (2:4) en su argumentación de que la justicia, desde el primero hasta el último, para Abraham, Job, Habacuc y para todos, es por la fe (Ro. 1:17). Aunque vivimos en un mundo malo (Gá. 1:4), «el justo vivirá por la fe» (Gá. 3:11). La fe es «la garantía de lo que se espera, la certeza de lo que no se ve» (Heb. 11:1). Los antiguos recibieron alabanza por haber creído en Dios cuando todas las circunstancias se confabulaban para decir que esa fe no recibiría recompensa (Heb. 11:2-40). También nosotros somos llamados a esa misma vida de fe, porque Dios llegará como Guerrero Divino y reivindicará su nombre (Ap. 19:11-16).

33

SOFONÍAS

Sofonías es el único profeta al que se presenta con una genealogía lineal tan amplia. Su linaje se remonta a cuatro generaciones hasta una persona llamada Ezequías (1:1). Aunque este Ezequías no se designa de manera específica como el famoso rey de ese nombre, cabe poca duda de que ésta es la razón de la extensión de su genealogía.[70] Su pertenencia a la familia real es probable que también le diera acceso a la corte real, posición desde la que pudo observar y luego censurar los pecados de los líderes de Judá (1:8, 11-13; 3:3-4).

El sobrescrito sitúa el ministerio de Sofonías durante el reinado de Josías; así pues, es probable que Sofonías fuera contemporáneo tanto de Habacuc como de Jeremías. El profeta habría crecido en los años de apostasía y de opresión asirías durante los reinados de Manasés y Amón.

Bibliografía

Comentarios

D. W. **Baker**, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (TOTC; InterVarsity, 1988); A. **Berlin**, *Zephaniah* (AB; Doubleday, 1994); J. H. **Eaton**, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (TBC; SCM, 1961); K. **Elliger**, *Das Buch der zwolf kleinen Propheten* (ATD 25; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1950); M. H. **Floyd**, *Minor Prophets,* Part 2 (FOTL; Eerdmans, 2000); C. A. **Keller**, *Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT 11b; Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1971); O. P. **Robertson**, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT: Eerdmans, 1990); W. **Rudolph**, *Micha-Nahum-Habakkuk-Zephanja* (Gütersloh: Mohn, 1975); L. **Sabottka**, *Zephanja* (Rome: Biblical Institute Press, 1972); R. L. **Smith**, *Micah-Malachi* (WBC; Word, 1984); R. F. **von Ungem-Stemberg** y H. **Lamparter**, *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum* (Botschaft des Alten Testaments; Stuttgart: Calwer Verlag, 1960); J. D. W. **Watts**, *Joel, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habbakuk, Zephaniah* (CBC; London: Cambridge University Press, 1975).

Monografías y artículos

G. W. **Anderson**, «The Idea of the Remnant in the Book of Zephaniah», *Annual of the Swedish Theological Institute* 11 (1977/78): 11-14; I. J. **Ball,** «The Rhetorical Shape of Zephaniah» en *Perspectives on Language and Text,* ed. E. Conrad and E. Newing (Eisenbrauns,, 1987); H. **Cazelles**, «Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine», *RB* 74 (1964): 24-44; R. **Dillard**, «Remnant», *Baker Encyclopedia of the Bible* (Baker, 1988), 2:1833-36; G. **Gerleman**, *Zephanja: textkritisch und literarisch untersucht* (Lund: Gleerup, 1942); P. R. **House**, *Zephaniah: a Prophetic Drama* (Sheffield: Almond, 1988); J. P. **Hyatt**, «The Date and Background of Zephaniah», *JBL* 7 (1949): 25-29; A. S. **Kapelrud,** *The Message of the Prophet Zephaniah* (Oslo: Universitetsforlager, 1975); G. **Langohr,** «Le livre de Sophonie et la critique d'authenticité», *EphTL* 52 (1976): 1-27; B. **Renaud**, «Le livre de Sophonie: le jour de YHWH theme structurant de la synthése redactionnelle», *RSciRel* 60 (1986): 1-33; T. T. **Rice,** *The Scynthians* (London: Thames and Hudson, 1957); L. P. **Smith** y E. R. **Lacheman**, «The Authorship of the Book of Zephaniah», *JNES* 9 (1950): 137-42; D. L. **Williams**, «The Date of Zephaniah», *JBL* 82 (1963): 77-88; E. M. **Yamauchi,** *Foes from the Northern Frontier* (Baker, 1982).

Antecedentes históricos

Hay dos temas en torno a la interpretación de Sofonías que están indisolublemente entrelazados a la hora de establecer los antecedentes históricos del libro: (i) ¿Se realizó el ministerio de Sofonías antes o después de la reforma de Josías relacionada con el descubrimiento del libro de la ley en el 621 a.C.? (2) El profeta espera una invasión inminente, pero ¿de qué potencia foránea?

El tiempo del ministerio de Sofonías

El libro no contiene ninguna alusión clara a las actividades de reforma relacionadas con el descubrimiento del libro de la ley (2 R. 22-23). Este hecho, junto con los abusos y la situación deficiente de la religión popular que se describe en el libro (1:4-6, 8-9, 12; 3:1-3, 7) han sugerido a la mayoría de los comentaristas que el ministerio de Sofonías tuvo lugar antes del 621 a.C. Sin embargo, la mención del «rastro de Baal» (1:4) puede indicar que el baalismo ya había venido suprimiéndose y que las actividades de reforma ya se habían iniciado. Tampoco resulta del todo claro que la reforma de Josías no comenzara hasta el 621. El libro de Reyes describe la reforma como avanzando en círculos concéntricos a partir del descubrimiento del libro de la ley en el templo, a través de la ciudad de Jerusalén hasta el territorio de las tribus alejadas del centro. Crónicas, por otro lado, describe la reforma en secuencia

cronológica, de modo que muchos de los aspectos asociados en Reyes con eventos después del décimo octavo año de Josías (621 a.C. —2 R. 22:3; 2 Cr. 34:8) de hecho comenzaron en cambio en el duodécimo año (627 a.C. —2 Cr. 34:2-7), cuando Josías, con veinte años, ya no era menor de edad. También es posible que debamos seguir distinguiendo entre las actividades oficiales de reforma del rey y los abusos entre los ricos y la población en general, de tal modo que los pecados censurados en el libro no pueden utilizarse con confianza para determinar si Sofonías estuvo activo antes o después de la reforma de Josías. Si bien la reforma casi con certeza habría afectado el carácter de la expresión religiosa popular, no es realista pensar que eliminó todas las transgresiones comerciales y religiosas. En último análisis, probablemente no es posible determinar un marco más preciso para el ministerio de Sofonías.

¿Quiénes son los invasores?

El profeta sí parece esperar una invasión foránea inminente que acarreará la destrucción de Jerusalén (1:4, 10-13; 2:1; 3:1-4). Los estudiosos han estado divididos en cuanto qué enemigo anticipa el profeta.

1. Muchos estudiosos (p. ej. Smith 1984, 123) argumentan que el enemigo previsto es Asiria. Judá había sido satélite de Asiría durante gran parte del siglo séptimo; la anexión por parte de Asiria y la deportación consiguiente de la población, que fueron ambas el destino del reino septentrional, eran amenazas constantes también para Judá. Sin embargo, hacia mediados del reinado de Asurbanipal (669-627 a.C.), Asiría cayó en un rápido declive. Para el año 627, el poder asirio había sido aplastado y Asiría no significaba una amenaza mayor para Judá. La mención de Nínive (2:13-15) como candidata para el juicio divino no quiere decir que Asiria siguiera siendo una amenaza para Judá (compárese Kapelrud 1975, 122); al contrario, el profeta parece reflejar el hecho de que el poder asirio ya había disminuido (2:15). Incluso si se pudiera determinar una fecha para el ministerio de Sofonías antes de las reformas de Josías, no es probable que Asiría haya significado una grave amenaza para Judá.

2. Los escitas eran un grupo de tribus nómadas que vivían en las estepas meridionales de Rusia, sobre todo en un área al norte del Mar Negro. Heródoto (1:105) menciona que los escitas efectuaron una incursión contra la ciudad filistea de Asquelón y contra Egipto durante el reinado de Psamético I (664-610 a.C.) Esta incursión habría tenido lugar entre el 633 y el 610 (Yamauchi 1982, 84). Los estudiosos han venido debatiendo por mucho tiempo si esta incursión constituyó el trasfondo de la anticipación por parte de Sofonías de un ataque foráneo y de las profecías de Jeremías acerca de un enemigo proveniente del norte (Jer. 4-6, 8-9). Muchos se han mostrado escépticos en cuanto a la confiabilidad del relato de Heródoto, aunque la evidencia arqueológica está dando una mayor credibilidad a la realidad de una incursión escita (Yamauchi 1982, 87-99). Sin embargo, la incursión escita de la que habla Heródoto fue al parecer corta y puede haberse limitado a sitios a lo largo de la ruta costera

internacional (Via Maris), de modo que tuvo poco impacto directo en Judá. Se ha encontrado en cantidad significativa una clase peculiar de punta de flecha asociada con los escitas en las excavaciones de ciudades de los siglos sexto y séptimo como Samaría, Laquish y Amán (Yamauchi 1982, 87). Estas puntas de flecha sugieren la presencia de grupos escitas que incursionaban o de unidades mercenarias escitas en las postreras invasiones babilónicas. Sin embargo, también debe tenerse en cuenta el amplio comercio en pertrechos militares y la difusión de tecnología militar en el antiguo Oriente Próximo; una tecnología que pudo haberse originado en los escitas pero que quizá no siempre la utilizaron ellos solos.

3. Sofonías anticipa un desastre en el «Día del Señor» que afectará a las naciones circundantes (2:4-12) e incluso a Asiria misma (2:13-15). Parece esperar la destrucción de Jerusalén y la deportación de la población, por lo que dirige la vista hacia la supervivencia y reunión de un remanente (3:10-20). Un desastre de tanto alcance parece más allá de una incursión asiría; si Asiría era uno de los blancos, la amenaza difícilmente se originaría en Asiria. El único candidato restante para ser la fuente de la amenaza que Sofonías anticipa sería Babilonia. El escritor de Reyes informa que la invasión futura por parte de Babilonia ya había sido prevista en tiempo de Josías (2 R. 22:15-20). Sin embargo, Babilonia apenas comenzaba su ascenso al poder en la época de la muerte de Josías (609 a.C.), y las incursiones babilónicas a Siria-Palestina no empezarían sino hasta después de la batalla de Carquemis (604). A no ser que se quiera aceptar alguna idea o presciencia profética de parte del profeta, se debe rechazar asignar el libro a la época de Josías (1:1)[71] o considerar que estos pasajes reflejan el exilio babilónico y la restauración como agregados posteriores al texto.

Análisis literario

Podemos esquematizar a Sofonías como sigue:

Sobrescrito (1:1)

I. Oráculos contra Judá (1:2-2:3)
   - A. Juicio universal (1:2-3)
   - B. El sacrificio del Señor (1:4-9)
   - C. Juicio de Jerusalén (1:10-13)
   - D. El Día del Señor (1:14-2:3)

II. Oráculos contra las naciones (2:4-3:81
   - A. Filistea (2:4-7)
   - B. Moab y Amón (2:8-11)
   - C. Cus (2:12)
   - D. Asiria (2:13-15)
   - E. Jerusalén (3:1-7)
   - F. Juicio universal (3:8)

III. Oráculos de salvación (3:9-20)
    A. Adoración universal (3:9-10)
    B. Bendición y restauración para Judá (3:11-20)

La erudición crítica tradicional se ha venido preocupando en separar las palabras originales y auténticas del profeta de adiciones y glosas posteriores. Los criterios según los cuales se han identificado los materiales posteriores han variado según cada estudioso y, por tanto, los resultados de dicho método no han sido coherentes. Los oráculos de salvación en 3:14-20 han sido generalmente considerados como agregados posteriores; otros también separan 2:7-93, 10-11, 15, 3:1-4, y otros pasajes o retazos. Langohr (1976) repasa la historia de esta investigación y ofrece un ejemplo reciente de dicho enfoque. Las razones principales para identificar algún material como secundario son la perspectiva postexílica de 3:4-20, el lenguaje y los conceptos similares a Ezequiel y a la última parte de Isaías, y la expectativa escatológica que se asemeja a lo apocalíptico (Childs, *IOTS*, 458). Childs (461) considera estos agregados posteriores como ejemplos del proceso canónico, mediante el cual generaciones sucesivas en Israel reinterpretaron las palabras de Sofonías a la luz de las circunstancias históricas de su propio tiempo.

Otros enfoques han destacado el flujo lógico y ordenado del pensamiento en el libro y han tendido a enfatizar que Sofonías es una unidad cuidadosamente construida. El profeta anuncia juicio universal (1:2-3; 3:8) y luego detalla sus efectos en Judá (1:4-2:3; 3:1-7) y las naciones (2:4-15); esto va seguido de un anuncio de bendición universal y sus efectos en Judá y las naciones (3:9-10). Ball (1987) ve el libro como una unidad resultante de una expansión retórica de 2:1-7 y enfatiza la integridad de la obra. House (1988) observa que se alterna la primera persona en las manifestaciones divinas y la tercera persona en las palabras del profeta; luego identifica el libro como un drama profético y lo divide en escenas y actos. Aunque en último análisis no resulta convincente, la aplicación de House de un enfoque literario respecto al libro pone de relieve muchos rasgos retóricos interesantes.

Muchos han reconocido la semejanza de la estructura de Sofonías con la que se encuentra en otros libros proféticos. Hablando en general, Isaías, Ezequiel, la Septuaginta de Jeremías y Sofonías (1) comienzan con un conjunto de oráculos relacionados con la situación histórica inmediata de Judá, luego (2) pasan a oráculos contra naciones foráneas y (3) concluyen con oráculos de la bendición escatológica futura.

Mensaje teológico

Predominan en el libro temas de juicio y de gracia y misericordia. El juicio divino se describe primordialmente por medio de imágenes del Día del Señor; la gracia divina, principalmente por medio del motivo del remanente y de la restauración.

1. El Día del Señor es un tema frecuente en los profetas; Sofonías parece estar consciente del uso previo de conceptos similares en Amos (Am. 5:18-20; 8:3-13) e Isaías (Is. 2:6-22). Ese Día es el día en que Dios reivindica su propio honor y se presenta con juicio destructor contra el pecado, sea éste entre naciones gentiles (2:4-15) o en Israel mismo (1:14-2:3). La creación se desintegra: el cosmos convulsiona y regresa a las tinieblas del caos primigenio (1:2-3, 15-18; 3:6-8); el universo regresa a su estado carente de vida y sin forma (1:3). Yahvé llega como guerrero (1:14-16) en el gran día de la guerra santa contra el mal. Su presencia lo indica una teofanía llena de fuego (3:8). Para Sofonías este gran Día era una expectativa histórica inminente. Sin embargo, este acto histórico de intrusión divina también presagiaba un juicio escatológico en el que el pecado sería abolido de la tierra (1:3).

2. Junto con esta anticipación aterradora de ira divina, hay el tema compensatorio de la fidelidad y misericordia de Dios para con el remanente (3:12-13). El motivo del remanente se encuentra en muchos libros de la Biblia. Cuando un grupo sufre alguna catástrofe, comúnmente debida a castigo por el pecado, quienes sobreviven para convertirse en el núcleo para la continuación de la raza humana o del pueblo de Dios reciben el nombre de remanente (véase Dillard 1988). La existencia futura del pueblo de Dios se centra en este remanente purificado, santo, que vuelve a heredar las promesas de Dios. El profeta deja abierta la posibilidad de sobrevivir al Día del Señor (2:3). La ira divina que Sofonías anticipa purificará a la nación de modo que de ella surgirá un remanente sin pecado (3:13); ese remanente se reunirá de entre las naciones, será restaurado a la tierra y al favor divino (2:7; 3:19-20). Los propósitos de Dios al escoger a Israel no se verán frustrados con la inminente manifestación de juicio, sino que se harán realidad en un remanente elegido. El Dios todopoderoso no tolerará el orgullo (1:12-13; 2:10, 15), pero los mansos y humildes serán preservados (3:12).

3. El Dios de Israel es el Dios universal. No tiene soberanía solo sobre una pequeña franja de territorio en el Mediterráneo oriental; antes bien, gobierna sobre todas las naciones, y las ve como responsables a la luz de su santidad y de cómo han tratado a su pueblo (2:14-15). Creó la tierra, y sus juicios se extienden por toda ella (1:2-3). Quien gobierna sobre el universo siempre ha tenido un propósito misericordioso hacia todas las naciones (Gn. 12:3; 22:18). Quien ha reunido a las naciones para que oigan su juicio (Sof. 3:8) también las reunirá para recibir su gracia (v. 9); todos recurrirán al nombre del Señor.

Perspectiva novotestamentaria

Los lectores cristianos reconocen en Sofonías muchas imágenes y motivos que también se utilizan en el Nuevo Testamento. Sofonías anticipó una amenaza histórica inminente y la consiguiente manifestación de juicio divino. Esta manifestación histórica del Día del Señor en la conquista y exilio babilónicos no fue sino un anticipo de ese Día grande y terrible en una escala escatológica y cósmica. Pablo escribe a menudo del Día del Señor, el Día de Cristo (Ro. 2:16; 1 Co. 1:8; Fil. 1:6, 10; 2:16; 2 Ti. 4:8) y espera esa teofanía final y reivindicación final de Dios en la historia. Juan describe al Dios Guerrero que llega con sus ejércitos para ejecutar su juicio (Ap. 19:11-16). Sofonías había anunciado un sacrificio terrible que Dios mismo ofrecería (1:7), y Juan utiliza la misma imagen cuando describe el Día del Señor (Ap. 19:17-18; cf. Ez. 39:18-20).

Junto con otros profetas, Sofonías fijó la mirada hacia un día en que todas las naciones reconocerían y adorarían al Dios de Israel (3:9-10). Para la iglesia, el nuevo Israel, compuesto de judíos y gentiles por igual (Gá. 3:8-9, 14, 26-29), es una realidad presente. La iglesia vive también con el conocimiento y esperanza de que el mundo llegará a reconocer el gobierno de su verdadero Rey (Fil. 2:9-11).

34

HAGEO

Sabemos bastante poco acerca del profeta Hageo más allá de lo que se puede inferir del libro mismo. Sí sabemos que estuvo predicando en Jerusalén al mismo tiempo que Zacarías; véase el gráfico cronológico en el capítulo sobre Zacarías. El hecho de que se lo identifique solo como «el profeta» y se mencione sin ningún patronímico sugiere que era bien conocido por sus contemporáneos (Esd. 5:1; 6:14). Zacarías suele atraer mucha más atención como uno de los más extensos de los así llamados profetas menores, mientras que Hageo es uno de los libros más cortos del Antiguo Testamento.

El nombre Hageo proviene de la palabra hebrea que significa «fiesta, festival», hecho que sugiere que pudo haber nacido en una de las festividades religiosas del calendario litúrgico de Israel. Compárese con el latín *Festus* o el griego *Hilario.* Los nombres Jaguí (Gen. 46:16; Nm. 26:15) y Jaguit (2 S. 3:4) son similares. Compárese también con un nombre como Sabetay (Esd. 10:15), posiblemente «nacido en sábado».

Según el comentario de Jerónimo sobre Hageo, este profeta fue también sacerdote, como su contemporáneo Zacarías, pero esta tradición no se puede comprobar. Algunos de los títulos de los Salmos en la Septuaginta y la Peshita le atribuyen varios salmos.

Bibliografía

Comentarios

S. **Amsler,** *Agee, Zacharie, Malachie* (CAT 11c; París: Delachaux et Niestlé, 1981); J. G. **Baldwin**, *Haggai, Zechariah, Malachi* (TOTC; London: Tyndale, 1972); M. J. **Boda**, *Haggai, Zechariah* (NIVAC; Zondervan, 2004); M. H. **Floyd**, *Minor Prophets*, Part 2 (Eerdmans, 2000), 251-300; D. R. **Jones**, *Haggai, Zechariah, and Malachi* (TBC; SCM, 1964); C. L. **Meyers** y E. M. **Meyers,** *Haggai; Zechariah 1-8* (AB; Doubleday, 1987); J. A. **Motyer**, «Haggai», en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. T. E. **McComiskey** (Baker, 1998), 963-1002; D. **Petersen**, *Haggai and*

Zechariah 1-8 (OTL; Westminster, 1984); W. **Rudolph**, *Haggai-Sacharja 1-8/9-14 —Maleachi* (KAT 13/4; Gutersloh: G. Mohn, 1976); R. L**. Smith**, *Micah-Malachi* (WBC 32; Word, 1984); P. **Verhoef,** *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT; Eerdmans, 1987).

Monografías y artículos

P. R**. Ackroyd**, *Exile and Restoration* (OTL; Westminster, 1968); ídem, «The Book of Haggai and Zechariah 1-8», *JJS* 3 (1952): 151-56; ídem, «Studies in the Book of Haggai», *JJS* 3 (1952): 163-76; J. **Berquist**, *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Cultural Approach* (Fortress, 1995); W. **Beuken**, *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur überlieferungerungs-geschichte der frünachexilischen Prophetie* (SNN 10; Assen: van Gorcum, 1967); M. J. **Boda**, «Haggai: Master Rhetorian», *TynBul* 51 (2000): 295-304; T. **Chary**, «Le cuite chez les prophétes Aggee et Zacharie», *Les prophétes et le cuite ápartir de l'exil* (París: Gabalda, 1955), 119-59; A. **Gelston**, «The Foundation of the Second Temple», *VT* 16 (1966): 232-35; P. **Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic* (Fortress, 1975), 246-62; R. A. **Mason,** «The Purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai», *VT* 27 (1977): 415-21; F. S. **North**, «Critical Analysis of the Book of Haggai», *ZAW* 68 (1956): 25-46; D. **Petersen**, «Zerubbabel and Jerusalem Temple Restoration», *CBQ* 36 (1974): 366-72; I. **Provan**, V. P. **Long** y T. **Longman** III, A *Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); P. **Verhoef**, «Notes on the Dates in the Book of Haggai», *Text and Context*, ed. W. Classen (JSOTC 48; Sheffield. JSOT, 1988), 259-67; W. J. **Wessels**, «Haggai from a Historian's Point of View», *OTE* 1, 2 (1988): 47-61; H. **Wolf**, «'The Desire of all Nations' in Haggai 2:7: Messianic or Not?» *JETS* 9 (1976): 97-102; H. W. **Wolff**, *Haggai* (BS 1: Neukirchen: Buchhandlung des Ersiehungsvereins, 1951); J. S. **Wright**, *The Building of the Second Temple* (London: Tyndale, 1958).

Antecedentes históricos

Véase también el análisis de los antecedentes históricos en el capítulo sobre Zacarías (véase también Berquist 1995, y Provan, Long y Longman 2003, 285-303).

Se podría haber previsto un éxodo masivo de judíos del cautiverio en Babilonia una vez que Ciro promulgó el decreto (539 a.C. —2 Cr. 36:23; Esd. 1:2-4) por el que autorizaba su regreso. Después de todo, ¿quién no hubiera querido «volver a casa» después de un período de cautiverio y deportación? Pero no sucedió así. Los exiliados

habían seguido el consejo de Jeremías de «construyan casas y habítenlas; planten huertos y coman de su fruto; y casen a sus hijos e hijas» (Jer. 29:5-6), y habían prosperado junto con la prosperidad de Babilonia (v. 7). Casi cincuenta años habían transcurrido desde la destrucción de Jerusalén. La mayor parte de la generación que había sido llevada al exilio había muerto; la generación nacida durante el exilio solo conoció como su hogar a Babilonia. Por ello en vez de unirse a un regreso masivo a Jerusalén, la mayor parte de quienes estaban en Babilonia prefirieron conservar la seguridad y comodidad económica que habían obtenido durante el exilio.

Casi cincuenta mil de los exiliados decidieron emprender el viaje de regreso (Esd. 2:64; Neh. 7:66). Cuando llegaron, se encontraron con una serie de dificultades: (1) La tierra había permanecido sin cultivar, y las casas ancestrales se habían deteriorado. Había que trabajar mucho. (2) Las clases bajas de judíos que habían permanecido en la tierra (Jer. 52:15-16) se habían apoderado de las propiedades de los deportados (Ez. 11:3, 15). Se presentó una situación legal compleja, que requería reconciliación de los derechos de quienes regresaron con los de la población que se había quedado. Se produjeron tensiones entre los que regresaron y quienes habían permanecido, tensiones que seguirían sintiéndose un siglo más tarde (Neh. 5:6-8). (3) La reconstrucción de Jerusalén y del templo también se toparon con oposición externa por parte de poblaciones vecinas y de funcionarios persas nombrados en el área (Esd. 4:1-5; 5:3-5); después de la restauración inicial del altar en el patio del templo y de actividades para echar los fundamentos para el edificio mismo, parece que se realizó poco trabajo más (Esd. 3:2-10). (4) Los esfuerzos iniciales para comenzar la construcción en el templo también se encontraron con comentarios desalentadores y comparaciones onerosas con la grandiosidad del primer templo por parte de quienes habían vivido para verlo (Esd. 3:12-13; Hag. 2:3; Zac. 4:10).

Con estos y otros temas apremiantes, no sorprende que los que regresaron sintieran relativamente poco apremio en cuanto a la reconstrucción del templo pero que en vez de ello dedicaron sus energías a reconstruir sus propias casas y a restaurar la producción agrícola (Hag. 1:3-11). Transcurrieron años hasta que finalmente en el 520 a.C., Dios escogió dos profetas, Hageo y Zacarías, quienes instaron al pueblo a definir bien sus prioridades y construir el templo. El pueblo respondió a la predicación de ambos profetas, y se completó el templo en el 516 (Esd. 6:15).

Aunque la profecía de Ezequiel contiene una cantidad mayor de fechas que este breve libro, Hageo, de todos los libros proféticos, tiene la mayor «densidad» de material con fechas. Cada uno de los cuatro oráculos que conforman el libro se introduce con una anotación referente a la fecha en que fue anunciado (Hag. 1:1; 2:1, 10, 20; cf. 1:15). Todos se dan en menos de un período de cuatro meses en el segundo año de Darío I (522-486 a.C.) Ciro había muerto en el campo de batalla en el 530; lo sucedió Cambises (530-522). Cuando ascendió al trono, mandó asesinar a su hermano Bardiya con el fin de consolidar su control del trono y eliminar a un rival potencial.

Cambises parece que se quitó la vida, y Darío surgió de entre el entorno real para asegurarse la sucesión para sí mismo. En la época del ascenso de Darío al trono, estallaron sublevaciones en varias partes del Imperio Persa. La rebelión principal la lideró una figura que alegó ser Bardiya; Darío derrotó a este pseudo-Bardiya para finales de septiembre del 522. No resulta claro con qué rapidez consiguió Darío sofocar los levantamientos en otras partes del imperio. Muchos estudiosos han interpretando varias declaraciones de Hageo y Zacarías como un reflejo de esta agitación en el Imperio Persa a comienzos del gobierno de Darío (p. ej., Hag. 2:6-7; Zac. 1:11-15; 2:7-9). Puede ser que la inestabilidad en el Imperio Persa estimulara esperanzas de libertad respecto al dominio foráneo y de la restauración del gobierno davídico (Hag. 2:20-23). La comunidad de restauración vivió con la esperanza de un futuro glorioso, como lo proclamó Isaías (p. ej. 40:9-10; 41:11-16; 43:1-7; 44:1-5, 21-23); Ciro iba a inaugurar una nueva era (Is. 44:28-45:1-4, 13).

Aparte de los cuatro meses de su ministerio público que se conoce por el libro, no sabemos nada de la suerte de Hageo. Si hubiera sido originalmente uno de los ciudadanos de Jerusalén llevados al cautiverio por Nabucodonosor, como algunos deducen de 2:3, habría sido un anciano para cuando llevó a cabo su ministerio. Una vez hubo comenzado el trabajo de reconstrucción del templo, su llamamiento profético ya se había cumplido, y quizá murió poco después.

Estructura literaria y teología

El libro de Hageo se compone de cuatro oráculos fechados en el segundo año de Darío I (Hystaspes). La documentación arqueológica contiene observaciones astronómicas, lo cual ha permitido convertir con gran precisión esas fechas antiguas a fechas en nuestro calendario moderno. La mayor parte de los otros libros proféticos consisten de colecciones de sermones y oráculos proféticos. Hageo, por otra parte, consiste de oráculos dirigidos en forma directa dentro de un marco de prosa narrativa (1:1, 3, 12, 15; 2:1, 10, 20) de modo que el libro se parece más a un informe acerca de las declaraciones de Hageo y del efecto que tuvieron en sus oyentes (Verhoef 1988, 9). Como en ese marco se habla de Hageo en tercera persona, muchos estudiosos han sacado la conclusión de que no fue él el autor del libro, sino que un editor organizó las declaraciones del profeta en su contexto narrativo. Rudolph (1976) identificó a este editor como un amigo o discípulo de Hageo que estaba tratando de realzar el papel de Hageo en la reconstrucción del templo en contraposición a Zacarías. Ackroyd y Beuken (1967) coinciden ambos en considerar que este editor vivió uno o dos siglos después y estuvo bajo la influencia del cronista. Sin embargo, las semejanzas entre Hageo y Crónicas deberían atribuirse con toda probabilidad al hecho de que los libros de Hageo y Zacarías ya existían e influyeron en el compilador de Crónicas, en vez de lo opuesto. Otros han sostenido que Hageo fue el autor del libro, escogiendo las narraciones en tercera persona en el marco del libro con el fin de realzar la objetividad y realidad histórica del lo escrito o para autenticar sus oráculos como la palabra de

Dios. Meyers y Meyers (1987) argumentan que Hageo (y Zacarías 1-8), según su forma final, debería ser fechado antes de la dedicación del templo; contienden que si hubiera ocurrido un evento de tal magnitud, éste debió haber sido mencionado. También afirman que la rededicación del templo habría mejorado la reputación de Hageo. Si bien Boda (2004) cree que este argumento es cierto para Hageo, se opone al caso de Zacarías 1-8.

El primer oráculo (1:1-11; 29 de agosto de 520 a.C.) consiste en un breve debate y un discurso de juicio. Se pronunció el primer día del mes (según el calendario antiguo), muy posiblemente en una reunión en observancia del festival de la Luna Nueva (Nm. 28:11; 10:10; Sal. 81:3 [TM 4]; Esd. 3:5). La presencia de los líderes y del pueblo en el área de las ruinas del templo habría brindado el marco perfecto para el oráculo inicial del profeta. Había sido muy fácil racionalizar el diferir el trabajo en el templo (1:2). A pesar de la energía dedicada a su propio bienestar en la construcción de casas y cultivo de cosechas, los que habían regresado se habían encontrado con cosechas perdidas, inflación y sequía; su trabajo parecía fútil. Hageo afirma que estos fracasos se debieron a su olvido del templo. Nótese el desagrado con que Dios se dirige a la nación: los llama «este pueblo» en vez de «mi pueblo» (1:2). Cosechas escasas (Dt. 28:38-40), alimentos insuficientes (v. 48), sequía (vv. 23-24) y trabajo estéril (v. 20), son todos ellos maldiciones por la desobediencia al pacto.

Mientras la respuesta de Israel ante la predicación de los profetas había sido a menudo la indiferencia, la burla o la hostilidad, aquí en cambio el pueblo reconoce que lo que el profeta ha dicho es correcto y responde con obediencia entusiasta (1:12-15). El trabajo comenzó veintitrés días después (1:15; 21 de septiembre de 520 a.C.).

El segundo oráculo de Hageo (2:1-9; 17 de octubre de 520) se produjo menos de un mes después de que hubo comenzado el trabajo en el templo. El séptimo mes era Tishri (llamado también Etanim), mes durante el cual se observaba la Fiesta de los Tabernáculos, comenzando el quince del mes y con una duración se siete días (Lv. 23:33-43; Nm. 29:12-39; Dt. 16:13-15; Ez. 45:24). El vigésimo primer día del mes, entonces, habría sido el último día de la observancia festiva (Verhoef 1988, 263). La referencia a «esta casa» (2:3) confirma también que este oráculo se pronunció durante una asamblea pública en el recinto del templo. La comparación con el templo de Salomón (2:3) fue tanto más adecuada en esta ocasión dado que la dedicación del templo anterior se dio también en conexión con la Fiesta de los Tabernáculos (2 Cr. 7:8-10; 1R. 8:2). Ahora que las cuadrillas de trabajo hacía tres semanas que habían comenzado a trabajar en el proyecto, resultaba evidente que este segundo templo sería mucho menos grandioso que el primero. La mayor parte de quienes recordaban el templo anterior habrían tenido ya más se setenta años de edad. El profeta ofrece un mensaje de aliento para todos y les asegura que el esplendor de este segundo templo superaría al del primero (2:6-9).

El tercer y cuarto oráculos de Hageo (2:10-19, 20-23) se pronunciaron ambos el mismo día (18 de diciembre de 520 a.C.), tres meses después de que hubo comenzado el trabajo en el templo (1:15). El tercer oráculo tiene dos partes: (1) una pregunta acerca de la Torá (2:10-14; véase los comentarios acerca de Zac. 7:1-3), bajo la forma del diálogo entre Yahvé y el profeta y (2) un mensaje de aliento (2:15-19). El punto de dictaminar acerca de la cuestión legal era que la santidad no era contagiosa; tan solo con trabajar en el templo no haría a nadie santo, pero la impureza o contaminación ritual era contagiosa, y el templo mismo podía mancillarse con la impureza de las personas. La única esperanza que tenía la nación de conseguir la aprobación y aceptación divinas era la gracia de Dios. El templo no iba a ser un talismán mágico. Quizá en los tres meses desde que comenzó el trabajo, el pueblo se había sentido algo desalentado, y el profeta los alienta en su trabajo asegurándoles la bendición divina. Diciembre era la mitad de la temporada de cultivos y el profeta asegura al pueblo que el tiempo en que estén lejos del trabajo agrícola para trabajar en el templo no significaría cosechas escasas, sino al contrario, una gran cosecha estaba por llegar (cf. 1:5-11).

El cuarto oráculo de Hageo (2:20-23) se dirigió a Zorobabel, el gobernador de Judá y descendiente del linaje de David a través de Joacim. En el libro de Jeremías Dios había descrito antes a Joacim como un anillo en su mano derecha (Jer. 22:24-25), anillo que sería arrancado y desechado. En Hageo, Dios utiliza la misma imagen, pero la revierte, esta vez describiendo a un descendiente de Joacim como valioso anillo en la mano de Dios. Aunque Hageo, Zacarías y sus contemporáneos pueden haber esperado la expulsión de la dominación foránea y la restauración del gobierno davídico en su propio tiempo, Zorobabel no sería este rey davídico, sino más bien apuntaría hacia un día escatológico, cuando Dios estremecería los cielos y la tierra (2:6-7, 21).

Perspectiva novotestamentaria

En el Antiguo Testamento la aceptación por parte de Dios de un santuario o sacrificio con frecuencia se expresaba con la presencia de fuego, más en concreto la pira de fuego y la nube que los rabinos denominaban «la gloria de la Shekhinah»[72] (Éx. 40:34-38; Jue. 6:21; 1 R. 8:10-11; 1 Cr. 21:26; 2 Cr. 5:13-14; 7:1-3). La misma palabra «gloria» podía también referirse a bienes y riquezas. En armonía con la expectativa y esperanza de Isaías (Is. 66), la comunidad de la restauración esperaba un tiempo en que la riqueza de las naciones fluiría hacia Jerusalén. Hageo parece estar recurriendo a esta ambigüedad en el término «gloria», utilizándolo en ambos sentidos en 2:3, 7-9 (Wolf 1976). Sin embargo, aunque los persas respaldarían la construcción y el ritual del segundo templo (Esd. 1:6-7; 6:7-10; 7:15-18), éste quedó lejos de las descripciones proféticas de la riqueza de los gentiles aportada a la ciudad. A pesar de la descripción de Ezequiel de la gloria de Dios de regreso a la ciudad (Ez. 43:1-7), no hay indicio ni sugerencia de que la pira de fuego y la nube aparecieran sobre el

segundo templo. De igual modo, aunque los judíos de Judá disfrutarían de un grado de autonomía bajo el gobierno persa, el poder de las naciones foráneas no se detuvo (2:22) y los judíos seguirían sirviendo a una serie de amos foráneos.

Una nueva era había comenzado con el decreto de Ciro, la reconstrucción del templo y la administración del príncipe davídico, Zorobabel. Pero fue solo un paso provisional que anticipaba eventos venideros. La presencia visible de Dios aparecería por fin en el segundo templo, cuando Jesús «habitó entre nosotros. Y hemos contemplado su gloria» (Jn. 1:14), porque él era «el resplandor de la gloria de Dios, la fiel imagen de lo que él es (Heb. 1:3). La riqueza de las naciones llega a Jerusalén en los dones de los sabios gentiles (Mt. 2:1-12) y un nuevo templo hecho de piedras vivas, judíos y gentiles por igual (1 Co. 3:16-17; 1 P. 2:4-10). Un nuevo reino, no de este mundo, un reino que trasciende y prevalece a todos los otros, lo introduce otro hijo de David; gobierna ahora y pone todas las cosas bajo sus pies.

Estas cosas también son solo un paso hacia la consumación de todas las cosas, cuando todas las cosas serán hechas nuevas, y Dios morará con los seres humanos, en una ciudad de una riqueza tal que no se puede describir, donde ya no habrá llanto (Ap. 21).

La elección de Zorobabel estuvo vinculada a algo más que a la inauguración de un príncipe davídico; también prefiguró un cambio cataclísmico en el cosmos (2:6-7, 21-22). El escritor de Hebreos ve esa edad escatológica como ya inaugurada en la persona de Cristo (Heb. 12:26-29; cf. Éx. 19:18; Mt. 27:51).

35

ZACARÍAS

Zacarías es el más largo de los libros de los profetas menores. Quizá también es el más difícil. Jerónimo lo llamó el libro «más oscuro» de la Biblia Hebrea, opinión que con frecuencia citan y comparten ampliamente lectores subsiguientes. Las dificultades del libro han dado pie a muchas opiniones acerca de la fecha y autoría de varias porciones, así como de la interpretación de las perícopas individuales. Pero también es un libro muy importante para los lectores cristianos: Zacarías 9-14 es la porción del Antiguo Testamento que se cita con mayor frecuencia en los relatos de la Pasión (Lamarche 1961, 8-9) y, aparte de Ezequiel, este libro ha tenido más influencia que ningún otro en el autor de Apocalipsis.

Zacarías fue al parecer un nombre popular: más de veinticinco personas en la Biblia se conocen con ese nombre. El profeta se identifica como el hijo de Berequías y nieto de Idó (1:1), probablemente la misma persona conocida bajo una forma condensada como Zacarías hijo de Idó (Esd. 5:1; 6:14; Neh. 12:16). Si esta identificación es correcta, Zacarías fue miembro de una de las familias de sacerdotes que regresaron del cautiverio; esto serviría también para explicar su conocimiento de aspectos relacionados con el templo y su interés por ellos (p. ej. 1:16; 3-4; 6:9-15; 8:9, 20-23; 14:16-21).

Bibliografía

Comentarios

S. **Amsler**, *Aggée, Zacharie, Malachie* (CAT 11c; París: Delachaux et Niestlé, 1981); J. G. **Baldwin**, *Haggai, Zechariah, Malachi* (TOTC; London: Tyndale, 1972); M. J. **Boda**, *Haggai, Zechariah* (NIVAC; Zondervan, 2004); M. H. **Floyd**, *The Minor Prophets*, Part 2 (FOTL; Eerdmans, 2000); G. **Gaide**, *Jérusalem, voici ton Roi. Commentaire de Zacharie 9-14* (París: L'éditions Cerf, 1968); D. R. **Jones**, *Haggai, Zechariah, and Malachi* (TBC; SCM, 1964); P. **Lamarche**, *Zacharie ix-xiv: Structure Littéraire et Messianisme* (París: J. Gabalda, 1961); T. E. **McComiskey,** «Zechariah», en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. T. E. McComiskey (Baker, 1998), 1002-244; C. L. **Meyers** y E. M. **Meyers**,

Haggai; Zechariah 1-8 (AB; Doubleday, 1987); ídem, *Zechariah* 9-14 (AB; Doubleday, 1993); D. **Petersen**, *Haggai and Zechariah 1-8* (OTL; Westminster, 1984); ídem, *Zechariah 9-14 and Malachi* (OTL; Westminster John Knox, 1995); A. **Petitjean,** *Les oracles du Proto-Zacharie* (París: J. Gabalda, 1969); W. **Rudolph**, *Haggai-Sacharja 1-8/9-14—Maleachi* (KAT 13/4; Gutersloh: G. Mohn, 1976); R. L. **Smith**, *Micah-Malachi* (WBC 32; Word, 1984).

Monografías y artículos

P. R. **Ackroyd**, *Exile and Restoration* (OTL; Westminster, 1968); S. **Amsler**, «Zacharie et l'origine d'apocalyptique», *VTSup* 22 (1972): 227-31; J. **Berquist**, *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Cultural Approach* (Fortress, 1995); W. **Beuken,** *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungerungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10; Assen: van Gorcum, 1967); M. **Bic**, *Das Buch Sacharja* (Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1962); M. J. **Boda,** «From Fasts to Feasts: The Literary Function of Zechariah 7-8», *CBQ* 65 (2003); ídem, «Reading Between the Lines: Zechariah 11:4-16 in Its Literary Context», en *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14*, eds. M. J. Boda y M. H. Floyd (Sheffield, 2003), 277-91; F. F. **Bruce,** «The book of Zechariah and the Passion Narrative», *BJRL* 43 (1961): 336-53; H. **Gese,** «Anfang und Ende der Apocalyptik, dargesteBt am Sachaijabuch», *ZTK* 70 (1973): 20-49; **B. Halpern,** «The Ritual Background of Zechariah's Temple Song», *CBQ* 40 (1978): 167-90; P. **Hanson**, «In Defiance of Death: Zechariah's Symbolic Universe», *Love and Death in the Ancient Middle East*, ed. J. Marks and R. Good (Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987): 173-79; ídem. *The Dawn of Apocalyptic* (Fortress, 1975); A. E. **Hill,** «Dating Second Zechariah: A Linguistic Reexamination», *HebAnnRev* 6 (1982): 105-34; C. **Jeremías,** *Die Nachsgeschichte des Sacharja* (Gottingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1977); A. R**. Johnson**, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1955); J. **Kremer**, *Die Hirtenallegorie im Buch Zacharias* (Munich: Aschendorff, c. 1930); E. **Lipinski**, «Recherches sur le livre de Zacharie», *VT* 20 (1970): 25-55; R. A. **Mason**, «The Relation of Zech. 09-14 to Proto-Zechariah», *ZAW* 88 (1976): 227-39; D. **Petersen**, «Zechariah's Vision: a Theological Perspective», *VT* 34 (1984): 195-206); S. **Portnoy** y D. **Petersen.** «Biblical Texts and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond», *JBL* 103 (1984): 11-21; I. **Provan**, V. P. **Long** y T. **Longman** III, *A Biblical History of Israel* (Westminster John Knox, 2003); Y. **Radday** y D. **Wickmann**. «The Unity of Zechariah Examined in the Light of Statistical Linguistics», *ZAW* 87

(1975): 30-55; P. L**. Redditt,** «Nehemiah's First Mission and the Date of Zechariah 9-14», *CBQ* 56 (1994): 676-86.

Antecedentes históricos

Zacarías se sitúa con la primera generación de quienes regresaron del exilio babilónico. Sus visiones nocturnas están fechadas en el segundo año de Darío (Berquist 1995; Provan, Long y Longman 2003, 285-303) (520/519 a.C.). Aunque Ciro, rey de Persia, había autorizado que los judíos regresaran a Jerusalén y reconstruyeran el templo de Dios en el 539, quienes regresaron se encontraron con oposición externa (Esd. 3:8-4:5, 24; 5:1-6:22) y con una serie de dificultades personales y prácticas (Hag. 1:5-11; 2:15-19; Zac. 8:9-13). Las obras en la casa de Dios se habían pospuesto hasta que Dios envió a dos profetas, Hageo y Zacarías, para estimular al pueblo a que se dedicara a la construcción del templo (Esd. 5:1-2). Se reiniciaron las obras en el templo, y la construcción se terminó en el 516 (Esd. 6:13-15). Como Hageo y Zacarías estuvieron predicando a la misma audiencia bajo las mismas circunstancias históricas, no sorprende encontrar temas comunes en sus pronunciamientos (cf. Hag. 1:5-11; 2:15-19 con Zac. 8:9-13, y Hag. 2:20-23 con Zac. 4:6-10).

Básicamente los ocho primeros capítulos de Zacarías se ocupan de aspectos de preocupación más inmediata para la comunidad de la restauración. Las visiones nocturnas plantean el tema de la retribución contra naciones gentiles (1:7-21 [TM 2:4]; 6:1-8), la seguridad de Jerusalén (2:1-12 [TM 5-17]), la construcción y finalización del templo (4:1-14)) y el problema del pecado en un remanente supuestamente purificado (3:1-10; 5:1-11). Llega a la ciudad una delegación de judíos de la Diáspora para tratar de aclarar si deberían seguir observándose los ayunos en conmemoración de diversas fases de la destrucción de la ciudad (caps. 7-8). Estos capítulos reflejan el trasfondo histórico de la comunidad al comienzo del período de restauración. Los últimos seis capítulos, sin embargo, parecen menos orientados hacia temas de preocupación inmediata; incluyen en su lugar imágenes escatológicas y apocalípticas que, en gran parte, tienen que ver con un futuro más lejano. Por esta razón y otras más, la erudición crítica ha llegado a un consenso de que los capítulos 9-14 proceden de un autor y período diferentes.

Cuadro 18
Fechas que correlacionan Hageo y Zacarías

Referencia	A/M/D de Darío	Fecha	Contenido
Hag. 1:1	2/6/1	29 ago. 520	Templo a construir
Hag. 1:15	2/6/24	21 sept. 520	Continúan obras en el templo
Hag. 2:1	2/7/21	17 oct. 520	Esplendor del templo
Zac. 1:1	2/8/-	oct./nov. 520	Autoridad de Zacarías
Hag. 2:10, 20	2/9/24	18 dic. 520	Bendición para el futuro: Zorobabel como sello de Dios
Zac. 1:7	2/11/24	15 feb. 519	Primera visión nocturna
Zac. 7:1	4/9/4	7 dic. 518	Tema del ayuno
Esd. 6:15	6/12/3	12 mar. 515	Templo finalizado

Análisis literario

El consenso que prevalece en la crítica de parte de la erudición bíblica, de que Zacarías 1-8 y 9-14 son de dos períodos y autores diferentes se basa en una serie de evidencias. (1) Como se mencionó antes, las dos secciones se centran en horizontes temporales diferentes: 1-8 se preocupa más por aspectos de interés inmediato para la comunidad de la restauración, en tanto que 9-14 refleja imágenes más apocalípticas y escatológicas. (2) Las dos secciones también se distinguen en cuanto a forma literaria: 1-8 se compone básicamente de las visiones nocturnas de Zacarías y de los sermones sobre ayuno como consecuencia de una pregunta acerca de dicha práctica (7-8); por el contrario, 9-14 consiste de dos secciones amplias (9-11; 12-14), cada una de ellas denominadas un «oráculo» (*massa* 9:1, 12:1; cf. Mal. 1:1). (3) Cierto vocabulario y ciertas construcciones sintácticas que se encuentran en una mitad no aparecen en la otra; esta evidencia se interpreta a menudo en el sentido de sugerir un autor diferente. Radday y Wickmann (1975) evaluaron de nuevo este argumento tradicional con un modelo estadístico más sofisticado que el que se había utilizado hasta el momento; también tuvieron la ventaja de contar con computadoras para compilar los datos. Sus hallazgos fueron que la evidencia lingüística es insuficiente para sugerir un autor diferente en 9-11 respecto al autor de 1-8; sin embargo, los datos estadísticos también sugirieron que era sumamente improbable que 12-14 fueran de la misma persona que 1-11. Portnoy y Petersen (1984) criticaron los métodos estadísticos que utilizaron Radday y Wickmann y argumentaron que ciertos errores en su modelo estadístico quitaban validez a sus conclusiones; Portnoy y Petersen propusieron un modelo estadístico diferente, el cual confirmó el consenso crítico tradicional de una distinción en la autoría no solo entre 1-8 y 9-14, sino también entre 9-11 y 12-14. (4) La evidencia interna para la fecha de 9-14 no concuerda con el marco de 1-8 en el período inicial de restauración. Por ejemplo, las referencias a un rey en Gaza (9:5) o a Asiria y

Egipto como enemigos (10:11) apoyan un escenario en el período pre-exílico, una fecha demasiado temprana, mientras que la referencia a los griegos (9:13) se suele entender como que apunta a un período después de las conquistas de Alejandro, por lo menos dos siglos después que el escenario de los capítulos 1-8. (5) El algo opaco 11:4-17 se aplica a menudo a diferentes escenarios en el período macabeo. El buen pastor se ha identificado como Onías III (1 Mac. 4:1), y los tres pastores que son apartados (11:8) se identifican con Simón, Lisímaco y Menelao, los hijos de Tobías. (6) En los capítulos 1-8 personajes históricos concretos desempeñan los principales papeles (Zacarías, Josué, Zorobabel, los participantes en 6:10-11; 7:2), mientras que en 9-14 no se encuentra ningún nombre personal. (7) En 1-8 las fechas son importantes; 9-14 no tienen fechas. (8) En 1-8 Josué el sumo sacerdote y Zorobabel, descendiente de David, son los líderes de la comunidad; 9-14 utiliza en cambio la metáfora de pastores aplicada a un referente sin identificar. Éstas son las principales líneas de evidencia que se suelen utilizar en la erudición crítica, en esta forma o en alguna variante de la misma, para desasociar Zacarías 9-14 de 1-8.

Aunque se requiere una interacción más específica con estas líneas de argumentación, es indispensable ofrecer una breve respuesta. En referencia a 1, 2, 6, 7 y 8 arriba, estas premisas tienen en común que se basan en diferencias observadas en las dos mitades del libro; se piensa que las diferencias son suficientemente numerosas e importantes como para justificar la sugerencia de un autor y entorno histórico diferentes. Pero hay que preguntar si otras sugerencias podrían o no explicar estas diferencias. Si un autor moderno organiza cuidadosamente su material en varios grupos por tema o forma literaria, de ordinario consideramos que esto es evidencia de una mente ordenada y no nos sentimos inducidos a sugerir que deben atribuirse a personas diferentes. Del mismo modo, si un autor antiguo separa su material según la forma literaria (visión, oráculo), tema (asuntos inmediatos o lejanos) u otros criterios (p. ej. con fecha y sin fecha), estas parecerían, desde nuestra posición occidental, las acciones de una persona racional, ordenada. Estos puntos en sí mismos difícilmente sustentan un argumento a favor de una autoría múltiple a no ser que de manera implícita se siga la noción absurda de que cualquier autor escriba solo una clase de literatura.

En referencia al punto 3 arriba, deben tenerse presentes varias advertencias. (1) En general, a partir de la observación de la gramática conversacional del lenguaje humano, habría que esperar cambios en la longitud de las frases, vocabulario, construcción sintáctica, etc., a medida que cambie el tema acerca del que se escribe. Un ejemplo actual puede resultar útil: no cabe duda de que hay una gran diferencia en vocabulario, longitud de las frases y construcción sintáctica en los escritos editoriales de William B. Buckley cuando se comparan con sus novelas; los datos lingüísticos no reflejan que se trate de un autor diferente en este caso, sino que más bien están relacionados con los géneros diferentes en que escribe y los diferentes temas que trata.

El lector podría observar diferencias similares entre sus propios escritos académicos del pasado en secundaria o en la universidad al compararlos con cartas escritas a la casa o escritos religiosos. Sin duda nadie debería sorprenderse de encontrar diferencias importantes de estas clases al contrastar básicamente literatura en prosa (1-8) y en forma poética (9-14). Portnoy y Petersen (1984, 12) mencionan el problema que la heterogeneidad en el libro de Zacarías representa para la autoría del mismo. (2) Para cuando escribimos este libro, la erudición crítica todavía se encuentra en pañales en cuanto al empleo de modelos estadísticos elaborados para ponderar aspectos de autoría. El desacuerdo en cuanto a método entre Radday y Wickmann por un lado y Portnoy y Petersen por el otro es sintomático de un área rodeada de dificultades teóricas; las conclusiones de dichos estudios no se pueden utilizar con mucha confianza excepto como evidencia para corroborar hipótesis derivadas de otros argumentos. (3) El libro de Zacarías es una entidad literaria demasiado exigua como para aplicar métodos estadísticos con alguna clase de confianza (Portnoy and Petersen 1984, 12).

Sabemos muy poco acerca del profeta Zacarías. Parece razonable admitir que vivió hasta bastante después de los eventos narrados en Zacarías 1-8, y puede también subyacer a las dos mitades del libro un período de tiempo bastante extenso. Mientras que Zacarías 1-8 presenta unos pocos elementos de literatura apocalíptica, los capítulos 9-14 contienen estos elementos con mucha mayor frecuencia; esto se suele considerar como un apocalipticismo más «avanzado» y, por ello, como bastante más tardío. Sin embargo, uno se pregunta acerca de la validez **j** de una concepción linear simplista del desarrollo de la apocalíptica, **i** Resulta plausible que si los capítulos 9-14 se deben a una fase tardía de la vida del profeta, habría transcurrido tiempo suficiente como para que hubiera cambiado la situación social subyacente para pasar de un optimismo por el trabajo que se realizaba en 1-8 a un anhelo por la intervención divina directa que caracteriza los últimos capítulos. Sin embargo, resulta dudoso que este paso de tiempo sea incluso necesario para que ambas actitudes puedan coexistir en una sola persona o sociedad.

En relación con el punto 4 arriba, resulta gratuito asumir que la mención de los griegos (9:13) requiera una fecha posterior a las conquistas de Alejandro. Las inscripciones de Sargón II y Senaquerib muestran que los comerciantes y soldados mercenarios griegos se mantenían activos en el Oriente Próximo por lo menos desde el siglo octavo (cf. Ez. 27:13; Jl. 3:6 [TM 4:6]). En referencia al punto 5 arriba, también hay un desacuerdo considerable. J. Kremmer (1930, 83-87) identificó no menos de treinta identificaciones propuestas para los tres pastores (cf. Harrison *IOT,* 953).

En resumen, parece justo afirmar que si bien se puede movilizar una cantidad impresionante de evidencia para mostrar que Zacarías 9-14 no es del mismo tiempo ni autor que Zacarías 1-8, esta evidencia no exige tal conclusión (véase en Hill, Boda, y Redditt los argumentos más recientes que fechan los capítulos 9-14 más cerca de los

capítulos 1-8 [en el período persa inicial]). Al contrario, la mayor parte de los argumentos que se plantean en favor de una autoría múltiple se pueden muy bien armonizar con una lectura del libro como unidad. Además, una serie de temas son comunes en las dos mitades del libro (Smith 1984, 242, 248; Childs, *IOTS* 1979, 482-83): (1) la importancia atribuida a Jerusalén (1:12-16; 2:1-13 [TM 2:5-17]; 9:8-10; 12:1-13; 14:1-21; (2) la purificación de la comunidad (3:1-9; 5:1-11; 10:9, 12:10; 13:1-2; 14:20-21); (3) el lugar de los gentiles en el reino de Dios (2:11 [MT 2:15]; 8:20-23; 9:7, 10; 14:16-19; (4) dependencia de la obra de los profetas anteriores (1:4; Is. 58 en 7:4-10; Am. 1:9-10; 5:27-62 en 9:1-8; Jer. 25:34-38 en 11:1-3; Ez. 47:1-10 en 14:1-4); (5) la restauración de la fertilidad del paraíso (8:12; 14:8); (6) la renovación del pacto (8:8; 13:9); (**7**) la reunión de los exiliados (2:6 [TM 2:10]; 8:7; 10:9-10); (8) la efusión del Espíritu (4:6; 12:10); y (9) el Mesías (3:8; 4:6; 9:9-10).

Como se describió antes, el consenso entre los estudiosos críticos ha sido que los capítulos 9-14 son de un autor o autores diferentes que los capítulos 1-8. Sin embargo, aparte de esta afirmación, hay poca unanimidad. Se ha propuesto una variedad sorprendente de fechas y escenarios para la segunda mitad del libro, que van desde el siglo octavo a.C. hasta el período macabeo. Las referencias a Efraín como entidad política independiente (9:10, 13) y la mención de Asiría y Egipto como enemigos (10:10; 14:19) sugirieron a algunos una fecha anterior a la caída de Samaría. En el siglo diecisiete, un académico de Cambridge, Joseph Mead, ya había sugerido que, como Mateo 27:9 parece atribuir Zacarías 11:13 a Jeremías, Zacarías 9-11 era la obra de Jeremías.

Otros sugieren que la referencia a Grecia en 9:13 presupone un imperio griego unificado y que 9:1-8 describe el rápido avance de los ejércitos griegos bajo Alejandro. La guerra y el desasosiego de este período constituyen el trasfondo para los capítulos 9-14 y explican el desarrollo de la esperanza mesiánica.

Una fecha en el período macabeo la defendieron estudiosos que vieron las acciones y destino de los gobernantes macabeos descritos en la imagen de los pastores de 11:4-17 y 13:7-9 y la referencia a un homicidio en 12:10. Esta identificación también se defendió a partir de la idea de que el apocalipticismo más «avanzado» de la segunda mitad del libro hacía preferir un escenario en el siglo segundo a.C.

Además de los interrogantes en cuanto a la fecha de la segunda mitad del libro, los estudiosos también han cuestionado su unidad. Algunos propusieron diferentes escenarios para 9-11 y 12-14, en tanto que otros consideraron que 9-14 era una mezcolanza o mosaico al que contribuyeron numerosas fuentes.

Otros han tratado de ubicar la segunda parte del libro en el culto del antiguo Israel o en el escenario sociológico del período postexílico. A. R. Johnson (1955, 58-59) asoció a Zacarías 9-14 con una festividad de Año Nuevo que supuso se celebraba en el antiguo Israel. Sin embargo, resulta cuestionable la misma existencia de esta

festividad; la festividad y los rituales sociales con ella son inferencias a partir de culturas circundantes y de la evidencia indirecta de unos pocos textos bíblicos. P. Hanson (1975) consideró que Zacarías 9-14 era literatura polémica que prepararon seguidores del Segundo Isaías y levitas marginados que se oponían a la influencia y gobierno sacerdotales, en el período postexílico inicial. Según Hanson, los grupos sacerdotales gobernantes estaban contentos con las cosas como estaban, una especie de teología del statu quo. Una coalición de levitas y profetas (visionarios, apocalipticistas) trataron de cambiar el statu quo insistiendo en que las estructuras actuales de la sociedad serían aplastadas y sustituidas por medio de la intervención divina. Otros han opinado que la polarización de grupos teológicos que sugiere Hanson en el período postexílico inicial es engañoso y reduccionista.

Visto en su conjunto, una vez se haya tomado la decisión de separar Zacarías 9-14 de los capítulos anteriores, difícilmente habrá un problema más debatido en los estudios del Antiguo Testamento que establecer el trasfondo histórico y sociológico para la segunda parte del libro.

Mensaje teológico

Veamos primero el esquema de Zacarías y luego examinaremos las dos mitades del libro más en detalle.

I. Afirmación de la autoridad de Zacarías (1:1-6)

II. Las visiones nocturnas (1:7-6:8)
- A. El líder y sus jinetes (1:7-17)
- B. Cuatro cuernos y cuatro artesanos (1:18-21 [TM 2:1-4])
- C. El hombre con el cordel de medir (2:1-13 [TM 2:5-17])
- D. El sumo sacerdote con ropas sucias (3:1-10)
- E. El candelabro y los olivos (4:1-14)
- F. El rollo que volaba (5:1-4)
- G. La cesta de maldad (5:5-11)
- H. Cuatro carros (6:1-8)

III. Corona para el sumo sacerdote (6:9-15)

IV. Una pregunta acerca del ayuno (7:1-8:23)

V. Dos oráculos (9-11; 12-14) acerca de los enemigos de Israel y la venida del rey y pastor de Sion.

Zacarías 1-8

Una serie de libros proféticos incluyen un relato del llamamiento del profeta; como Moisés antes de ellos (Éx. 3), a los profetas se les da acceso a la presencia divina

en una visión inicial (Is. 6; Jer. 1; Ez. 1-2; cf. Jue. 6; 1 R. 22). Este relato del llamamiento constituye parte de la reivindicación de autoridad que hace el profeta. Aunque Zacarías no comienza con una visión del llamamiento, el profeta sin duda se vio a sí mismo como alguien que formaba parte de los sucesores de Moisés, que habían hablado con poder y autoridad a Israel (1:1-6), y estos versículos introductorios ocupan el lugar de una narración del llamamiento. El profeta advierte a la nación de que debe oír sus palabras, porque éstas compartían la eficacia de las palabras de los profetas que lo habían precedido (1:4-6). La comunidad de la restauración debería reflexionar sobre el pasado para no cometer los mismos errores que sus antepasados.

Las ocho visiones nocturnas de Zacarías parecen estar organizadas en una estructura quiástica flexible. Las dos visiones 1 y 8 (1:7-17; 6:1-8) describen cuatro grupos multicolores de caballos y la preocupación por el destino de naciones gentiles. Los paralelismos entre dos pares de visiones —2 y 3 (1:18-21 [TM 2:1-4]; 2:1-12 [TM 2:5-17]) y 6 y 7 (5:1-4, 5:11)— resultan menos aparentes: ambas se ocupan de obstáculos con los que se enfrenta la comunidad de la restauración, por un lado oposición de parte de naciones gentiles (visiones 2 y 3) y, por el otro, el pecado dentro de la comunidad de la restauración (visiones 6 y 7). Ambos pares tratan del juicio de Dios (1:21 [TM 2:4]; 5:4) y un exilio (2:6 [TM 2:10]; 5:10-11). El par central (visiones 4 y 5 [3:1-10; 4:1-14]) tiene como escenario el recinto del templo y tiene que ver con los líderes civiles y cúlticos de la comunidad de la restauración (Josué, Zorobabel); ambas visiones mencionan los siete ojos del Señor (3:9; 4:10). Tomadas en conjunto las visiones conforman una pauta concéntrica que va del mundo gentil en general (1, 8) a la preocupación por la ciudad (2, 3, 6, 7) a los alrededores del templo (4, 5).

La primera visión nocturna (1:7-17) aborda el problema de escatología no hecha realidad: los judíos habían experimentado el Día del Señor y habían conocido la ira de un Dios santo, pero las naciones gentiles parecen estar «tranquilas y en paz» (1:11). El ángel del Señor, aquí en el papel del capitán del ejército del Señor, intercede ante Dios para que dé fin a su enojo y reivindique a su pueblo. El profeta oye palabras de tranquilidad y consuelo de que Dios no ha olvidado a su pueblo; en términos que recuerdan algo a Isaías 40:2, a las naciones se las acusa por su excesivo celo cuando Dios las utiliza como instrumentos para castigar a Israel. Las naciones llegarían a experimentar el Día del Señor, y Sion sería de nuevo el objeto particular de su favor.

En la segunda visión nocturna (1:18-21 [MT 2:1-4], el asunto interpretativo principal ha sido la identidad de los cuatro cuernos y de los cuatro artesanos. Muchos intérpretes asocian los cuatro cuernos con la imagen cuádruple o las cuatro bestias del libro de Daniel (Dn. 2, 7); otros opinan que el número cuatro es representativo de oposición universal, más o menos como el empleo de los «cuatro vientos del cielo» (2:6 [TM 2:10]; 6:5). Si bien los detalles pueden resultar difíciles, el punto de esta visión nocturna es razonablemente claro: cualquiera que sea la oposición dirigida contra el pueblo de Dios, será aplastada.

Una ciudad sin muros era vulnerable; los atacantes solían derribar los muros de las ciudades antiguas para que se volvieran indefensas. Quienes regresaron del exilio indudablemente se preocuparon por su vulnerabilidad y por ser pocos. En la tercera de las visiones nocturnas (2:1-3 [TM 5-17]), el profeta ve al Señor como muro de fuego alrededor de la ciudad, una ciudad desbordante de prosperidad. La imagen es la de una ciudad entera situada dentro de un muro de fuego, la gloria de la Shekhinah; la presencia de Dios ya no está confinada al Lugar Santísimo en el templo, sino que toda la ciudad se ha convertido en la morada de Dios. Este tema se encuentra de nuevo en Zacarías 14:20-21 y también se emplea en Apocalipsis 21:3, 22-27.

Varios textos bíblicos describen una personificación del mal como que tiene acceso a la presencia de Dios (Job 1-2; 1 R. 22:21-23). En la cuarta visión nocturna (3:1-10) Zacarías ve una escena judicial: el ángel del Señor sentado como juez, y un fiscal («Satanás» significa «acusador») está presente para acusar al sumo sacerdote, quien aparece con ropa sucia. Se ha debatido mucho qué dio pie a esta visión. Varios rasgos en el pasaje hacen que el escenario más probable fuera el Día de Expiación: el pasaje se desenvuelve en una ocasión en que el sumo sacerdote estaría ante la presencia de Dios; en el culto de Israel ésta sería por lógica la circunstancia de su ingreso al Lugar Santísimo en el Día de la Expiación. El pasaje también se ocupa de la ropa del sumo sacerdote, un punto central especial en el Día de la Expiación (Lv. 16:4), y con la eliminación del pecado de la nación, que era el objeto particular de la liturgia de ese día (3:9). Otros sugieren en cambio un escenario en una ceremonia de investidura sacerdotal o alguna ocasión litúrgica. Esta visión también anticipa de muchas maneras temas desarrollados más adelante en el Nuevo Testamento, tanto que casi se podría llamar «el evangelio según Zacarías». Cuando Dios purifica al sumo sacerdote y le concede una justicia que no es de hechura propia (3:4), efectivamente elimina la base para cualquier acusación que el acusador pudiera presentar. Siglos más tarde Pablo diría que «si Dios está de nuestra parte, ¿quién puede estar en contra nuestra?... ¿Quién acusará a los que Dios ha escogido? Dios es el que justifica» (Ro. 8:31-33). Las acciones sacerdotales no podían eliminar el pecado (Heb. 10:1-4, 11-13), pero Dios eliminaría el pecado de la nación en un solo día (3:9). En el contexto de los eventos históricos del tiempo de Zacarías, el sumo sacerdote representaba a la nación; su purificación por parte de Dios asegura que quienes regresan de esa generación podrían construir un templo aceptable para Dios.

En la quinta visión nocturna (4:1-14), el profeta ve un candelabro de un solo pie con siete lámparas alrededor de su parte superior, cada una de las cuales tenia tubos para siete mechas, de modo que habría un total de cuarenta y nueve llamas. El aceite para la lámpara viene de olivos y de racimos de frutos en el fondo. Dos tubos conducen el aceite desde los árboles directamente hacia la lámpara. Los sacerdotes solían cuidar de los candelabros en el templo dos veces al día, una en la mañana y otra al atardecer, recortando las mechas y llenando las lámparas con aceite. Aquí había un

candelabro, sin embargo, que no necesitaba cuidado humano. El punto de la visión era también claro: el trabajo en el templo era trabajo de Dios (4:6) y él se preocuparía de terminarlo (4:9). Aunque algunos encontraban que el templo que estaban construyendo era decepcionante (Hag. 2:2-3; Esd. 3:12-13), Dios se complacía en el trabajo (4:10). La traducción de 4:10 en la versión inglesa TNIV a veces oscurece este punto; el versículo podría haberse traducido mejor como «¿Quién desprecia el día de las pequeñeces? Los ojos del SEÑOR, que recorren toda la tierra, se alegran cuando ven la plomada de medir en las manos de Zorobabel». Zorobabel y Josué eran quienes Dios utilizaría para llevar a cabo esta tarea (4:12-14). Un tiempo después, Juan modificaría en algo esta imagen y la utilizaría para un fin diferente (Ap. 11:4).

Las visiones nocturnas sexta y séptima (5:1-11) son de hecho dos actos de una única obra. El rollo que vuela parece sintetizar los Diez Mandamientos: los cuatro primeros mandamientos eran ofensas contra Dios y se representan conjurar en falso en el nombre de Dios (5:4; Éx. 20:7); los seis últimos mandamientos eran ofensas contra otros y se representan con robar (5:4; Éx. 20:15). El exilio había tenido como fin limpiar a Israel y establecer un pueblo purificado. Sin embargo, la ley (el rollo) representa el pecado en la comunidad de la restauración, pecado que todavía debía juzgarse. Luego el profeta ve un efa que contiene una figura que representa el pecado. Este pecado sería devuelto a Babilonia (Shinar, 5:11), al lugar de juicio. En las visiones 2 y 3, los obstáculos para alcanzar la meta de la comunidad de restauración habrían provenido de oposición externa, pero en las visiones 6 y 7, los obstáculos se encontraban dentro de la comunidad.

La octava visión nocturna (6:1-8) utiliza de nuevo la imagen de los caballos de varios colores encontrados en la primera visión (1:7-17). Aunque algunos de los detalles son difíciles, el punto de la visión es claro: Dios se vengaría castigando a las naciones.

El resto del material en la primera mitad del libro no está en forma de visiones, sino que más bien informa de eventos históricos. En 6:9-15, algunos exiliados visitan a Jerusalén, y traen donaciones para el templo de parte de judíos que siguen en el exilio. Se utiliza oro para hacer una corona para el sumo sacerdote. Muchos comentaristas han encontrado que esto es problemático: una corona tendría un lugar más natural en el cabeza de una figura real como Zorobabel, descendiente de David, que cumplía con los requisitos para reinar. Aunque algunas traducciones de la Biblia de hecho reemplazan el nombre de Zorobabel con el de Josué (6:11), ningún texto antiguo justifica este cambio. Aunque el título mesiánico «Renuevo» (6:12) pertenece a alguien en la línea davídica (Is. 4:2; Jer. 23:5; 33:15), Josué ya había estado asociado con ese título en Zacarías 3:8. Los intérpretes cristianos tradicionalmente han visto en este pasaje la fusión de los oficios de sacerdote y rey en el Mesías.

Durante el período del exilio, se había observado cuatro ayunos, en

conmemoración de eventos relacionados con la destrucción de Jerusalén. Ahora que ya había terminado el exilio y se había finalizado el templo, los judíos comenzaron a preguntar si deberían seguir observando ayunos que tenían que ver con la destrucción de la ciudad. Llegó a Jerusalén una delegación para pedir a los sacerdotes que llegaran a una resolución (7:1-3; cf. Hag. 2:11; Mal 2:7). Zacarías utiliza su pregunta como ocasión para varias declaraciones acerca del ayuno hipócrita y de la religión preocupada por detalles de la ley en vez de estarlo por la obediencia de corazón (7:4-8:23). Aunque Israel se preocupaba por mantener la separación respecto a los gentiles en gran parte del período postexílico (Esd. 9-10; Neh. 13:23-30), Zacarías anticipa un día en que los gentiles adorarían al Señor en igualdad de condiciones que los judíos (8:20-23; 14:16-21).

Zacarías 9-14

Algunos estudiosos recientes han enfatizado la unidad de Zacarías 9-14, y más aún, su unidad o proximidad en el tiempo con los capítulos anteriores (Bic 1962; Lamarche 1961; Jones 1964; Baldwin 1972). Lamarche ha argumentado que la totalidad de los capítulos 9-14 es un complejo quiasmo de un solo autor, elaborado alrededor de temas repetidos: la salvación y el juicio tanto de Israel como de las naciones mediante guerra (9:1-8; 9:11-10:1; 10:3b-11:3; 12:1-9; 14:1-15); el Día del Señor iniciado con la presencia de un rey mesiánico (9:9-10; 11:4-17; 12:10-13:1; 13:7-9), y la supresión de la idolatría (10:2-3a; 13:2-6).

Ya sea que se acepte o no una división en la autoría entre las dos mitades del libro, éste, tal como nos ha llegado, se presenta como una unidad literaria. El intérprete debe prestar atención a la forma en que cada mitad influye en la interpretación de la otra. Dentro de la expectativa profética de Israel, la restauración cumplió muchas de las promesas de Dios a Israel; el lugar de la comunidad de restauración dentro del propósito y plan de Dios es lo que ocupa gran parte de los capítulos 1-8. El regreso fue un nuevo éxodo, una nueva redención, aunque no sería la redención final. A pesar de todo lo que representó el retorno del exilio. Todavía quedaba por delante una redención más plena en el futuro; esta redención completa es en gran parte el tema de los capítulos 9-14. Aunque el regreso del cautiverio implicó muchos temas referentes a las esperanzas proféticas de Israel (véase arriba, «Estructura literaria»), el regreso fue solo una fase inicial y provisional en la redención final que Dios proveería. La restauración del cautiverio no fue sino una señal y muestra de la gran redención venidera.

Perspectiva novotestamentaria

Los lectores cristianos de este profeta no pueden sino advertir que la era venidera de redención plena la inicia un rey mesiánico que aparece de manera humilde, para traer justicia y salvación a Jerusalén montado en un asno (9:9; Mt. 21:5). Es el rey

pastor, pero un pastor herido (13:7; Mt. 26:31), traspasado y traicionado (11:12-13; 12:10; Mt. 26:15; 27:9-10; Jn. 19:34, 37). Pero es este Rey quien sojuzgará a las naciones (12:8-9) y establecerá su reino entre los hombres (14:3-9).

36

MALAQUÍAS

El libro de Malaquías es el doceavo de los Profetas Menores y cierra la segunda parte (los *Nebi'im)* de las tres partes en que se divide el canon hebreo. En las traducciones de la Biblia al español, que siguen la tradición griega, Malaquías concluye el canon del Antiguo Testamento. Su posición entre los doce es probable que se deba al hecho de que Malaquías fue el último en ejercer su ministerio. Si bien dicha ubicación no es intencional, es interesante que el libro concluya el Antiguo Testamento mirando hacia la venida del profeta Elías, en tanto que una de las primeras voces del período del Nuevo Testamento es la de Juan el Bautista, a quien Jesús identifica con Elías (Mt. 11:14).

Bibliografía

Comentarios

E. **Achtemeier**, *Nahum-Malachi* (Interp; John Knox, 1986); J. G. **Baldwin**, *Haggai, Zechariah, Malachi* (TOTC; London: Tyndale, 1972); P. C. **Craigie**, *Twelve Prophets* (DSB; Westminster, 1985); C. D. **Isbell,** *Malachi* (Zondervan, 1980); W. C. **Kaiser**, *Malachi: God's Unchanging Love* (Baker, 1984); H. G. **Mitchell**, J. M. **Smith** y J. A. **Bewer**, *Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah* (ICC; T. & T. Clark, 1912); G. S. **Ogden** y R. R. **Deutsch**, *Joel and Malachi: A Promise of Hope, a Call to Obedience* (ITC; Eerdmans, 1987); R. L. **Smith**, *Micah-Malachi* (WBC 32; Word, 1984); P. A. **Verhoef**, *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT; Eerdmans, 1987).

Monografías y artículos

D. C. **Allison** Jr., «'Elijah Must Come First'», *JBL* 103 (1984): 256-58; J. G. **Baldwin**, «Malachi 1:11 and the Worship of the Nations in the Old Testament», *Tynbul* 23 (1972): 117-24; J. L. **Berquist**, «The Social Setting of Malachi», *BibThBul* 19 (1989): 121-26; C. L. **Blomberg**, *Criswell Theological Review 2* (1987): 99-117; E. R. **Clendenen**, «The Structure of Malachi: A Textlinguistic Study», *Criswell Theological Review 2* (1987): 3-

17; W. J**. Dumbrell**, «Malachi and the Ezra-Nehemiah Reforms», *RTR* 35 (1976): 42-52; J. A. **Fischer**, «Notes on the Literaiy Form and Message of Malachi», *CBQ* 34 (1972): 315-20; M. **Fishbane**, «Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing», *JAOS* 103 (1983): 115-21; J. A. **Fitzmyer**, «More About Elijah Corning First», *JBL* 104 (1985): 295-96; B. **Glazier-McDonald**, *Malachi: the Divine Messenger* (SBLDS 98; Atlanta: Scholars, 1987); D. E**. Johnson**, «Fire in God's House: Imagery from Malachi 3 in Peter's Theology of Suffering (1 Pet. 4:12-19)», *JETS* 29 (1986): 285-94); G. L. **Klein**, «An Introduction to Malachi», *Criswell Theological Review 2* (1987): 19-37; B. V. **Malchow**, «The Messenger of the Covenant in Malachi 3:1», *JBL* 103 (1984): 252-55; S. L. **McKenzie** y H. N. **Wallace**. «Covenant Themes in Malachi», *CBQ* 45 (1983): 549-63; E. M. **Meyers**, «Priestly Language in the book of Malachi», *HAR* 10 (1986): 225-37; J. **Proctor**, «Fire in God's House: Influence of Malachi 3 in the NT», *JETS* 36 (1993): 9-14; C. C. **Torrey**, «The Prophecy of Malachi», *JBL* 17 (1898): 1-17.

Antecedentes históricos

Autor

El primer versículo dice simplemente: «Esta profecía es la palabra del SEÑOR dirigida a Israel por medio de Malaquías». La forma del versículo es un sobrescrito profético, pero su concisión ha conducido a interrogantes. A diferencia de otros sobrescritos, no da información acerca de los antepasados del profeta o de su ciudad natal; no recibe el nombre de «profeta» ni se le da ningún otro título. Si bien muchas otros sobrescritos proféticos ofrecen uno o más de estos puntos de información, no carece de precedentes la simple mención del profeta en Malaquías.

Sin embargo, algunos estudiosos argumentan que Malaquías no es un nombre propio sino simplemente un sustantivo que se traduce como «mi mensajero», que debería identificarse con el «mensajero» que se menciona en 3:1.[73] Sin embargo, ese mensajero es alguien que va a venir en el futuro (según Childs *IOTS*, 493) y no debería identificarse con el autor del libro.

Para ver lo que induce a asumir el punto de vista de que Malaquías es en realidad un libro anónimo, debemos regresar por un momento al libro de Zacarías. Después de las visiones nocturnas, hay dos secciones que comienzan con el término «oráculo» (*massa;* cf. 9:1 y 12:1). Dado que dichas secciones contienen profecía de predicción que va más allá del período de tiempo del profeta histórico Zacarías, los estudiosos que no admiten la posibilidad de la profecía de predicción argumentan que dichas secciones deberían tomarse como profecías anónimas que simplemente se han agregado al final de ese libro. El término «oráculo» *(massa)* también da inicio a

Malaquías, pero se consideró por separado solo para obtener un doceavo libro, porque el número doce otorgó a la colección un sentido de cierre y de estar completo.

Este argumento no tiene valor para quienes sustentan la revelación sobrenatural y la profecía de predicción (véase, por ejemplo, Baldwin 1972, 221).

La lectura más natural del sobrescrito considera que Malaquías es el nombre propio de un profeta que no se menciona en ningún otro lugar y acerca del cual sabemos muy poco.[74] Su nombre puede contener una referencia abreviada al nombre divino (en analogía con Abi en 1 R. 18:2; cf. Abías en 2 Cr. 29:1), por consiguiente «Yah es mi mensajero», pero es más probable que sí signifique «mi mensajero [de Yahvé]».

Fecha y marco histórico

Con raras excepciones, los estudiosos concuerdan con Glazier-McDonald (1987, 14) en que Malaquías es un «hijo del período persa». La evidencia es abrumadora. El templo ha sido reconstruido,[75] pero ya se había introducido el desencanto. Además, la palabra utilizada para «gobernante» en 1:8 *(peha*) es término técnico del período persa.

Aunque podemos situar el libro en el período persa, resulta difícil ser mucho más precisos. Sin embargo, como el desencanto acerca del templo ya se había afianzado, es probable que ya hubieran pasado algunas décadas desde su finalización. Más aún, dado que Esdras y Nehemías no se mencionan en el libro, se suele dar por sentado que Malaquías los precedió. Por ello la mayor parte de los estudiosos concluyen que el libro se escribió entre el 475 y el 450 a.C.

El período de tiempo fue especialmente gris para Israel. El período postexílico inmediato (que se inició en el 539 a.C. con el decreto de Ciro) fue una época de gran optimismo. Se permitió el acceso a Palestina; el proceso de reconstrucción había comenzado. Sobre todo, el templo, el símbolo de la presencia de Dios en la ciudad, fue reconstruido.

Sin embargo, Judá siguió siendo una provincia relativamente insignificante del Imperio Persa. Dios no parecía estar dándole éxitos a su pueblo. Por ello se fue introduciendo el desencanto con caídas morales concomitantes. Kaiser ha señalado que muchos de los problemas con los que se enfrentó Malaquías son muy similares a los aspectos éticos de Nehemías. Enumera cinco (Kaiser 1984, 16):

1. Matrimonios mixtos (Mal. 2:11-5; cf. Neh. 13:23-27)
2. No dar diezmos (Mal. 3:8-10; cf. Neh. 13:10-14)
3. Despreocupación por observar el Sábado (Mal. 2:8-9; 4'-4; cf. Neh. 13:15-22)
4. Sacerdotes corruptos (Mal. 1:6-2:95 cf. Neh. 13:7-9)
5. Problemas sociales (Mal. 3:5; cf. 5:1-13)

Análisis literario

Género y estructura

El sobrescrito (1:1) utiliza etiquetas locales para el género que indican que el libro es una profecía («oráculo» y «la palabra del Señor»). El contenido del libro sustenta esta identificación del género ya que el autor se pronuncia en contra de males cúlticos y sociales y también predice un día futuro de juicio que conduce a la redención de los fieles.

Una lectura atenta revela la forma única de la profecía de Malaquías. Tal como muchos estudiosos han visto (Clendenen es una rara excepción), el libro consta sobre todo de una serie de disputas en las que el Señor, por medio de su profeta, describe su carácter, cuestiona los abusos de su pueblo descarriado y describe su juicio.

Después del sobrescrito, Malaquías disputa con su pueblo seis veces.

1. La primera (1:2-5) ilustra la pauta común. El Señor comienza afirmando ante el pueblo una verdad acerca de su naturaleza: «Yo los he amado». Entonces el pueblo se siente inducido a interrogar al Señor: «¿y cómo nos has amado?». El Señor entonces responde a la pregunta describiendo la destrucción de los edomitas, descendientes de Esaú. Edom había sido un adversario particularmente molesto para Israel (véase Abdías), y su destrucción fue muy bien acogida e interpretada como una señal del amor de Dios por Israel.

Siguen cinco discusiones más largas, con una pauta muy parecida:

2. Discusión acerca del desprecio que los sacerdotes muestran hacia Dios (1:6-2:9)
    a. Introducción: Dios es padre y señor, merecedor de honra.
    b. Pregunta: «¿en qué te hemos mancillado?»
    c. Respuesta: «Han colocado en mi altar alimentos mancillados».
3. Discusión acerca de la ruptura del pacto por parte de Israel (2:10-16)
    a. Introducción: Dios es el padre y creador de todas las cosas.
    b. Pregunta: «¿cómo profanamos el pacto de nuestros padres al traicionarnos unos a otros?»
    c. Respuesta: Al divorciarse de «la esposa de tu juventud»
4. Discusión acerca de la justicia de Dios (2:17-3:5)
    a. Introducción: El Señor está cansado de las palabras de su pueblo.

b. Pregunta: «¿en qué lo hemos cansado?»

c. Respuesta: Al acusar a Dios de honrar o tolerar el mal.

5. Discusión acerca del arrepentimiento (3:6-12)

a. Introducción: Dios no cambia pero ustedes deben cambiar.

b. Pregunta: «¿cómo tenemos que retornar?»

c. Respuesta: no robándole a Dios el diezmo.

6. Discusión acerca de palabras insolentes contra el Señor (3:13-4-3 [TM 3:13-21])

a. Introducción: El Señor acusa al pueblo de palabras insolentes

b. Pregunta: «¿qué insolencias hemos dicho contra ti?»

c. Respuesta: Han dicho: «Servir a Dios no vale la pena».

Después de este análisis quedan tres versículos, que conforman una especie de apéndice doble. (1) 4:4 [TM 3:23] es un llamamiento a cumplir con el Señor; (2) 4:5-6 [3:24-25] anuncia la llegada futura del profeta Elías antes del día del Señor. El libro de Malaquías, el último libro [según la tradición griego-española] concluye con esta nota.

En su mayor parte, la unidad del libro no se discute con una excepción importante: los así llamados apéndices. R. L. Smith (1984, 340-41) argumenta que estos versículos no tienen ninguna conexión formal con lo que antecede y que el contenido difiere de dos maneras. Primera, el mensajero tiene un nombre y función diferentes que en 3:1. Segunda, el futuro Día del Señor recibe un nombre diferente en el apéndice que antes.

Un análisis minucioso, sin embargo, muestra que la armonización, además de fácil, es posible. En ambos casos, el apéndice simplemente describe más en detalle los conceptos introducidos antes en forma más general (Clendenen 1987, 17 n. 26). No se pueden presentar reservas graves contra la unidad del libro de Malaquías como un todo.

Estilo

El aspecto más sorprendente y creativo del estilo de Malaquías es su formato de discusión (analizado antes).

El debate se ha centrado en si Malaquías es una composición en prosa o poética (compárese W. Kaiser con B. Glazier-McDonald). La Biblia Hebrea utilizada más comúnmente (BHS) lo tiene en formato poético, en tanto que las versiones españolas consideran que el libro está en prosa (NVI). Que esta clase de discusión ni siquiera se dé es prueba de la dificultad de definir qué es poesía en el hebreo bíblico, y también la estrecha relación entre estos dos modos de expresarse (véase capítulo 1,

«Introducción», Análisis literario).

Anteriormente el libro de Malaquías se consideró como un ejemplo de la degeneración del estilo literario hebreo al final del período del Antiguo Testamento (De Wette, Duhm, citados por Torrey 1898, 14-15). Esto no es justo. La obra de Malaquías es creativa en su forma, clara en su mensaje y convincente en su argumentación.

Mensaje teológico

En lo más profundo del mensaje de Malaquías a Israel está el pacto. Se mencionan de manera explícita tres: el pacto con Leví (2:8),[76] el pacto de los padres y el pacto de matrimonio (2:10-16). Malaquías anuncia a Israel que el amor de Dios hacia ellos se basa en el pacto (1:2-5) y sus juicios se basan en la violación de estas relaciones de pacto de parte de Israel. De hecho, se recuerda el pacto de Leví para señalar que los sacerdotes no están cumpliendo con sus responsabilidades delante del Señor. Fishbane (1983) describió de manera perspicaz cómo la disputa contra los sacerdotes (1:6-2:9) utiliza el lenguaje de la bendición sacerdotal en Números 6:22-27 para maldecir a los sacerdotes por sus pecados. Resulta difícil determinar si el pacto con los padres es una referencia al pacto patriarcal o sinaítico, pero en todo caso refuerza la acusación de que el pueblo ha violado el pacto con el Señor. Malaquías cita el pacto del matrimonio porque los israelitas al parecer se estaban divorciando de sus esposas nacidas en el país con el fin de tomar esposas foráneas que adoraban a ídolos. También este acto indicaba la dirección de los corazones de los israelitas durante el período del ministerio de Malaquías.

Así pues, Malaquías habla para mostrar que Dios, aunque sigue mostrando señales de que amaba a Israel (1:2-5), dudaba de que Israel lo amara. Como el exilio lo había demostrado antes, la violación del pacto había conducido al juicio de exilio, por lo que Malaquías advierte a Israel utilizando el estilo de disputa mencionado antes. Como lo ha señalado Fisher, cada una de las seis secciones de la disputa enseñaba algo positivo y fundamental acerca de Dios. En concreto, analizó la afirmación introductoria de las disputas para llegar a las siguientes afirmaciones teológicas acerca de Dios y de su relación con su pueblo:

1. Dios ama a su pueblo (1:2)
2. Dios es el padre y señor de Israel (1:6)
3. Dios es el padre y creador de Israel (2:10)
4. Dios es el dios de justicia (2:17)
5. Dios no cambia (3:6)
6. Dios es honesto (3:13)

Pero Malaquías no solo advirtió a Israel que se arrepintiera en el presente por sus pecados pasados, sino que le presentó una visión de esperanza para su futuro. Malaquías, como se mencionó antes, desempeñó su ministerio en una época de desencanto. Profetas anteriores habían presentado un cuadro de Israel restaurado como una época de gloria y poder (véase en Klein 1987, 29-30 un análisis del impacto de Isaías 40 y ss. en la generación postexílica). Pero ahora había transcurrido ya una cantidad importante de tiempo, y seguían viviendo bajo dominio foráneo.

Así pues, entre otras cosas, Malaquías quiso reavivar esta esperanza futura de algo más glorioso. Sí, llegará un día, un día que vería la intervención de Dios en los asuntos de hombres y mujeres, trayendo victoria a quienes obedecen las leyes de Dios y juicio a quienes no lo hacen (3:1-5; 4:1-6).

Perspectiva novotestamentaria

El evangelio de Marcos comienza con una cita que une Malaquías 3:1 con Isaías 40:3:

> Yo estoy por enviar a mi mensajero delante de ti,
> el cual preparará tu camino.
> Voz de uno que grita en el desierto:
> «Preparen el camino del Señor,
> háganle sendas derechas». (Mr. 1:2)

En el así llamado apéndice del libro de Malaquías, se identifica a este mensajero con Elías. Éste vendrá antes que el Señor en el día de victoria y juicio. En el Nuevo Testamento el mensajero que prepara el camino es Juan el Bautista, quien trae la clase de mensaje severo de destrucción inminente, tal como se describe en Malaquías 3:1-5. Precede e introduce el ministerio terrenal de Jesús, y es Jesús mismo quien identifica a Juan como Elías, cuyo papel de heraldo se anticipa en Malaquías (Mt. 11:7-15, véase también Lc. 7:18-35). Blomberg (véase análisis detallado en 1987, 104) menciona la elevada cristología del pasaje, ya que Jesús, en forma implícita, se identifica con el Señor que vendrá del pasaje de Malaquías. En resumen, las esperanzas escatológicas del libro de Malaquías encuentran su cumplimiento en las páginas de los evangelios.

NOTAS

[1] J. Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature* (Cornell, 1975), 113-30.

[2] Véase en Provan, Long y Longman (2003), el capítulo introductorio en el que se encontrará una amplia discusión de estos temas, y véase también en el resto de la obra un intento por escribir la historia de Israel con sensibilidad a las preocupaciones literarias y teológicas del texto.

[3] Véase en Ryken, Wilhoit y Longman un estudio acerca de las principales imágenes de la Biblia.

[4] Véase también la escuela escandinava representada por I. Engnell. *Critical Essays on the Old Testament*, ed. J. T. Willis y H. Ringgren (London, 1970).

[5] Véase en Provan, Long y Longman 2003 la discusión más completa y reciente; véase también en el capítulo acerca de Josué otros modelos alternos del surgimiento de Israel en Palestina.

[6] Véase en Coats 1968 una aplicación del enfoque de Noth a una tradición específica.

[7] El comentario de Christensen (2001, 2002) contiene la bibliografía más completa publicada hasta la fecha acerca de la investigación sobre Deuteronomio.

[8] En su ensayo de 1938 publicado en *Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, 4ª serie, 26 (1938), y traducido al inglés como «The Form Critical Problem of the Hexautech» [El Problema Crítico formal del Hexateuco], *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (McGraw-Hill, 1966), 1-78.

[9] La primera edición vio la luz como *Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft* en 1943, aunque se suele conocer por el título de la segunda edición *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957; 3ª edición inalterada, 1967). La primera mitad del volumen que trata del enfoque de Noth en la historia deuteronómica se tradujo al inglés y se publicó como *The Deuteronomistic History* (JSOTS 15; 1981). La segunda mitad se dedicó al enfoque de Noth en cuanto a la obra del Cronista; fue traducido al inglés por H. G. M. Williamson y apareció como *The Chronicler's History* (JSOTS 50; Sheffield: JSOT, 1987).

[10] Se puede entender 4:44-49 como síntesis y conclusión del primer discurso y no como presentación del segundo.

[11] El Corán menciona la creencia de Mahoma de que las escrituras profetizaron su aparición. Cuando se le preguntó donde consta, lo más frecuente es que los musulmanes conocedores mencionen Deuteronomio 18:15, 18, donde se profetiza que un profeta como Moisés surgirá «de entre tus hermanos». ¿Quiénes son los hermanos de Israel? Esaú e Ismael, los antepasados los pueblos islámicos de lengua árabe entre los cuales apareció Mahoma. La respuesta a esta pretensión es simplemente pasar revista al empleo de la palabra «hermanos» en Deuteronomio, donde en prácticamente todos los pasajes significa simplemente «israelitas».

[12] Baba' Bathra 15a. El Talmud atribuyó el relato de la muerte de Josué a Eleazar, el hijo de Aarón, relato de la muerte de Eleazar a su hijo Fineas (24:33).

[13] Véase en Bimson 1978 y Provan, Long y Longman 2003, 131-32, una discusión mucho más completa del asunto en favor de una fecha temprana para el éxodo y la conquista. Véase en Kitchen una perspectiva más reciente en favor de una fecha tardía del éxodo. Los minimalistas rechazan la existencia del éxodo y la conquista (véase el cap. 1).

[14] Véase la discusión de la obra de Koorevaar en J. G. McConville, *Grace in the End: A Study of Deuteronomic Theology* (Zondervan, 1993).

[15] Véase en Sasson 1989 una exposición detallada a favor de una interpretación folclórica.

[16] Parte de este análisis no puedo evitar duplicar material que se toca con mayor detalle en el capítulo sobre Reyes.

[17] Véase la bibliografía en el capítulo sobre Jueces para sus respectivas obras.

[18] **NOTA DEL EDITOR:** No existe traducción castellana moderna de la LXX. Aunque el Padre Guillermo Jünemann realizó en 1928 una traducción castellana de la Biblia a partir del texto de la LXX, la cual no fue publicada sino hasta 1992. Para observar mejor la discordancia entre la LXX y el TM, consúltese los idiomas originales.

[19] Véase en Kaiser 1995 un estudio más reciente del tema mesiánico en el Antiguo Testamento.

[20] En la recensión luciánica (la versión griega atribuida al mártir Luciano) la división entre los libros se da en 1 Reyes 2:11 después de la mención de la muerte de David, de manera que el material en 1 R. 1:1-2:10 se agrega al final de Samuel, y 3 Reyes (el título de 1 Reyes en la Septuaginta) comienza con el gobierno exclusivo de Salomón.

[21] 2 Samuel 21-24 es una colección de material misceláneo de etapas anteriores durante el reino de David. Véase el capítulo acerca del libro de Samuel.

[22] Dos de los estudios más recientes y detallados de la investigación acerca de la composición de Reyes son Provan (1988, 1-32) y Jones (1984, I:2-82).

[23] Se puede encontrar en Weinfeld (1972, 320-65) un análisis de la fraseología características de la HD. La teología y los temas de la HD se describen luego, bajo «Análisis literario» y «Contribución teológica».

[24] R. Dillard también ha planteado objeciones al sistema de Thiele desde otra perspectiva. Thiele sustenta su caso en una armonización propuesta para el reino de Asá, y se trata de una armonización que puede funcionar solo a costa de la intención del autor bíblico. Véase Dillard, «The Reign of Asa (2 Chr. 14-16): An Example of the Chronicler's Theological Method», *JETS* 23 (1980): 207-18).

[25] NOTA DEL EDITOR: La versión inglesa NIV traduce este versículo como *El hombre que teme a Dios, evitará todo extremo.*

[26] Los estudiosos han debatido la importancia de comentarios por parte del rabino Abraham ibn Ezra (1092-1167) en su comentario a Isaías 40:1; 42:10, 49:4. Ibn Ezra alude al «secreto de la segunda mitad del libro», de lo cual muchos han sacado la conclusión de que se adelantó a la opinión crítica posterior en el sentido de que la segunda mitad del libro no debería haberse atribuido a Isaías ben Amoz. Sin embargo, los comentarios de Ibn Ezra sobre 45:4-5 demuestran que consideraba el libro como producto de un solo autor. Algunos también han sugerido que el rabino Abarbanel (1437-1508) de igual modo se adelantó a la división del libro, aunque estas afirmaciones parecen apoyarse en una mala interpretación de sus palabras. Véase Radday (1973, 2.14) y Margalioth (1964, 18).

[27] No es posible no darse cuenta del carácter circular de este argumento. Habiendo dividido ya a Isaías en dos partes (1-39 frente a 40-66), cualquier característica de la segunda parte que se encuentra en la primera se considera como que fue mal ubicada o un agregado tardío. La teoría se salva descartando como espuria cualquier evidencia contraria.

[28] Hay cierto desacuerdo sobre qué pasajes deberían designarse «cánticos del siervo» y dónde comienzan y terminan. En su gran mayoría los intérpretes designan 41:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53, 12 como parte de este grupo; muchos incluyen 61:1-3. En relación con los cánticos del siervo, véase Clines (1976); Whybray (1978); C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, an Historical and Critical Study* (1948); W. Zimmerli y J. Jeremias, *The Servant of God* (1958); J. Rembaum, «The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53», *HTR* 75 (1982): 289-311; C. McLain, «A Comparison of Ancient and Medieval Jewish Interpretations of the Suffering Servant in Isaiah», *Calvary Baptist Theological Journal 6* (1990): 2-31.

[29] Véase en Evans (1988) una evaluación todavía más detallada de la tesis de Brownlee.

[30] La LXX de 43:9 (=TM 36:9) dice «octavo año» en lugar del «quinto año» del TM; esto sugeriría que la fecha de la quema del rollo por parte de Joacim fue el 601 a.C.

[31] Comentaristas antiguos por esta razón identificaba al «enemigo del norte» con una invasión escita. Heródoto (*Hist*. 1:103-6) habla de una invasión escita en Asia occidental alrededor del 625 a.C., alrededor del tiempo en que empezó a desparecer el poder asirio. Sin embargo, como la descripción de este enemigo en Jeremías no encaja muy bien con la incursión escita, y como es dudoso que estos pueblos llegaran hasta Israel, esta identificación ha sido abandonada en investigaciones recientes.

[32] Véase en Thompson (1980, 56-59) la historia de esta investigación.

[33] QJer^{b} contenía fragmentos de los capítulos 9, 10, 43 y 50 y lo publicó de manera provisional Janzen (1973). Aunque en general concuerda con la LXX frente al TM, en cinco casos concuerda con el TM contra la LXX, y también contiene varias lecturas únicas (Tov 1981, 146-47).

[34] Se pueden encontrar ejemplos de pasajes del TM, incluyendo por lo menos versículos enteros que no se encuentran en la LXX, en 10:6-8; 17:1-4; 46:26 (ausente en LXX 26:26); 51:45-58 (ausente en LXX 28:45-58); 48:40 (ausente en LXX 31:40); 33:14-26; 39:4-13 (LXX capítulo 46); 29:16-20 (LXX capítulo 36). Véase Archer (1991, 144-47).

[35] Esto fue reconocido por los copistas en algunos manuscritos hebreos que corrigen «Joacim» a «Sedequías».

[36] «Sesac» es un término codificado para «Babilonia» utilizando un simple código sustitutivo llamado escrito *'atbash.* Utilizando los veintidós caracteres del alfabeto hebreo, la primera letra del alfabeto se representa por la última letra del alfabeto, la segunda por la penúltima, y así sucesivamente.

[37] Véase en Thompson (1980, 81-85) un detallado análisis.

[38] Léase en Longman (1985) la idea de múltiples marcos vitales.

[39] Este dialecto del sumerio se suele encontrar en boca de mujeres o de ciertas clases de sacerdotes *(gala).*

[40] Nótese que en los capítulos 2, 3 y 4 las letras *'ayin* y *pe* están a la inversa del orden tradicional. Hay cierta evidencia de que quizá éste era simplemente el orden correcto de la época (Hillers 1992, 29).

[41] El libro comienza con una doble fórmula para la fecha (1:1-2) que parece sincronizar el quinto año del exilio de Joacim con un trigésimo año no especificado. La conclusión más probable es que este trigésimo año se refiere a la edad del profeta. Se han hecho muchas otras sugerencias a lo largo de la interpretación; véase el análisis en los comentarios.

[42] *A Critical Introduction to the Old Testament* (London: 1913), 198.

[43] *An Introduction to the Literature of the Old Testament,* 11a ed. (Scribner, 1905), 279.

[44] *A Dictionary of the Bible,* ed. J. Hastings and J. Selbie (1898), 817.

[45] *Introduction to the Books of the Old Testament,* 2a ed. (Meridian, 1958), 328-29.

[46] A. Bertholet and K. Galling, *Hesekiel* (HAT 13; Tübingen: Mohr, 1936).

[47] El uso que se le da a esta frase «hijo de hombre» en Ezequiel, debería distinguirse del que se le da en más de setena y cinco veces en los evangelios como la designación favorita que Jesús hace de sí mismo (p. ej., Mt. 8:20; 9:6; 10:23; 11:19; 12:8, 32, 40; 13:37, 41). En el empleo que hace Jesús de esta frase, parece que el énfasis es asociarlo con el «hijo de hombre» conocido por Daniel 7:13-14. En el empleo que hace Jesús de la frase hay una ambigüedad que se refiere tanto a su naturaleza humana como a la divina.

[48] Compárese su uso también en otros libros proféticos (Is. 49:23; 60:16; Jer. 44:29; Jl. 2:27; 3:135 Zac. 2:9,

11; 4:9; 6:15; Mal. 2:4).

[49] Los artículos fueron publicados en varias ediciones de la revista Andrews University Seminary Studies, desde el vol. 9, no. 1 (1971) hasta el vol. 20, no. 3 (1982).

[50] J. Carmignac, «Que' est-ce que l'Apocalyptique? Son emploi a Qumran», *RevQ* 37 (1979): 3-33.

[51] Las citas de Renán y Pfeiffer se encuentran en Preminger y Greenstein 1986, 291-98.

[52] Los números entre corchetes corresponden a la versificación de la reciente traducción inglesa TNIV. Emmerson usa una numeración de versículos basada en los textos hebreos. Véase las notas de los traductores de Oseas en la TNIV para más información el asunto.

[53] Por ejemplo, la mención de Judá en 12:2 llama la atención por la forma de su paralelismo con Jacob en la segunda parte del versículo y también por el contexto en que aparece. Así, junto a Emmerson (1984, 64) decimos: «Con la sustitución del nombre de Israel por el de Judá la palabra profética de juicio se ha aplicado a una nueva situación».

[54] Deberíamos, sin embargo, advertir una disparidad entre los estudiosos que son optimistas en cuanto a asociar los oráculos con eventos históricos (véase Wolf 1974) y los que no lo son (Andera» y Freedman 1980, 35).

[55] Andrew E. Hill y John H. Walton, A Survey of the Old Testament. 2a. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2000), p. 468. El espacio no nos permite analizar una serie de elementos relacionados con el matrimonio de Oseas, por ejemplo, la relación entre las mujeres en los capítulos 1 y 3 y si el capítulo 2 continúa la historia o es un uso metafórico del matrimonio histórico. Se pueden ver análisis completos de esto en Rowley, Stuart, McComiskey, Andersen y Freedman.

[56] Esta afirmación simplifica algo el argumento, ya que hay quienes defienden que la poesía de Oseas a veces contiene una serie de elementos en prosa. Andersen y Freedman (1980, 60-66), por ejemplo, hacen un análisis estadístico de estos elementos en el libro y concluyen que no se puede categorizar claramente entre poesía o prosa.

[57] El espacio no nos permite desarrollar de manera completa el empleo que hace Oseas de las tradiciones históricas de Israel, pero véase en especial D. R. Daniels 1990.

[58] *Old Testament History of Redemption,* trad. S. Curtiss (Scribner and Welford, 1881), 113

[59] La higuera sicómoro no debería confundirse con el sicómoro de América del Norte. En el antiguo Israel esta higuera crecía sobre todo en llanuras (1 R. 10:27; 1 Cr. 27:28; 2 Cr. 1:15; 9:27). Se utilizaba como alimento; sin embargo, no se apreciaba tanto como la higuera común, y era vista, por tanto, como alimento de pobres. Para ayudarlo a madurar se punzaba; esto aumentaba la producción de gas etileno, que aceleraba la maduración de la fruta (O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* [Eisenbrauns, 1987]).

[60] Los estudiosos críticos suelen ver a 7:10-17 como una inserción secundaria dado que es la única narración en tercera persona en el libro. Hayes (1988), por ejemplo, saca el pasaje de su contexto inmediato para colocarlo como apéndice en una sección aparte al final de su comentario. Otros lo consideran como inserción secundaria, pero opinan que está bien ubicado en su contexto (Andersen y Freedman 1989; Hubbard 1989; Stuart 1987; véase Hasel 1991, 41-42).

[61] J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten: Übersetzt und erklart,* (1892, 4a ed. sin cambios, 1963), 96 citado en Hasel 1991, 12.

[62] Véase en el capítulo 28, Abdías, un análisis de los oráculos contra las naciones en general.

[63] Una tradición en el Talmud babilónico (Sanh. 39b), conocida también por Jerónimo, identifica al profeta Abadías con alguien que usa el mismo nombre en la corte real del rey Acab (1R. 18:3-16); fue administrador de palacio que se alío con Elías y protegía la vida de muchos profetas. Esto sin duda es una identificación

incorrecta: el libro parece datar del siglo sexto, mientras que este otro Abdías vivió en leí noveno. La identificación refleja la inclinación de algunos estudios a asociar sitos o personas concretos con otros eventos y personas conocidos.

[64] Es decir, Miqueas es sexto en la tradición masorética. El Antiguo Testamento griego sitúa a Miqueas tercero después de Amos y de Oseas, dos de sus contemporáneos más viejos.

[65] De hecho, según A. F. Kirkpatrick, «la reforma de Ezequías se debió a la predicación de Miqueas» (citado por Allen 1976, 240).

[66] El mismo Childs arguye que el mensaje de Miqueas fue tomando forma bajo la influencia del mismo círculo de transmisores que trabajaron con los materiales de Isaías (pp. 434-36).

[67] NOTA DEL EDITOR: En la versión inglesa, el autor usa como ejemplo la paráfrasis de Moffatt (citada por Smith, 213).

[68] NOTA DEL EDITOR: «babilonios» según la versión inglesa NT.

[69] Una fecha radicalmente tardía para el libro, ubicándolo en la época de Alejandro o de los seléucidas, depende de corregir *kasdim* (caldeos), reemplazándolo con *kittim* (griegos). Duhm y Happel sugirieron esta corrección a comienzos del siglo veinte, aunque sus conclusiones las rechazaron la mayor parte de los estudiosos. Resulta irónico que se descubriera luego que los sectarios de Qumrán en su comentario de Habacuc de introdujeron el mismo cambio; no obstante, para los miembros de la secta de Qumrán, *kittim* era una palabra en clave para identificar a los romanos. La presencia misma de Habacuc entre las escrituras de Qumrán hace que resulte improbable semejante fecha tardía.

[70] Bentzen (*Introduction to the Old Testament* [Copenhagen: G. E. C. God, 1948-49], 2:153) defendió que como Cus es el nombre bíblico para Nubia septentrional, el padre de Sofonías, CUSÍ, fue probablemente un etíope o un esclavo nubio negro del tiempo, y por tanto, la genealogía más extensa fue para legitimar su posición en Israel. El simple hecho de que aparezca este nombre personal, constituye una base tenue pare sustentar las restantes inferencias.

[71] Hyatt (1949) y Williams (1963) reconocieron que el enemigo anticipado en Sofonías era Babilonia y por esta razón atribuyeron el libro a la época de Joacim (609-598 a.C.).

[72] NOTA DEL EDITOR: *Shekhinah* proviene del Talmud, que significa la presencia de Dios. La palabra hebrea *cabod,* puede significar tanto gloria como abundancia y honor.

[73] De hecho, Torrey (1989, 1) opina que puede sencillamente «presuponer» este punto de vista.

[74] Se puede aceptar que hay cierta evidencia temprana de haber entendido mal a Malaquías como algo más que un nombre propio. La Septuaginta lo traduce como «su ángel», al parecer tomando erróneamente la yod final como una *waw*. Sin embargo, la tradición de la Septuaginta también nombró al libro como Malaquías, con la intención de referirse a un nombre propio. En palabras de Klein (1987, 22), «el testimonio de la LXX no es tan determinante a favor del anonimato como algunos piensan».

[75] Se completó en el 516/515 a.C.

[76] Véase en McKenzie y Wallace la dificultad en señalar los orígenes de este pacto, aunque en el contexto de Malaquías no cabe duda de que este pacto estableció los privilegios y responsabilidad del sacerdocio.