

Historia de la religión de Israel*

CONSTANTINO MIELGO

RESUMEN: La historia antigua de Israel ha sufrido un cambio profundo en los últimos 30 años del siglo pasado. Como la religión de Israel es histórica, ésta también tuvo que ser repensada radicalmente. No puede afirmarse desde luego el monoteísmo antiguo. La religión fue muy semejante a las de los pueblos vecinos. La crítica de las fuentes y los textos extrabíblicos, algunos muy interesantes, no permiten separar la religión de Israel de la de los otros pueblos. El politeísmo debió ser normal y corriente. Tampoco es creíble el aniconismo o ausencia de las imágenes de los dioses. Los descubrimientos arqueológicos confirman la existencia de diosas hasta bien entrado el siglo VI. A partir de este tiempo la reforma religiosa y social penetró con decisión en la sociedad israelita. El movimiento de *Yahve sólo* que arranca con el profeta Oseas fue el promotor de esta reforma. La limpieza fue profunda e impulsada por varias corrientes del judaísmo posexílico.

PALABRAS CLAVE: Religión israelita; politeísmo; monoteísmo; aniconismo.

SUMMARY: The ancient history of Israel has undergone a profound change in the last 30 years of the past century. Since the religion of Israel is historical, it also had to be radically rethought. Consequently, ancient monotheism cannot be affirmed. The religion was very much like that of the neighboring tribes. Source critique and some very interesting extrabiblical texts do not allow to separate the religion of Israel from that of the other peoples. Polytheism must have been normal and commonly practiced. Nor is aniconism or absence of divine images credible. Archaeological discoveries confirm the existence of goddesses well into the sixth century. From this time onwards, religious and social reform decisively penetrated the Israelite society. The Yahweh movement starts only with the prophet Hosea, who was the promoter of this reform.

*Al insigne estudioso de la Biblia, Senén Vidal, inopinadamente fallecido, van dedicadas estas páginas sobre un tema que tanto le atraía.

The cleansing was deep, and driven by various streams of post-exilic Judaism.

KEYWORDS: Israelite religion; polytheism; monotheism; aniconism.

En el año 1969 publicó Georg Fohrer el libro titulado *Geschichte der israelitischen Religion*. Se presentaba como un manual. Se espera de este tipo de libros que reflejen el consenso sobre un determinado tema. En el presente caso es así. Aparte de algunas opiniones propias y discutibles, creo que puede considerarse como el estado de la cuestión de la religión de Israel propia de la época en la que el libro fue escrito. Se daba por sentada la antigüedad del monoteísmo. Desde el principio Yahvé estaba solo, sin pareja ni hijos. Se aceptaba sin más la secuencia temporal de los acontecimientos tal como la Biblia los presenta: Época de los Patriarcas (para la descripción de la religión de Israel Fohrer se basa en la *religión del padre* tal como la había diseñado A. Alt) Los patriarcas fueron receptores de una revelación y fundadores de un culto. Es indudable la estancia de los israelitas en Egipto. El devenir de la religión del grupo de Moisés es parecido al de los patriarcas. Yahvé es su dios, muy probablemente de origen madianita y adoptado por el grupo de Moisés. No es una religión monoteísta. No se niega la existencia de otros dioses. Es, en cambio, un dios celoso. Exige la exclusividad de culto. No está integrado en ningún panteón. Tampoco forma parte del ciclo de la naturaleza; su actuación se dirige a los individuos y a los pueblos; de este modo es un dios ético.

Una decena de años antes, G. von Rad había publicado su *Teología del A. T.* (1957). Al comienzo exponía en compendio la historia de la fe de Yahvé. Según él, desde el principio aparece clara la incompatibilidad de la fe en Yahvé con otras divinidades. La fe en Yahvé iba unida al primer mandamiento. Convicción constante fue siempre la adoración exclusiva e intolerante frente a los otros cultos. Intolerancia que no debió ser total, porque el mismo von Rad admite que la religión de Israel incorporó elementos de otras religiones, como más tarde admitirá también Fohrer.

En definitiva puede decirse que la religión de Israel se describía como una paráfrasis de la presentación bíblica. Todavía estaba vigente la nueva hipótesis documentaria. La antigüedad de las fuentes hacía muy respetable la historicidad a grandes rasgos del relato bíblico. La Biblia era la fuente principal para reconstruir la historia antigua. La arqueología no había recibido su bautismo.

I. Historia antigua anterior a la monarquía

Naturalmente la historia de la fe de Israel es una cuestión histórica. La reconstrucción de la religión debe basarse en lo que se proponga sobre la historia de Israel¹. Ahora bien, desde la década de los 70' del siglo pasado la reconstrucción de la historia de Israel ha sufrido un cambio profundo. En la primera década las fuentes del Pentateuco pierden su *status* de fuentes antiguas. Con ello la historicidad de los relatos sufre un grave quebranto. En los 80' la arqueología pasa al primer plano. El insigne arqueólogo I. Finkelstein² no sólo eliminó los fundamentos de las teorías hasta entonces existentes sobre el asentamiento de las tribus israelitas en Palestina, sino que propuso un modelo nuevo basado en la Arqueología, es decir, en las prospecciones de superficie, excavaciones y estudios demográficos. Ésta es una teoría ampliamente aceptada.

La civilización del Bronce Final (ca.1200) se hundió debido a múltiples causas, unas endógenas (dependencia negligente y muy interesada de Egipto) y otras exógenas entre las cuales no hay que olvidar la gran sequía sufrida por Anatolia que provocó los movimientos de los pueblos del mar que se fueron hacia el Sur y contribuyeron notablemente al hundimiento de las ciudades-estado de la Palestina. La vida en las ciudades se volvió difícil. La emigración era previsible. La zona central montañosa apenas poblada hasta entonces se llenó de aldeas pequeñas de un centenar de habitantes. Surgió una nueva sociedad igualitaria, sin edificios públicos. Las casas de las aldeas, distribuidas en forma circular, dejaban un espacio libre en el medio, para que sirviera de aprisco. En vez de las ciudades jerarquizadas, volcadas hacia el comercio, se instala una nueva población con tradiciones distintas. Predomina entre ellos la asociación por familias y clanes. Estas poblaciones con el tiempo se convirtieron en estados: los filisteos, Israel, Moab, Ammon, Edom. Finkelstein calcula que la población no debió superar los 60.000 habitantes en Palestina³. Estos nuevos habitantes no vinieron de fuera, sino de las zonas bajas de la misma. La presión ejercida por los Filisteos debió contribuir no poco a que los menos favorecidos se trasladaran a las zonas montañosas. La continuidad cultural impide suponer una inmi-

¹ LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Crítica, Barcelona 2003; MIELGO, Constantino, "El debate de la Antigua historia de Israel", en *Estudio Agustini* 41 (2006) 5-43.

² *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1988.

³ FINKELSTEIN, Israel, "The Rise of the Early Israel", en AHITUV, Shmuel – OREN, Elizer D. (eds.), *The Origin of Early Israel. Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Bengerion University of the Negev Press Ber-Sheva 1998, 7-39.

gración desde el exterior ¿Quiénes eran étnicamente? Es difícil saberlo. Finkelstein apuntó en 1988 que eran israelitas; posteriormente usó el nombre de proto-israelitas para caracterizar a estos habitantes. De todas formas a este calificativo no le da importancia, pues para él Israel no comenzó a existir hasta los siglos IX-VIII.

Era un conjunto heterogéneo y abigarrado sin uniformidad étnica y religiosa. De esta mezcla formaba parte Israel. La primera mención de Israel en textos extrabíblicos es precisamente de esta época. La estela de Merneptá (ca 1220) cita a Israel como nombre de pueblo en esta zona, al que afirma haber exterminado⁴. Los escribas del Faraón ya conocían la existencia de esta población. Pero había también arameos, hititas, filisteos, fenicios, *'apiru* (personas desplazadas o *outlaws*). Estos últimos son mencionados prácticamente en todo el Oriente y no tienen buena fama.

La arqueología muestra que esta nueva sociedad era más igualitaria que la de las ciudades del Bronce Final, pues las nuevas poblaciones tienen sus casas prácticamente iguales. No hay evidencia de vida urbana. Es dudoso que la identidad israelita estuviera establecida al principio del periodo. Otros grupos como los jebuseos, gabaonitas son mencionados en el centro de la Palestina. Los colonizadores no tenían tradiciones propias en arquitectura, cerámica y artesanía. Muchos de los israelitas tuvieron su origen en la población indígena no sedentaria del Bronce Final. Esta población fue llamada *shasu* por los egipcios, entre los cuales habría grupos llamados *'apiru*.

1. La religión de estos habitantes

Es difícil conocer las creencias y prácticas religiosas de aquella población. La filosofía y la religión no dejan huellas muy visibles. La Arqueología nos proporciona un dato: aquellos habitantes no han dejado huesos de cerdo. Al parecer este tipo de carne no formaba parte de su dieta. Es un dato tan tenue que no merece mayor atención.

Felizmente disponemos de buena información por los textos extrabíblicos. Ugarit (110 km al Norte de Beirut) fue una ciudad considerable del Bronce Final. Las excavaciones han descubierto cientos de textos cuneiformes en escritura alfabética y silábica del s XV-XIII. Muchos de ellos son textos religiosos. Aunque Ugarit tuvo una cultura urbana y la población de la Palestina central era agrícola y pastoral, todos ellos eran semitas occi-

⁴ *ANET*, 378.

dentales. Los textos ofrecen un entramado verídico de la religión muy semejante a la bíblica⁵.

Se mencionan en Ugarit muchas divinidades, no todas ellas son protagonistas. Varias son recordadas en la Biblia. Ante todo cabe destacar el dios El que tiene muchos rasgos comunes con Yahvé. Es un dios compasivo y benévolo, lento a la ira y rico en amor y felicidad. Así se auto-presenta Yahve en Ex 34,6, pero bien pudiera aplicarse a El. El es el dios supremo, anciano, sabio, creador que preside la asamblea de los “hijos de El”. Ningún otro dios crea divinidades. Otros dioses y diosas son mencionados: Baal (enemigo número 1 para la Biblia), Dagan, Yam, Reschep, Ashera, Anat, Astarte, etc.

Desde el punto de vista bíblico el más importante es el dios El. Propiamente no se puede decir que sea el ser supremo. Los dioses eran colectividades al estilo de los humanos. Entre ellos destaca uno como rey, que, como los demás, tiene sus mujeres, su asamblea, sus subalternos, sus mensajeros. Entre los semitas el término utilizado para designar a este jefe es El o *Il*, que a veces es llamado *padre de los dioses, creador de la tierra*, etc. El término El puede entenderse como nombre propio de un dios, o puede ser un nombre genérico, en cuyo caso equivaldría al término dios. Con todo, el dios El desempeña un papel bastante secundario. Contra este dios no existe en la Biblia ninguna crítica. Es más, el mismo término *Israel* es un nombre teofórico. Aunque la etimología es dudosa, es cierto que el nombre El entra en su composición. Como sucede en Ugarit, también la población asentada en las zonas altas donde va a tener su origen Israel, venera al dios El. En el Génesis esta divinidad se menciona muchas veces. Unas veces como nombre personal (Gen 35,1.3, etc.) o bien va acompañado de epítetos como *El Elyon* (Gen 14,18.19.22) *El Olam* (Gen 21,33) *El Roi* (Gen 16, 13) *El Elohé Israel* (Gen 33,20) *El Shadday* (Gen,28,19 passim) Aunque muchos de estos textos son recientes (particularmente El Shadday), la frecuencia de El es tal que cabe suponer que con el tiempo el nombre de Yahvé suplantó a El, asumiendo las dos funciones principales, creador y padre bondadoso y benigno. No obstante, no se puede excluir que identificaran a El con Yahvé o que veneraran al mismo tiempo a los dos.

Otra divinidad citada en Ugarit es Ashera. Es la diosa paredra de El. Aunque son conocidas las andanzas amorosas de El, éste con Ashera tiene relaciones esponsales. Como El fue venerado en Israel, es normal que también lo fuera Ashera. Los textos manifiestan que el culto a la diosa tuvo una

⁵ OLMO LETE, Gregorio del (dir.), *Mitología y Religión del Oriente antiguo II/2. Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, AUSA, Sabadell 1995.

fuerte vigencia y arraigo constante en Israel. La fecundidad es una llamada muy sugerente para los hombres y mujeres de todos los tiempos, por lo que el patronazgo de esta faceta de la vida humana era un reclamo atractivo ¿Dónde se encuentra la polémica contra la diosa Ashera en la Biblia? Solamente en la literatura deuteronomista. La falta de preocupación en el resto de la literatura, que, por otra parte se opone terminantemente a Baal, permite afirmar que el culto a Ashera, no era considerado como ilegítimo. Buena prueba de ello es la ausencia de Ashera en los relatos de Elías y Eliseo⁶, a pesar de que fueron campeones contra Baal. Más significativa es la revolución de Jehu que se convirtió en rey de Israel mediante un golpe de estado, furibundo enemigo de Baal, cuya estatua y templo destruyó. Pero no se dice lo mismo de Ashera. La prohibición terminante de Deut 16,21 y sobre todo la destrucción de su estatua por orden del rey Josías durante la reforma deuteronomica es buena prueba del atractivo que ejercía este culto: *Mandó el rey Josías... que sacasen del templo de Yahve todos los objetos dedicados a Baal, a Ashera y a todos los astros celestes y los hizo quemar fuera de Jerusalén en el valle de Cedrón y mandó llevar sus cenizas a Betel* (2 Re 23,4). Parece claro por este texto que la diosa Ashera fue venerada en el templo de Jerusalén en forma de estatua o de árbol sagrado, como la *massebah* lo fue en representación de Baal.

2. El culto y prácticas religiosas

La evolución de la sociedad provocó cambios en el ámbito religioso. Mientras que en el Bronce Final cada ciudad tenía su templo, ahora el territorio estaba sembrado de aldeas y alquerías por lo que los lugares de culto tuvieron que adaptarse. Arqueológicamente en el periodo del Hierro I (ca. 1200-1000) no se ha encontrado ningún templo construido entonces. Quedaron algunos de la época del Bronce Final. Santuarios más importantes anteriores debieron existir. Cabe suponer que en Betel, Siquén, Silo, Gilgal podían disponer de estos edificios. Allí se iba en peregrinación anual, al final de la recolección de las cosechas, como se cuenta de la familia de Ana (1 Sam 1-2). Estas eran ocasiones para los sacrificios comunitarios y para la piedad personal. Celebraciones más sociales podían formar parte del festival como la danza de las mujeres en Silo (Jue 21) Cada santuario tenía su leyenda de fundación; se atribuía a una figura eminente del pasado (Betel a Jacob, Gen 35) o recurren al prestigio de Moisés (Dan, Jue 18,30).

⁶ 1 Re 18,19: “y a los cuatrocientos profetas de Ashera” es una glosa.

Surgieron, en cambio, lugares sagrados al aire libre. Son los famosos *bamoth* tan denostados por los Deuteronomistas. Eran plataformas un tanto elevadas, señaladas por cipos de piedra, símbolos de la divinidad masculina (*massebah*), en posición vertical, acompañados por postes de madera clavados en tierra o incluso árboles, símbolos de la divinidad femenina. Muy pocos datos tenemos sobre estos lugares sagrados. Por casualidad se halló un *bamah* en Dahret et-Tawile en Samaria del siglo XII. Rodeado por un muro, el lugar de culto contenía una piedra que podría ser una *massebah* o peana para la estatua del dios. Se halló también una pequeña figura de un toro de 15 cm. La excavación no encontró nada importante por la erosión del lugar. No es probable que los *bamoth* puedan ofrecer más datos. Sirvieron también como lugar para los sacrificios locales (no parece que existieran en el Bronce Final). Estos ritos podían estar dirigidos por una figura patriarcal (“hombre de Dios”), como es el caso de Samuel (1 Sam 9).

La base de la religión era la familia. Los santuarios caseros servían para las expresiones de piedad hacia la divinidad y los difuntos. El tránsito del Bronce Final al Hierro se nota también en la reducción drástica de los objetos culturales. Disminuyen las figuras de cerámica fina y las representaciones en metal de los dioses. Lo que se explica por la caída del comercio internacional y del cobre de Chipre. En su lugar aparecen figuras femeninas de arcilla. Se han encontrado algunas, más bien más pocas, dada la escasez de templos o incluso la no existencia de los mismos.

Que religiones varias existieron lo manifiesta el hecho de que ciudades de Palestina tienen nombres teofóricos en cuya composición entra el nombre de divinidades, tales como Jericó, Betdagon, Betel, Anatot, Jerusalén etc.

3. Origen de Yahvé

Las primeras menciones de Yahvé proceden de fuentes no israelitas. Concretamente un papiro egipcio del tiempo de Amenofis III (ca. 1390-1553), hallado en Soleb (Sudan), menciona a Yahvé en la lista de localidades asociadas a los nómadas *Shasu*, que se hallan en el Negueb. Yahvé aparece como nombre geográfico. No sería el primer caso en el que un dios tenga también el nombre de una ciudad o de una nación. El papiro Anastasi VI menciona también a estos nómadas y expresamente menciona a Edom, lugar de donde proceden y a los que se les permite pasar a Egipto para que puedan vivir ellos y sus ganados (fines del s. XIII)⁷. Para saber la

⁷ ANET, 259

patria de Yahvé hay que acudir a la Biblia. Tres textos poéticos antiguos coinciden en colocar su origen en el Sur de la Palestina. En Jue 5,4s se citan tres lugares geográficos: Seir, Edom y Sinaí. Los dos primeros están en paralelismo. Los tres indican un lugar del Sur de Jordania o Norte de Arabia. En Deut 33,2 aparece también el monte Faran que al parecer debía estar el sur de la península del Sinaí al Este o al Oeste de la depresión del Araba. En Jue 5 y Hab 3 (ver también Sal 68) se presenta a Yahvé como dios de la guerra que lucha por los suyos. El vocabulario empleado evoca una divinidad de la tormenta y de la fecundidad. Geográficamente se entiende bien que los habitantes de esas regiones terriblemente secas invocaran a un dios de la tempestad, de la lluvia y de la fertilidad. En Jue 5,4-5 Yahvé es presentado como un dios de la tempestad y de la tormenta que cabalga sobre las nubes, que da la lluvia abundante (Sal 18,10-15; 29,3-9) A este respecto conviene citar la pelea entre Baal y Yahvé en presencia del profeta Elías en el monte Carmelo. El relato es ficticio, pero el fondo puede ser antiguo. La lucha de Baal en la mitología ugarítica hasta que consigue afirmarse es titánica. Yahvé es más fuerte que Baal, el dios de la lluvia. Esto es lo que quiere poner de manifiesto el relato del 1 Re 18. La tormenta, la lluvia, la guerra convienen bien a un dios, cuyos fieles sufren la sequía y los peligros de la trashumancia.

La localización de Yahvé en el Sur se ve confirmada por la tradición de Moisés (Ex 3) quien conoce a Yahvé, cuando pastoreaba el rebaño de su suegro Jetro, sacerdote madianita. Estos habitaban desde el Sur de Jordania hasta el golfo de Aqaba. De los textos de Ex 3 y 18 se puede concluir que la montaña de Dios donde Moisés recibe la revelación de Dios se halla en territorio madianita. Esta presentación, según la cual los madianitas habrían transmitido la veneración de Yahvé a Israel, es la base de la hipótesis madiano-kenita. En todo caso Yahvé parece ser un dios nómada que debe ser localizado en el territorio de los edomitas y madianitas.

¿Cómo Yahvé se convirtió en el Dios de Israel que se halla en terreno cultivable? Sabiendo que las tribus *Shasu* emigraban a Egipto, cabe suponer que algunos grupos de la península del Sinaí hicieran lo mismo. Egipto era para ellos el país de la abundancia. Es probable que entre ellos hubiera israelitas que veneraban a su Dios Yahvé. Oprimidos por los faraones escaparon e interpretaron su liberación como una acción poderosa de su Dios. Es probable también que estos grupos vinieran a Palestina. Estos son los que introdujeron a Yahvé en Palestina. Como la divinidad que ellos veneraban era dios de la guerra y daba liberación a los oprimidos como se puso de manifiesto en la salida de Egipto, es probable que los habitantes de las

montañas de la zona central de Palestina, se sintieran atraídos por esta nueva fe. También ellos habían sufrido opresión en las ciudades de las llanuras. Cabe suponer que en esta población fueron surgiendo clanes y tribus con parecida ideología e intereses.

Referente al Éxodo, cabe decir algo. En textos egipcios no se encuentra ninguna alusión a los hebreos y a sus trabajos, ni tampoco a un grupo de asiáticos huidos. Como era frecuente que asiáticos pasaran a Egipto, la historia de la opresión y el intento de verse libres de trabajos impuestos es totalmente probable. A favor de la historicidad del Éxodo cabe citar varios indicios: Los nombres de Moisés, Aarón, Pinhas y otros son egipcios. La explicación etimológica del nombre de Moisés (Ex 2,10) prueba que su significado se había olvidado. En realidad Moisés es un nombre egipcio que significa “hijo”. Por otra parte ningún pueblo inventa que en el pasado fue un pueblo de esclavos. Además algunos textos poéticos antiguos aluden al Éxodo (Ex 15,21; Num 23,22;24,8). Concretamente Num 23,22; 24,8; estos son poemas puestos en boca de Balaam, donde se dice que El (no Yahvé) hizo salir a los Israelitas de Egipto. Insólita es esta atribución del Éxodo a El y no a Yahvé, como es la versión canónica. No está de más advertir que la historicidad del Éxodo no prejuzga la historicidad de Moisés.

4. Lugares de culto a Yahvé en Palestina

Es claro que la veneración de Yahvé ya estaba asentada en Palestina hacia el año 1000 en tiempo de Saúl, David y Salomón. Evidentemente no era la única religión. Pero santuarios yahvistas ya había. El A. Testamento ofrece noticias sobre los lugares de culto que pueden ser anteriores a la monarquía, aunque que no siempre son de fiar y particularmente es insegura su fundación.

Las tradiciones patriarcales no merecen mucho crédito histórico. Se presentan como nómadas. Ahora bien los nómadas no construyen santuarios ni lugares de culto. Por tanto si a un patriarca se le atribuye la fundación o la estancia en un lugar donde hubo un santuario, lo lógico es pensar que esa asignación es secundaria, hecha cuando ese lugar era ya frecuentado por los israelitas.

El santuario de Silo fue famoso al parecer en época preestatal. La arqueología asegura su existencia ya desde la época del Bronce Medio y continuó en el Bronce Final (ca. 1500-1200). No estaba cercano a una población. Se han encontrado huesos de ovejas, cabras y pocos de ganado vacuno. Esto

sugiere una economía de pastores especialmente importante en la primera mitad del s. XI. Su aceptable arquitectura y rasgos de planificación sugieren una influencia más allá de la región de Efraín. Funcionaría como un santuario intertribal y como centro de peregrinación (1 Sam (1-3))⁸.

Otro importante fue Gilgal. Como su nombre indica (círculo de piedras) debió ser un santuario al aire libre al principio, atribuido a Josué, en recuerdo de las 12 tribus que habían cruzado el Jordán. Evidentemente eran *masseboth* del primitivo *bamah*. Jue 3,19.26 habla de los ídolos lo que es indicio de antigüedad. Aquí se reunían los israelitas antes (I Sam 10,8; 13,3-15) y después de las batallas (1 Sam 15,21), en el momento de la proclamación de Saúl como rey (1 Sam 11,14s) y en él Samuel impartía justicia (7,16). Posteriormente (s. IX) Eliseo se reunió con sus discípulos en un local perteneciente al santuario. En el VIII era uno de los santuarios principales del Reino del Norte (Os 4,15; 12,12; Am 4,4; 5,5).

Es muy probable la existencia de un santuario en Betel, que como su nombre indica, debió ser un santuario del dios El, que más tarde pasó a mano de los israelitas quienes lo atribuyeron al Patriarca Jacob (Gen 28,10-22; 35, 9-15). Cuando el reino de Salomón se dividió (ca 926), Jeroboán I lo convirtió en un santuario real (1 Re 22,18-20).

En Siquén hubo un templo del Bronce Final que fue destruido hacia la mitad del s. XII. Como no fue usado para el culto sirvió para granero. La tradición bíblica habla de un simple altar que se atribuye a Abrahán (Gen 12,6) y a Jacob (Gen 33,20). En el siglo X era la población más importante del Reino del Norte. El nuevo santuario quizá estaba junto a la encina de More (Jos 24,26).

Otros lugares de culto son mencionados que probablemente serían simples santuarios al aire libre, como, por ejemplo Mizpah (Jue 20,1-3; 21, 1, 1 Sam 7,5-11) Hebrón, (2 Sam 5,3), Belén (Jue 19,18), Nob (1 Sam 21,1-10), Gibeá (2 Sam 21,9).

Las prácticas religiosas israelitas sin duda no serían muy diferentes de las practicadas por los cananeos, porque las creencias no lo eran.

5. Yahvé, Dios étnico y territorial

La creencia en Yahvé tiene su historia. No puede ser de otra manera. Señalemos algunos pasos. En I Sam 26, 19 encontramos este texto:

⁸ HESS, Richard S., *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Baker, Grand Rapids 2007, 221-222.

Ruego a mi señor el rey que se digne escuchar las palabras de tu siervo. Si es el Señor quien te empuja contra mí, se aplacará con una ofrenda; pero si son los hombres, ¡que el Señor los maldiga! Porque hoy me expulsan y me impiden participar en la herencia de Yahvé, diciéndose 'que vaya a servir a otros dioses'.

Son palabras que David dirige a Saúl y se queja de la persecución que sufre, pues al tener que salir fuera del territorio o de la heredad donde Dios domina, no podrá invocarle.

La teoría de esta limitación de Dios a su dominio lo expone Jue 11, 23-24. Es un argumento que Jefte dirige a los ammonitas:

Si, pues, el Señor, Dios de Israel, quitó su heredad a los amorreos, para dársela a su pueblo Israel, ¿ahora se la vas a arrebatar tú? ¿No posees todo lo que tu dios Kemos (debiera decir Milkom) quitó a sus propietarios para dártelos a ti? Igualmente nosotros poseemos todo lo que el Señor nuestro Dios quitó a sus propietarios para dárnoslo a nosotros.

La tierra está repartida entre los hombres. Los pueblos tienen el territorio que cada dios suyo les da. Ellos son los que reparten el dominio.

Esta idea expresada teológicamente se halla en Deut 32,8-9:

Cuando el Altísimo (Elion) dio su herencia a las naciones al separar a los hijos de Adam, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de dios (EL). Mas la porción de Yahvé es su pueblo, Jacob es la parte de su herencia.

Texto elocuente: cada pueblo tiene su dios. Es notable que Yahvé aparezca como un hijo de El, quien es el que reparte la herencia entre sus hijos. Uno de ellos es Yahvé. Era todavía un dios tutelar, étnico y territorial⁹. Tendrá que pasar tiempo hasta que se pueda cantar *que Yahvé es el gran rey de toda la tierra* (Sal 47,8).

6. El arca de la Alianza

Según la tradición posterior el arca era una caja de acacia de 1.25 cm de largo por 0.75 de ancho y alto con varales (1 Re 8,8) recubierta de oro por dentro y por fuera (Ex 25,10ss) Dos secciones de los libros de Samuel (1 Sam 4-6 y 2 Sam 6) forman una especie de historia del arca. Es un relato autónomo e independiente que interrumpe la historia de Samuel y que no tiene las características del lenguaje Dtr, por lo que se cree que es anterior.

⁹ OLMO LETE, *Mitología y Religión*, 237-8.

En las tradiciones más antiguas se habla del arca de El que se halla en Silo (1Sam 3,3, 4,18; 2 Sam 6,2; 7,2) La primera sección (1 Sam 4-6) narra el papel del arca en las guerras contra los filisteos. Ante una derrota sufrida los ancianos recurren al arca. La llegada del arca provoca el grito de guerra en el campamento israelita y el pánico de los filisteos. No obstante, los filisteos atacan y ganan la batalla e incluso capturan el arca. Los filisteos por la captura del arca sufren diversas penalidades en Asdod y en Gat, de tal manera que ninguna ciudad quiere recibirla. Deciden, por fin, devolverla a Israel, quienes exigen una indemnización. Una carreta nueva, tirada por dos vacas nuevas llevarán el arca al territorio de Israel, quien es castigado también, incluso sólo por haberla mirado. El arca tenía un poder sacral y peligroso, que puede dirigirse contra los israelitas, quienes la usaban como emblema en las guerras. Puede verse el papel de estos emblemas en Num 10,35s. Estos textos presentan el carácter mágico de la divinidad y por tanto son antiguos.

Llevada por David a Jerusalén fue colocada en la fuente de Guijón en una tienda (2 Sam 6, 17). Más tarde Salomón la colocó en el templo, en el *Debir*, en el “Santo de los Santos bajo las alas de los querubines” (1 Re 8,6). Con ello el arca perdió su carácter transportable y quedó siempre unida al culto. Con el tiempo se olvidó el papel del arca. Durante la destrucción del templo por los babilonios debió desaparecer quemada. Como era de madera, no debió ser estimada por los invasores.

¿Qué había en el arca primitivamente? Una caja se hace para guardar algo. El Dtr afirma que en ella estaban las *Diez Palabras* escritas por Dios en el monte Sinaí. De ahí que le dé el nombre de Arca de las Alianza (Deut 10,5). En otro lugar repite que *no había nada en el arca, más que las dos tablas de piedra* (1 Re, 8,9). Esto no puede ser verdad, pues el decálogo es posterior al arca. El código Sacerdotal prefiere darle el nombre de *arca del Testimonio* (Ex 25, 10-22). Anteriormente debió guardar algo distinto, posiblemente una estatua de Yahvé y quizá otra de Ashera¹⁰. De alguna manera debía figurarse la presencia de Yahvé y su poder en las batallas. En Egipto en este tipo de arcas llevaba durante las procesiones una imagen del dios o el trono del faraón.

La colocación del arca en el Código Sacerdotal no coincide exactamente con la que tenía en el Templo de Salomón según el Dtr. En éste estaba el arca bajo las alas de los querubines (1 Re 8,6), en cambio, en el Código Sacerdotal estaban sobre ella protegiéndola (Ex 37,9) Como no la podían ver, no se les puede exigir exactitud. El arca llamó más la atención

¹⁰ RÖMER, Thomas, *L'Invention de Dieu*, Seuil, Paris 2014, 123.

después del destierro que durante la monarquía. En Lev 16, se describe la ceremonia del gran día de la Expiación, en el que el Sacerdote entra en el *Debir* y rocía con la sangre del cordero el propiciatorio que estaba encima del arca. Todavía el II Mac se imagina a Jeremías escondiéndola en una cueva del monte donde Moisés recibió la revelación divina (2, 4-7).

II. Del Dios tribal al Dios nacional

El hundimiento del Bronce Final coincide con la desaparición o debilitamiento de los imperios que habían dominado el Oriente Medio: el Hitita y el Egipcio. Esta liberación es aprovechada por las poblaciones para organizarse en estados independientes. Este fenómeno es observable en Israel, Judá, Ammón, Moab, Edom, Damasco, etc. Es un proceso que coincide poco más o menos en el mismo tiempo. Este proceso no sólo tiene repercusiones en la política y sociología, sino también en la religión. El rey es una figura visible, elegido por el dios o los dioses. Es una persona sagrada a quien le incumbe la regulación del culto, que se practicará en los santuarios reales por sacerdotes por él elegidos. Las victorias militares se deben a la ayuda de Dios. Los bienes adquiridos militarmente se le han de consagrar. El rey es administrador de la justicia. A él está encomendada la defensa de los pobres.

Limitándonos a Israel el origen de la monarquía está llena de oscuridades. Samuel aparece como una figura llena de contradicciones; no obstante, parece que tuvo un papel destacado apoyando al principio la figura de Saúl. Los dos siguientes, David y Salomón son presentados en la Biblia como los reyes que consiguen formar un estado importante, incluso un verdadero imperio. Pero hoy se les redimensiona tanto que no pasan de ser figuras sumidas en la oscuridad. Desde luego los textos extrabíblicos no los conocen, a no ser por la inscripción de Dan. Esta es una piedra de basalto encontrada en 1993. Es una inscripción mandada hacer por un rey de Damasco, probablemente Hazael que cuenta una batalla sostenida contra Israel. Dice lo siguiente: *Después, mi padre murió y fue (con sus padres). Y el rey de (Is)rael (invadió) el territorio de mi padre. Y Hadad me hizo a mí rey. Y Hadad fue delante de mí... y (mató a Jo)rán. Hijo de (A)jab rey de (Is)rael) y maté a (O)coz(ías), hijo de (Jo)rám, re) y de la casa de David.*

El valor reside en la mención de la dinastía de David, apenas 150 años después de su muerte. David es conocido en Damasco como fundador de la dinastía reinante. Pero nada hace suponer un poderoso reino. Por otra

parte la arqueología contribuye a empequeñecer la figura de los dos reyes. Jerusalén era una ciudad muy pequeña.

David no construyó templo alguno. Los autores bíblicos se sintieron obligados a dar razones de esta carencia. En 2 Sam 7 se dice que fue Yahvé mismo quien le indicó que no quería habitar en un templo sino en una tienda. Allí es donde David había colocado el arca. 1 Cron dirá que Yahvé le había dicho que no debía hacerlo por ser un hombre belicoso y haber derramado mucha sangre (28,3). En realidad no lo hizo porque no lo necesitaba. De hecho David, habiendo reconocido su pecado, “fue luego a la casa de Yahvé y se postró” (2 Sam 12, 20) Evidentemente fue al templo jebuseo dedicado a otro dios, con toda seguridad dedicado al dios Sol, que David lo habría dedicado al dios de su familia¹¹. En el Oriente es común que los templos dedicados a un dios se edifiquen o se restauren en el mismo lugar consagrado a los dioses de la población anterior; son espacios ya sagrados. Sin duda debe afirmarse que Sadoc era el antiguo sacerdote jebuseo que continuó en su cargo. David necesitaba granjearse la benevolencia de la población que había incorporado a su reino.

El templo de Salomón está ampliamente descrito (1 Re 6-8) Pero es inverosímil. No sólo porque no se ha encontrado rastro alguno de él, sino por otras razones. No vale afirmar que Salomón debió pensar que un rey tan magnífico como él, necesitaba un templo para depositar allí el arca instalada en una tienda. Este razonamiento supone asumido el mito de la monarquía unida y el supuesto imperio atribuido a David y Salomón. La actividad constructiva de este último ha sido muy celebrada porque se le atribuye la construcción del templo y otras edificaciones hechas en varias ciudades: Megiddó, Guezer y Jasor (1 Re 9, 15-19). Antes estas últimas obras monumentales con sus fuertes puertas eran atribuidas a Salomón. Hoy se rebaja su fecha y se colocan en el s. IX durante la época de los Omridas. Acerca de las obras en Jerusalén un arqueólogo de prestigio afirma rotundamente: *La hipótesis de que sí hubo en Jerusalén restos importantes de edificios del s. X a C. es sencillamente insostenible*¹². Las dimensiones del templo (30 m. de largo x 10 m. de ancho y 12,5 de alto 1 Re 6, 2) son increíbles. *Salomón como hijo de un jefe de una organización pequeña y aislada en las tierras altas, no habría podido acceder a los recursos para algo más que la erección o renovación de algún modesto local dinástico*¹³. Se ha de notar que

¹¹ RUPPRECHT, Konrad, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomons oder Jebusitisches Erbe?*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1977.

¹² FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil A., *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental*, Siglo XXI, Madrid 2007, 73.

¹³ *Ibid.*, 50.

los arqueólogos que niegan la actividad edilicia atribuida por la Biblia a Salomón, no lo hacen sólo en base a las excavaciones hechas en esta ciudad, sino también en los estudios realizados en todo el territorio de Israel. De todos los datos recogidos concluyen que el Israel del s. X no tenía recursos económicos ni administrativos para tamañas empresas. Es preciso esperar al s. VIII-IX.

Desde el punto de vista de la religión lo nuevo de esta etapa es que el templo de Jerusalén adquirió la categoría de santuario real. Una prueba de que el Yahvismo había penetrado en las élites es el hecho de que cuando la generación siguiente decidió dividir el territorio en dos naciones, las dos continuaron manteniendo a Yahvé como el Dios nacional.

1. La división de la nación

La muerte de Salomón (ca. 931) significó un cambio profundo en la historia y religión de Israel. Jeroboán, antiguo hombre fuerte en el reinado de Salomón, huido a Egipto, vuelve y se hace con el poder en la zona más productiva y extensa de Palestina, una vez que las negociaciones con Roboán, hijo de Salomón, habían fracasado.

Solucionó el problema religioso creando dos santuarios uno en el Sur, Betel, que había sobresalido por una fuerte tradición religiosa. Hubo un templo dedicado al dios El como su nombre indica. Otro santuario lo construyó en el Norte, en Dan, carente de tradición religiosa. Conservó a Yahvé como Dios nacional, presentado como el Dios del Éxodo; esta tradición era celebrada especialmente en el Norte. Mandó fabricar dos toros (recubiertos) de oro. No eran de tamaño natural. Serían muy semejantes al toro encontrado en Dahret et-Tavile de 15 cm. de largo. La figura del toro era la manera de presentar a Baal en Ugarit. Era símbolo de la fecundidad. En esta ocasión debió ser también símbolo de poder y de fuerza. Así se explicaría por qué colocó estos dos santuarios en zonas fronterizas por donde podía venir el peligro para Israel. Dan estaba en la frontera con Damasco y Betel en la frontera Sur cerca de Judá.

Pocas noticias tenemos de los siguientes reyes de la dinastía de Jeroboán que se sucedieron unos a otros mediante golpes de estado apoyándose en el ejército. La llegada al poder de Omri (885-874) significó la consolidación de Israel y dio estabilidad política al territorio. Trasladó la capital a Samaria y abrió el país a las relaciones políticas, comerciales y económicas con los fenicios. Casó a su hijo Acab con Jezabel, hija del rey de Tiro. Los

44 años de reinado de la dinastía de Jeroboán produjeron en Israel un despegue económico importante.

Es probable que la influencia fenicia no causara tanto daño a la religión como dejan suponer los libros de los Reyes, porque ya antes la religión estaba bastante *baalizada*. Debe recordarse que Yahvé era venerado bajo la forma de un toro en Betel y Dan, exactamente igual que Baal en Ugarit. Omri o Acab construyeron un templo a Baal en Samaria (1 Re 16, 32) y es de suponer que habría estatuas de otros dioses. Sin duda favorecieron el culto a Baal e introdujeron el Baal de Fenicia en Israel. Esto debieron pensar Elías y Eliseo que se enfrentaron duramente a la dinastía por este motivo. La escena del Carmelo fue solo un ensayo del golpe estado que dio más tarde Jehu contra la dinastía reinante. Durante este tiempo debió haber una minoría que adoraba exclusivamente a Baal y otra que adoraba exclusivamente a Yahvé. Y si creemos a Elías ésta última debió ser una minoría muy minoritaria (1 Re 18, 22).

El profeta Oseas condenó abiertamente los toros de Samaria y de Dan:

Tu becerro repele, Samaria. Mi cólera se ha inflamado contra ellos. Hasta cuándo serán incapaces de purificarse. Porque proviene de Israel, un artesano lo ha hecho y eso no es Dios. Sí, quedará hecho trizas el toro de Samaria (Os 8, 5-6).

El texto excluye que puedan entenderse los toros de Samaria como pedestal de la divinidad. Oseas que los ha visto y ha comprobado cómo el pueblo los adoraba, los considera verdaderos ídolos. En otro lugar Oseas supone algo más: *y todavía continúan pecando, se han hecho imágenes fundidas con su plata, ídolos de su invención, obra de artesanos todos ellos... Ellos que sacrifican seres humanos, pueden enviar besos a los toros (13, 2)*. Es posible que el texto deba entenderse como una fabricación casera de ídolos para la devoción particular.

Otras estatuas culturales debió haber en Samaria. En el prisma de Nimrud de Sargon II sobre la toma de Samaria se declaran como piezas del botín el número de la población llevada al destierro y los carros. Cita además a los “dioses en quienes confiaron”¹⁴. Es claro por el texto la existencia de estatuas de varios dioses. Entre ellas debió estar una de Yahvé, que era el dios nacional. La Biblia misma admite la existencia de dioses y sus estatuas en Samaria (2 Re 18,34; Isa 10,9-11).

¹⁴ HALLO, William W.K. – YOUNGER, K. Lawson (eds.), *The Context of Scripture*, Vol. III, Brill, Leiden - Boston 2000, 295.

2. Kuntillet el-Ajrud

A unos 50 km. al sur de Kadesh Barnea casi a mitad de la ruta entre el Mediterráneo y el golfo de Akaba atravesando el Sur del Negeb se ha encontrado una construcción que se considera como un *caravanseray*, o especie de posada o venta en el camino como defensa contra los fríos y molestos vientos de arena. El descubrimiento se hizo famoso por las inscripciones, algunas de las cuales han removido las opiniones que había sobre la religión de Israel. Los viajeros que frecuentaban esta posada parecen ser mayormente israelitas del reino del Norte. Los excavadores mostraron que el edificio estuvo en uso entre el 850-750 a.C.¹⁵. Debió de funcionar en tiempos en los que Israel y Judá tenían relaciones tensas (ca. 841-750) Las inscripciones más famosas se han hallado en dos grandes fragmentos pertenecientes a dos ánforas para almacenar mercancías que suelen recibir el nombre de *pithoi*. Los textos más importantes son estos:

Mensaje ... Di a Yehallel y a Yoasa. Ahora yo te bendigo por Yahvé de Samaria y por su Ashera.

En otra ánfora se lee lo siguiente: *Amaryahu dice: Di a mi señor: ¿Te va todo bien? Yo te bendigo por Yahvé de Teman y por su Ashera. Él te bendiga y te guarde y él permanezca con mi señor.*

Finalmente hay otro texto muy parecido:

Yo te bendigo por Yahvé de Teman y por su Ashera, conforme a todo lo que alguien puede pedir de un hombre.

Los encabezamientos sugieren una correspondencia oficial entre la corte de Israel y la guarnición. La carta del rey contiene un saludo en nombre de Yahvé de Samaria, esto es, la manifestación de Yahvé y su consorte

¹⁵ Publicación del excavador MESHEL, Zeev, *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinay*, The Israel Museum, Jerusalem 1978. El excavador ofreció una traducción mejorada en "Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ajrud'", en DIETRICH, W. – KLOPFENSTEIN, M.A. (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Orbis biblicus et orientalis 139), Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg - Göttingen 1994, 99-104; KEEL, Othmar – UEHLINGER, Christoph, *Gods, Goddesses and Images of God*, Fortress Press, Minneapolis 1998; DIJKSTRA, Meindert, "I Have Blessed you by YHW of Samaria and his Ashera: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel", en BECKING, Bob (eds.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Ashera*, Sheffield Academic Press, London - New York 2001, 17-44.

conforme eran venerados en Samaria (2 Re 13,6) que comparándole con la expresión Yahvé de Teman sugiere que también en Teman (territorio de Edom) existía un templo dedicado a Yahvé. Las inscripciones van acompañadas de dibujos. No parece que tengan relación alguna con los textos. La divinidad más frecuentemente mencionada es Yahvé y la única asociada con Yahvé es Ashera, no solo en estos textos aquí traducidos, sino también en los demás que existen en este lugar. Yahvé es una divinidad masculina asociada con una divinidad femenina. Ashera estaba asociada en Ugarit con El. Varias posibles interpretaciones se ofrecen sobre la expresión “su Ashera”: 1º) Que sea un símbolo del mismo Yahvé, una expresión de su presencia, una especie de hipóstasis. Se descarta porque el término nunca tiene ese significado; 2º) Que sea un símbolo de Ashera. Frecuentemente en la Biblia se usa para designar el cipo de madera, que representaba a la diosa. Varias veces la cita así la Biblia y formaba parte del ajuar de los *bamoth* junto con los *Masseboth*, o piedra erigida en representación de Yahvé. El texto sugiere que sea algo más que un cipo de madera puesto que Dios actúa por medio de ella. Con este significado ocurre en la Biblia desde luego; 3) Finalmente que sea el nombre de la misma diosa, de tal manera que se la presente como la consorte de Yahvé. La diosa estaba al lado de Yahvé en el templo. Es una opinión bastante frecuente entre los autores¹⁶.

Otra inscripción se ha encontrado en *Khirbet el-Kom*, a 13 km. al oeste de Hebrón. Se halló en un sepulcro excavado la siguiente inscripción escrita hacia el año 750 a. c.

Uriyahu, el honorable ha escrito. Bendito es (o sea) Uriyayu por Yahve porque de sus enemigos, por su Ashera lo salvó... por su ashera... por su ashera...

Al parecer Uryahu, devoto de Yahvé y Ashera, tenía problemas, y declara su agradecimiento porque se ha visto salvado de la desgracia.

Ashera ocurre 40 veces en la Biblia y casi siempre en la literatura deuteronomista. Su significado más común es un objeto de madera que se hace a mano. No obstante, hay algunos textos que se refieren a la diosa misma: I Re 15,13; 18,19, 2 Re 21,7; 23,4 7; 2 Cron.15 ,16 y quizá Jue 3,7. No tiene nada de raro que el mismo término signifique el símbolo y lo simbolizado. Parece claro que el Dtr desea erradicar la adoración a Ashera, sea el objeto sea la misma diosa.

¹⁶ HESS, *Israelite Religions*, 288, n. 168.

Pero ¿fue esta la actitud anterior a los reformistas? No parece. Los profetas guardan silencio absoluto sobre Ashera. Solamente ocurre el término cuatro veces en los profetas: Isa 17,8; 27,9; Miq 5,13; Jer 17.2. Los tres primeros textos son adiciones y Jer es una glosa. Lo que es más importante, Oseas, que es enemigo de Baal, nunca menciona a Ashera. Es muy probable que el culto a Ashera formaba parte del culto a Yahvé hasta la reforma deuteronomista.

3. El culto de Yahvé en Judá

Ya hemos visto que la figuración de Yahvé en el reino del Norte se hizo bajo la forma de un toro debido a la influencia fenicia. En Judá se configuraba a Yahvé en una forma diversa. La religión del judaísmo debe más al reino del Sur que al reino del Norte. Este último se perdió pronto para la tradición religiosa. El reino del Sur después de la ruina de Samaría se convirtió en el único heredero del pasado de Israel. Pudo contar con los refugiados del Norte y de esta manera formar una tradición religiosa poderosa y rica.

a) *La configuración de Yahvé*

La imagen de Yahvé hasta llegar a ser el único Dios pasó a través de varias etapas que fueron enriqueciéndose y así poder presentarse como único satisfaciendo las esperanzas de la población. Ya hemos visto que se imaginaba a Yahvé como el dios de la tormenta; invocarlo colmaba las ansias de los habitantes de las zonas desérticas donde la lluvia era escasa y rara. Otro aspecto tenía primitivamente: se presentaba como dios de la guerra ya desde el éxodo. Era así protector de un grupo humano expuesto al exterminio por los otros grupos humanos. Pero la tradición religiosa necesitaba adquirir otras connotaciones.

Sellos y escarabajos encontrados dibujan al dios *Sol* alado. Esta debió ser la divinidad venerada desde antiguo en Jerusalén. Quizá era el culto autóctono; otras poblaciones, *Betsemes* (Casa del sol) y *Ensemes* (fuente del sol) ambas en el entorno de Jerusalén, estaban dedicadas al dios Sol; se sabe que en Egipto este culto estaba muy extendido y la influencia en Palestina ya entonces era notable. Se veneraba también a la diosa Heba, que entra en la formación del nombre del reyezuelo de Jerusalén Abdi-Heba de las cartas de Tel el-Amarna que éste dirigió al faraón. Al lado del culto al dios Sol,

debió darse también culto al dios de la tempestad. Los dioses principales del Medio Oriente eran el dios sol y dios de la tempestad; son los más citados en los tratados entre los Hititas y el faraón.

En la Jerusalén anterior a David, hubo un santuario al dios Sol¹⁷. Los nombres propios de personas con la composición del término 'wr=sol no son raros. Uriyyah (nombre de un general de David)= *Yahvé es mi luz*, curiosamente coincide con la expresión sálmica: *Yahvé es mi lámpara* (Sal. 18,29) o *mi luz* (27,1). Esta luz es la que pide el salmista (43,3), pues *Dios es sol* (84,12) *alza sobre nosotros la luz de tu rostro* (4,7; 36,10; 44,4)). Estas invocaciones muestran que era habitual la identificación de Yahvé con el dios Sol. Una ánfora de las llamadas *la-melek* del tiempo de Ezequías (fines del s. VIII) tiene grabado un sello con un sol alado.

Las funciones atribuidas al dios Sol era además imponer la justicia y el derecho. El salmo 89 es un himno que celebra a Dios como el creador, adornado con los dos acompañantes: La justicia y el derecho: *Tuyo es el cielo, tuya es la tierra, tú fijaste el orbe y cuanto lo llena... La justicia y el derecho sustentan tu trono* (vv. 12.15). El sol, la claridad, la luz impiden el mal, así como la oscuridad y las tinieblas lo favorecen. La teología del Sol exige el derecho, la justicia y el orden, algo parecido a la diosa Maat de Egipto. Esta era hija del dios Sol, diosa de la verdad, de la justicia y del orden. El salmo 85,14 recoge esta idea: *La justicia camina delante de él (Yahvé) y con sus pasos trazará un camino*. El dios de la tempestad y de la tormenta que proporcionaba la lluvia y la fecundidad de los campos es el dios que se declara contra el mal. El Sal 104 presenta estas dos facetas de Dios. Es importante esta asimilación del dios Sol con Yahvé, quien al adquirir los atributos de la justicia y el derecho, tenía todos los papeles para inspirar a los profetas preexílicos. El profeta Isaías con un tono amargo condena a Jerusalén en estos términos: *Ved convertida en ramera, la que era villa fiel. Rebosante de derecho, albergue de la justicia y ahora rebosa de criminales* (1,21). *Vuestra tierra devastada... desolación y desastre como en Sodoma... Si el Señor del universo no nos hubiera dejado un resto, seríamos como Sodoma, parecidos a Gomorra* (Isa 1,7.9). Los dos huéspedes de Gen 19 que acompañan al dios son el derecho y la justicia. La falta de estas dos cualidades se manifiestan de noche porque el dios sol está ausente. Lot que había ofrecido a los huéspedes lugar para pasar la noche, merece ser salvado con su familia. Gen 19,24 muestra que la historieta trataba primitivamente del dios sol.

¹⁷ KEEL, Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 284-337.

b) *Yahvé rey y el aniconismo*¹⁸

Es frecuente en la Biblia presentar a Yahvé sentado en su trono, teniendo al lado a los querubines. Estos le servían de trono (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Isa 37,16; Sal 8,2; 99,1; 1 Cron 13,6 4, 4) Los Querubines eran seres híbridos: cabeza humana, cuerpo de león y alas de águila. Su función era ser guardianes de los palacios donde están los poderosos o proteger al personaje a cuyo lado están; infunden pánico a todos los que se acerquen. En el paraíso impiden la entrada al recinto de Dios (Gen 3,24). En el relato de la construcción del templo son descritos ampliamente (1 Re 6,23-28).

El profeta Isaías ve así a Yahvé: *Vi al Señor sentado en un trono muy elevado*. En forma parecida lo dibuja el Sal 47,9: *Dios se sienta sobre su trono sagrado*.

Los términos “trono y “sentado en su trono” ¿suponen que en Jerusalén existía una estatua de Yahvé sedente en el trono que según los textos era sostenido por los Querubines?

Que Israel no dispuso de imágenes en el culto sigue siendo una opinión frecuentemente expresada. Pero el número de los que consideran que tampoco en esto Israel fue diferente de los demás pueblos sigue creciendo. Conociendo la historia de las religiones del Medio Oriente, se debe afirmar que quien defienda el aniconismo en Israel debe probarlo¹⁹.

La estatua es necesaria para poder afirmar que el templo es la *casa de Dios* (Sal 5,8) Antes del destierro nunca se afirma que Yahvé esté en el cielo. Solamente después del destierro aparece la teología del Nombre de Dios; lo mismo expresará la fuente sacerdotal con el término Gloria (*Kabod*) Dios está en el cielo; en el templo solo está su nombre o su gloria (1 Re, 8,16-32).

A las estatuas hay que darles vida. Esto se consigue lavándole la boca²⁰. La estatua es un ser vivo. Tiene que comer; por eso se le ponen de-

¹⁸ La bibliografía es abundante. Citamos estas obras. Unos defensores de un aniconismo antiguo, otros opinan lo contrario. METTINGER, T. N.D., *No graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995; SCHROER, S., *Im Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg - Göttingen 1987. TOORN, K. VAN DER (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters, Leuven 1977; KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses*; GARCÍA LÓPEZ, F., “Iconismo y Aniconismo bíblicos”, en *Estudios Bíblicos* 65 (2008) 247-262.

¹⁹ NIEHR, H., “In Search of YHWHY’s Cult Statue in the First Temple”, en TOORN, *The Image*, 73-95.

²⁰ BERLEJUNG, A., “Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia”, en TOORN, *The Image*, 45-72.

lante ofrendas y libaciones. Estas no tendrían sentido si no hubiera estatuas. Necesitan ser vestidas (Isa 63,1-3). Yahvé, es decir, su estatua lleva un manto (Ez 16,8) y tiene sandalias (Sal 108,10).

No hay que esperar que se encuentren estatuas de seres divinos. No las hay en todo el Medio Oriente. Se fabricaban de madera, recubiertas de oro y plata, expuestas naturalmente al robo; se han presentado sellos y monedas con efigies que posiblemente serían de Yahvé. Pero no hay nada seguro.

Los fieles en los salmos esperan, desean o afirman haber visto o contemplado el rostro de Dios: Sal 11,7; 17, 15; Sal 42,3: 84,8. Se le conmina a que se *levante* (3,8; 7,7; etc.) que se *despierte* (7, 7; 35,23); que *no se duerma* (44,,24; 57,9; 59,5). Estas expresiones tan familiares difícilmente pueden entenderse dirigidas a un sillón. Leerlas como metafóricas es posible; difícil que tengan este significado cuando se habla de procesiones o de movimientos de Dios. Evidentemente se trata de estatuas como en Mesopotamia y Ugarit. *Puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos portones antiguos, para que entre el rey de la gloria* (Sal 24,7.9). Muy semejante es el sal 47,6: *Sube Dios entre aclamaciones, Yahvé al son de trompetas*. Estas expresiones de movimiento sólo tienen sentido si se refieren a estatuas²¹. Si a Yahvé se le representaba mediante una estatua, es de suponer que se sacaba en procesiones y los fieles la podían ver. Por tanto no estaba recluida en el *Debir* o Santo de los Santos. Antes del destierro el santuario de Jerusalén, ¿disponía de tal estancia? Ya hemos visto que David no hizo santuario alguno, sino que aceptó el santuario jebuseo que ya estaba hecho. Por su parte, aunque el 1 Reyes afirma que Salomón lo hizo y se describe ampliamente, es imposible que lo hiciera porque no tenía ni medios ni recursos para hacerlo. Después no ha se transmitido ninguna noticia sobre su construcción hasta el templo posexílico en tiempo de Nehemías. Esta hipótesis es más aceptable. Ashera disponía de una estatua durante el periodo monárquico, para la cual las mujeres hacían velos (2 Re 23,7) ¿Es posible que no lo tuviera Yahve?

²¹ HERRING, S.L. – GILMOUR, G., “The Image of God in Bible and Archaeology”, en MILLER, Robert C. II (ed.), *Between Israelite Religion and Old Testament Theology*, Peeters, Leuven, 2016, 80: “The traditional stance that YHWH was never represented by an anthropomorphic image is being slowly undermined by a number of recent investigations, both archaeological and textual”.

c) *Yahvé y Ashera*

En Ugarit Asera es la gran diosa, paredra del dios El y madre de los dioses menores, que son llamados los “70 hijos de Ashera”. El término Ashera aparece 40 veces en la Biblia en singular y en plural. Como era la paredra del dios El, al ser identificado éste con Yahvé, normal fue que también que Ashera se considerara como paredra de Yahvé. La revisión bíblica rebajó esta diosa a un cipo de madera y junto con los *masseboths*, o piedras, ambos erigidos, señalaban los *bamoth*. Por otra parte ciertos textos dejan bien claro que la diosa Ashera tuvo mucha vigencia en Israel. Ajab (874-853) erigió una Ashera en el templo, probablemente de Yahvé (1 Re 16,33) que siguió en pie hasta el reinado de Joacaz (814-794) Había otra Ashera en Betel que fue destruida por el rey Josías a fines del s. VI (23,15).

En Jerusalén la reina madre Maaka, hija de Absalón, instaló un horror abominable (¿una estatua?) a Ashera que fue destruida por su nieto el rey Asa (911-870). El rey Ezequías (ca 716-687) destruyó de nuevo la estatua de Ashera que seguramente había sido levantada entretanto. Su hijo el rey Manasés (ca 687-642) no tardó en levantarla de nuevo (2 Re 21,7). No será hasta el Rey Josías (640-609) y la adopción de la reforma deuteronomica como ley de estado, cuando Ashera será eliminada definitivamente. Su presencia en toda la etapa monárquica está prácticamente asegurada hasta el rey Josías. Fueron las inscripciones de Kuntillet Ajrud las que descubrieron el papel relevante de Ashera. No era solamente un cipo sino una divinidad. Ashera estaba asociada a Yahvé. En el reino del Norte cuando Jehu, (841-814) quiso eliminar todo rastro del culto a Baal, no se menciona que procediera contra Ashera lo que prueba que en este tiempo Ashera estaba unida al culto de Yahvé.

d) *Las figurinas de la diosa*

En las excavaciones se ha encontrado una cantidad considerable de figurinas o estatuillas, muy abundantes en el reino del Sur en los siglos VIII y VII, más raras en el territorio de Israel del Norte. Actualmente se habla de unas 3.000; son de dimensiones reducidas, entre 12,5 y 22 cm. En parte están hechas a mano y en parte con un molde. El tronco se agranda hacia abajo para que pueda sostenerse de pie. Se han encontrado en las casas y en las sepulturas. No había más que una figurilla en cada casa y una por cada difunto. Y al parecer ninguna casa estaba sin ella; esto demuestra que jugaban un gran papel en la piedad popular. Representan a una mujer con

grandes senos sostenidos por los brazos. Destacan así el papel de la mujer como alimentadora de la prole. En cambio no se destaca su sexo. Se piensa que se trata de la diosa Ashera, que jugaba un gran papel en la piedad oficial y por lo visto en la popular. Estaban hechas de arcilla. La mayor parte son femeninas, antropomorfas o zoomorfas, en el estilo de pilar. Las masculinas son raras.

e) La Reina del Cielo

Al parecer las mujeres tejían velos a Ashera (2 Re 23,7). Esta expresión supone que Ashera tenía una estatua en el templo, a la que le tenían mucha devoción (Jer 7,18) Más adelante, el mismo profeta sitúa la escena después de la destrucción de Jerusalén en Egipto. Jeremías reprochando a las mujeres argumenta que la ruina había sobrevenido por el culto idolátrico dado a la Reina del Cielo. Las mujeres arguyen que todo ha sucedido al revés. Cuando daban culto a la diosa gozaban de abundancia de bienes y de paz; la catástrofe ha venido tras haber abandonado el culto (sin duda por la reforma deuteronómica) Es muy probable que la reina del cielo sea Ashera. A ella se le daba también culto sobre los tejados (Sof 1, 5); las mujeres amasaban tortas para ella (Jer 7,18) En todas las excavaciones de Judá abundan, sobre todo en Jerusalén. La mayoría están rotas y al parecer el daño es deliberado, pues están rotas por las partes más gruesas. Es legítimo sospechar que esta eliminación fue hecha con motivo de la reforma del culto del rey Josías²². La extensión y abundancia de las figurillas prueban suficientemente que el politeísmo no les causaba ningún problema.

f) La prostitución sagrada y los sacrificios humanos

Que en el templo de Jerusalén y en otros templos (Os 4,11.13) hubo prostitutas y prostitutas no hay duda alguna. Incluso se nos trasmite la noticia de que el mismo Roboán, hijo de Salomón, instaló esta práctica (1 Re 14,24) Que de esta actividad el templo obtenía pingües beneficios lo insinúan algunos textos (Miq 1,7; Deut 23, 18-19) Quizá unos y otros eran ofrecidos a la diosa del amor como un obsequio. Incluso cabe pensar que esta práctica era bien vista, puesto que daba alojamiento a las jóvenes.

Los sacrificios de niños era una práctica no habitual, pero sí tenía lugar en ciertas circunstancias. El salmo 106,37 los menciona y los atribuye a

²² BEN-TOR, Amnon (ed.), *La Arqueología del Antiguo Israel*, Cristiandad, Madrid 2004, 596-597; KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses*, 325-349.

los pueblos paganos. Pero también se daba en Israel. Son mencionados en Miq 6,7; Ez 16,20-21.36; 23, 37; Jer 19,5-6. El profeta Ezequiel enumera esta práctica entre las normas dadas por Yahvé a Israel como normas no buenas y preceptos que no servían para dar vida (Ez 20,25.26). Las circunstancias se hallan bien ilustradas en este sacrificio hecho por Meshá, rey de Moab: *Cuando el rey de Moab vio que la batalla estaba perdida... cogió a su hijo primogénito, el que había de sucederle como rey, y lo ofreció como holocausto sobre la muralla. El hecho causó tan gran indignación entre los israelitas, que levantaron el asedio y regresaron a su país* (2 Re,3, 26-27). Era una práctica empleada como último recurso.

Se ha sugerido que quizá los niños estaban ya muertos y el ritual era meramente funerario. Así se podía entender la noticia sobre los Sefarváiin en 2 Re 17,31 (uno de los pueblos traídos por los asirios a Israel después de la destrucción de Samaria). Los enterrados en Cartago eran hijos prematuros nacidos muertos. En otros casos la evidencia osteológica sugiere ya niños de corta edad. Esta práctica existía en Israel. Miq 6,7 lo afirma explícitamente: *¿Le entregaré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por mi pecado?* El rey Acáz de Judá llegó a quemar a su hijo en sacrificio (2 Re 16, 3); lo mismo hizo Manasés rey de Judá (2 Re 21,6).

4. El movimiento de Yahvé sólo

Se suele señalar al profeta Oseas como el primer promotor del movimiento de Yahvé sólo. La expresión se debe a Morton Smith²³. Poco sabemos de los inicios de este movimiento. Los profetas Elías y Eliseo son presentados como verdaderos campeones del Yahvismo puro. Pero las informaciones que tenemos provienen del Dtr un tanto dudosas. Por otra parte, la lucha de Elías iba aparentemente sólo contra el dios Baal, cuyo culto había gozado del apoyo de la Monarquía. Entonces los templos eran algo más que lugares de culto, eran también bancos y centros económicos importantes. Por ello, opuestos al culto a Baal podían ser muchos y no precisamente por razones religiosas. La dinastía de Omri estableció relaciones tan fuertes con Tiro que pudieron provocar mucho desapego a Baal.

Más segura es la actitud anti-baal de Oseas. En varios textos manifiesta exigir la exclusividad de culto a Yahvé:

²³ *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM Press, London² 1987.

Yo soy Yahvé, tu dios, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, no hay más salvador que yo (Os 13,4).

Esta no es la postura oficial. En el templo tenían otra manera de pensar:

Ofrecían sacrificios a los Baales y quemaban ofrendas a los ídolos (11, 1; 3,1). Efraín se alía con los ídolos (4,17).

El profeta Amós, un poco anterior a Oseas, curiosamente no acusa a sus contemporáneos de idolatría. El es un fiel yahvista. Lanza juicios severos contra las naciones vecinas, e incluye también contra Israel (1-2) Algunos de estos oráculos son posteriores; por ejemplo, el pronunciado contra Judá (2,4-5) por su estilo claramente dtr. Todos tienen la misma estructura y repiten las mismas fórmulas. Conviene fijarse en las víctimas de los dirigentes de las naciones oprimidas, aunque no en todos los casos son fáciles de determinar. Hay un oráculo para nuestro tema interesante. Se trata del oráculo contra Moab que pudiera traducirse así:

Son tantos los delitos de Moab, que no los dejaré sin castigo. Por haber quemado y calcinado los huesos del rey de Edom, yo enviaré fuego contra Moab, que devorará los palacios de Keriyot y morirá con estruendo Moab, entre gritos de guerra y toques de trompeta; de en medio de él extirparé al que gobierna y a todos sus príncipes los mataré con él (2,1-3).

De los demás oráculos (Damasco, Gaza y filisteos, Edom y Amón) puede sospecharse que hubiera víctimas israelitas, pero entre estos dos Moab y Edom no cabe pensar en israelitas. Parece claro que a Yahvé le interesa la justicia interhumana. El profeta da por descontado que Yahvé es un dios universal.

Conviene citar bajo este punto de vista también al profeta Isaías, quien habla de Yahvé cual si fuera el Señor de la historia. De Él depende el destino de todos los pueblos, incluyendo a la misma Asiria: *Asur, bastón de mi ira, vara que mi furor maneja (10,5)* No cabe duda de que en ambos profetas hay un monoteísmo implícito. Hay, pues, que incluir a estos dos profetas como miembros del grupo de Yahvé sólo.

a) La reforma de Josías

Es poco creíble que la reforma deuteronomica se deba al hallazgo casual de un escrito, cuando se procedía a la limpieza del templo (2 Re 22, 8-10). El Deuteronomio produjo tantos cambios y, por cierto, algunos duros que es impensable que fuera producto de la casualidad. La reforma

es un proyecto bien pensado y no solo por un grupo de sacerdotes, sino por una coalición de fuerzas dispares, puestas de acuerdo para hacer una revolución no sólo religiosa, sino también política y social. Abarcó muchos campos de tal manera que intervinieron no sólo los escribas de Jerusalén, sino también los sacerdotes, los funcionarios de la corte, los sabios, los profetas. Solamente así se puede entender, que sea difícil encontrar en la literatura del A. T. algún libro que no haya pasado por las manos de los deuteronomistas, si exceptuamos algunos sapienciales. Los autores de la reforma se erigen en dueños de la situación. Se arrojan una autoridad canónica: *No añadiréis nada a lo que yo os mando, ni quitaréis nada, de modo que guardéis los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios que yo os prescribo hoy*. Es el primer intento para imponer una ortodoxia y una ortopraxis.

El Deuteronomio no fue una obra escrita y aplicada en un tiempo breve. Las introducciones varias son indicios de diversos estratos. Hubo ciertamente un Deuteronomio antiguo (final del s. VII) que comprendía una serie de leyes con un marco parenético. Se suele encontrar esta primera edición en secciones que comienzan en 6,4 y su final en cap. 28. Un amplio porcentaje de Deut 1-11 y 26-34 serían de origen exílico. Cap. 1-4 y 30-34 lo son enteramente. En los capítulos que se suelen colocar en el primer estrato es donde aparecen las materias teológicas e ideológicas más importantes.

La afirmación primera es la unidad de Yahvé. Deut 6,4: *Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno* ¿Implica esta afirmación el monoteísmo? No parece. Es más común entender el versículo como una afirmación de la unidad de Dios. Se niega la pluralidad de las manifestaciones de la Divinidad y por lo mismo la pluralidad de los lugares de culto. Solo hay un santuario donde Yahvé se manifiesta. Este es el lugar elegido por Yahvé *para que habite allí su nombre* (Deut 12.5.11, etc.). La unidad del lugar de culto es símbolo de la identidad colectiva. Se combate en definitiva el poliyahvismo. A esta unidad de Yahvé corresponde un amor total o lealtad sin fisuras. Se sabe que existen otros dioses de otros pueblos (Deut 4,19) pero Israel solo tiene uno, que es Yahvé.

En tiempos sucesivos se llegará a un monoteísmo claro: *A ti te ha mostrado el Señor todo esto para que sepas que sólo él es Dios, y no hay otro fuera de él* (Deut 4,35). Esta es una prueba manifiesta de que la reforma tuvo sus pasos y sus tiempos.

Exigía una limpieza rigurosa del culto. Los elementos considerados no yahvistas fueron eliminados: *todos los objetos que se habían hecho para Baal, para Ashera y para el ejército de los cielos* (2 Re 23,4) Baal es el primero que se menciona. Tradicionalmente había sido señalado como el

enemigo número uno de Yahvé. Es citada la diosa Ashera, a pesar de que estaba estrechamente asociada al culto de Yahvé. Esta prohibición debió encontrar resistencia, si, como hemos visto anteriormente, es la que más tarde aparece como reina del cielo. Entre el ejército de los cielos debe encontrarse, el sol, la luna, los astros. Los cultos astrales eran estimados por Asiria²⁴. En el Medio Oriente abundan las representaciones del Sol y de sus caballos. Cae de su peso que la prostitución fuera prohibida, así como los sacrificios humanos.

La reforma se extendió fuera de Jerusalén. Los “altos lugares”, que tradicionalmente habían estado en vigor desde hacía siglos, fueron suprimidos y sus oficiantes privados de su oficio, lo que creó un problema para el clero de Jerusalén. Estos *bamoth* estaban dedicados a Yahvé. Su eliminación se debe a la centralización del culto que ahora el Deuteronomio impone y se declara como ley de estado. Con ello se establece un control absoluto sobre las manifestaciones culturales.

Se le atribuye al rey la destrucción del altar de Betel (2 Re 23,15) lo que es posible, pues estaba en territorio de Benjamín, patria del profeta Jeremías, quien dirige sus oráculos a veces a Jerusalén, Judá y Benjamín. También se le atribuye la eliminación de los *bamoth* de las ciudades de Samaria y que matara a los sacerdotes que allí ejercían. Este punto es más difícil, pues no parece que Josías haya podido anexionar el territorio de Samaria.

La centralización abarcó otros espacios, además del culto, como la administración del estado, el poder judicial, los impuestos etc.

¿Duró mucho el nuevo orden impuesto? No parece. El rey Josías murió el año 609. Y con él la reforma que impulsaba. En los libros siguientes no se menciona más la reforma. Este silencio es sorprendente en el caso de Jeremías, que habló bien del rey Josías (Jer 22, 15). Tampoco la menciona Ezequiel que la vería con buenos ojos.

No parece que se aceptaran todas sus exigencias. Todavía en época persa, la colonia judía de Elefantina (isla y ciudad en el alto Egipto) disponía de un templo propio. Y por lo que sabemos mantenía buenas relaciones con el clero de Jerusalén. No obstante, hay puntos claves que se impusieron como la unidad de Yahvé y su veneración exclusiva, paso previo para el monoteísmo.

²⁴ KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses*, 283-372.

5. El destierro

La destrucción de Jerusalén fue una verdadera catástrofe para la religión de Israel. Puntos básicos de la fe como la tierra antiguamente prometida, el rey como representante de Yahvé, la ciudad de Jerusalén inviolable, el templo, lugar elegido por Dios, todo ello se vino abajo en pocos años. Ahora los judíos diezmados en número²⁵ ya no tienen patria. La élite, los mejor preparados habían sido llevados al destierro; otros, los más pobres, habían quedado en Judá o se marcharon a formar parte de la diáspora; con ellos no se podía contar para construir el futuro.

La situación religiosa no era nada halagüeña. No hace falta que leamos el libro de las Lamentaciones como un fiel reflejo de la realidad. Y es que no se puede saber qué lamentos proceden de la experiencia o se deben al género literario usado.

La situación social y económica debió ser precaria. Aunque algunos hablen del mito de la tierra vacía (*Empty Land*), dando a entender que es un mito²⁶, no se puede afirmar que la vida de Judá siguió como antes²⁷. Basándose en las excavaciones, Jerusalén no debió pasar durante el destierro de los 100 adultos con una superficie de 20 *dunams* equivalente 2 hectáreas²⁸; esto supone que la población de Jerusalén debió reducirse a unos pocos cientos. Y desde luego estaba sin murallas. La conclusión para muchos era inevitable: O había dioses más poderosos que Yahvé, o Dios había abandonado a su pueblo. Conservar las propias creencias en medio de la ruina debió ser privilegio de pocos. Muchos pensarían así: *somos desde antiguo gente a la que Tú, Dios, no gobiernas* (Isa 63,19).

La situación de los desterrados era diversa. Políticamente estaban mejor. Excepto los implicados directamente en la rebelión, la mayoría vivió en plena libertad. Conocemos las ciudades en las que fueron asentados, todas ellas al sur de Babilonia: *Tel-Melaj*, *Tel-Jarsha* (Esdr. 2,59), *Tel-Aviv*

²⁵ Es difícil saber el número de los deportados. El profeta Jeremías da el número de 4.600 para las tres deportaciones que menciona. El 2 Re da la cifra de 10.000 y luego otra cifra de 8.000 (2 Re 24,14.16) y añade una cifra indeterminada más adelante (2 Re 25,11: "el resto del pueblo"), a los que habría que añadir los muertos en la guerra y exiliados voluntariamente.

Habría que añadir los muertos en la guerra y exiliados voluntariamente.

²⁶ ODED, B, "Where Is the "Myth of the Empty Land" To Be Found? History versus Myth", en LIPSCHITS, Oded – BLENKINSOPP, Joseph (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2003, 55-74.

²⁷ BARSTAD, Hans M., *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the "Exilic" Period*, Scandinavian University Press, Oslo 1996.

²⁸ FINKELSTEIN, Israel, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", en *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (2008) 501-520, esp. 520.

(Ez 3,15). Dado el calificativo *Tel* (ruina), es probable que se asentaron en antiguas ciudades abandonadas con tierras para cultivar y probablemente en grupos. Una especie de consejo de ancianos se dedicaban a las cosas comunitarias (Ez 8, 1, 14,1;20,1).

El profeta Jeremías en la carta que les dirigió les animaba a edificar casas y trabajar la tierra (Jer 29,5-7). Es indudable que algunos llegaron a prosperar. En los papeles de la banca Murashu, encontrados en Nipur (s. V), el 8% de los nombres personales son hebreos. En el momento de la vuelta, 50 años más tarde, Esdras habla de muchos judíos que dieron plata, oro y bienes a los sionistas que volvían a la patria (Esd 2, 68-69).

La situación cultural y religiosa era peligrosa: tenían que decidirse entre la aceptación o el rechazo. Aceptaron la lengua: el arameo, que desde entonces suplantó al hebreo en el uso común. Aceptaron el calendario babilónico y el nombre de los meses babilonios. Muchos impusieron a sus hijos nombres babilonios. Cabe pensar que algunos llegarían a adaptarse tanto que perdieron la propia identidad. Así se explica que la mayor parte no volviera. He aquí la labor que tuvieron que hacer los sacerdotes, profetas y líderes religiosos. Para que los judíos volvieran eran necesarias dos cosas: poder y querer. El poder no dependía de ellos. Tendrían que esperar el derrumbe del imperio babilónico. El querer dependía en gran parte de ellos.

Tenían que conservar su identidad y la añoranza de su patria. Diversas medidas tomaron las élites para que siguieran sintiéndose desplazados de su país. En concreto acentuaron los signos externos de su raza y de su cultura. Entre las medidas cabe señalar la circuncisión, el sábado y las leyes alimenticias. La circuncisión era usual en Egipto, Siria y Palestina. Pero no así en Babilonia. Por tanto, podía servir de señal de la propia identidad. Hasta entonces la habían practicado, pero ahora adquiere un valor nuevo. Se convirtió en signo distintivo de la raza y religión. Lo mismo sucedió con el sábado. La vieja costumbre de no trabajar, adquirió un carácter religioso y signo que los identificaba. Las leyes alimenticias de no comer sangre ni alimentarse de la carne de ciertos animales como el cerdo, se convierten en signos que los diferencian de los demás. Todo ello contribuyó a mantener la propia identidad.

6. Orígenes del monoteísmo

El Segundo Isaías, capítulos 40-55 del libro de Isaías, es el primer teórico del monoteísmo. Está escrito en Babilonia cuando ya era realidad la

marcha triunfal de Ciro II, quien fue el forjador del imperio persa. En el año 539 la misma Babilonia recibió a Ciro triunfalmente. El hizo levantar el célebre cilindro que lleva su nombre. Es más que probable que el II Isaías conoció el texto. Según el cilindro, Marduk, el dios supremo de Babilonia, *buscó y encontró un rey justo a quien apoyar. Pronunció su nombre, Ciro, rey de Asham para que fuera rey y señor de todo el mundo. Él pastorea con justicia y derecho, por ello Marduk le hizo victorioso. Marduk, el gran señor, guardián de su pueblo, miró con agrado sus buenas obras y su corazón recto. Le ordenó marchar e ir a su ciudad Babilonia. Como compañero y amigo, estuvo a su lado*²⁹.

Varias de estas expresiones recurren en el II Isaías aplicadas a Ciro: *Te he llamado por tu nombre (Israel) (45,4). Te he tomado de la diestra, para someter a todas las naciones (45,1). Yo le he suscitado para la victoria (45,13). Yo soy el que dice a Ciro: Tú eres mi pastor (44,28)*. Los acontecimientos tan llamativos provocados por las conquistas de Ciro, produjeron en este autor reacciones esperanzadoras e incluso entusiastas. El cilindro atribuye el poder a Marduk, los israelitas a Yahvé. Títulos como *pastor* aplicado a Moisés, Aaron y David (Sal 77,21; Sal 78, 70-72), *amigo*, a Abrahan (Sal 41,8) ahora se aplican a Ciro. Lo más llamativo y lo más revolucionario es que *Ungido de Yahvé*, reservado al rey de Israel, lo transfiera a Ciro. Ya Isaías había llamado a Asur, bastón de la ira de Dios (10,5,) y Jeremías a Nabucodonosor *mi siervo* (25,9). Las funciones que se esperaban del *Ungido de Yahve* ahora se esperan de un rey extranjero. Esto es posible porque el II Isaías ya piensa en un monoteísmo universal. Ya admite y confiesa a Yahvé como único creador de todo el mundo. Los demás dioses son madera para quemar y calentarse (44,15).

Se tiene la impresión que el mensaje del profeta no ha surtido efecto, o porque ha chocado con el escepticismo del pueblo, o porque él mismo y su grupo se sintieron decepcionados al comprobar que Ciro no cumplía las esperanzas depositadas en él (42,18-25; 49,14-19). A pesar de todo, sigue anunciando la vuelta de los desterrados.

El autor es atrevido al presentar al Dios de Israel (aparentemente en horas bajas) como victorioso, creador y rey. La presentación de Yahvé como creador único es uno de los temas más sobresalientes. La teogonía del Enuma Elish es rechazada: *antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá (43,10). Yo soy el primero y el último (44,6)*. La creación de los astros y el control de sus movimientos era entonces una cosa importante. El autor reclama para Yahvé esta prerrogativa (40,26; 45,12).

²⁹ ANET, 315-316.

Esta singularidad es afirmada constantemente pero a nadie se le escapa que es una afirmación que puede causar complicaciones. El autor es consciente de la situación desgraciada en que está sumido el pueblo. *Dios ha estado mudo* (42,14); el pueblo piensa que *mi camino está oculto para Yahvé* o pasa olímpicamente de mi caso (40,27) *me ha rechazado* (41,9). No es fácil compaginar el monoteísmo con el mal existente. En el Antiguo Testamento se apuntan varias soluciones sobre el tema: el mal como castigo, como medida correctora y educadora, etc. A esto el II Isaías responde que Dios es poderoso y sabe lo que pasa; el pueblo debe ser paciente y esperar (40,27-31. Otras veces la respuesta que da, está en la línea del Dtr: la culpa la tuvo el pueblo, que, además no hizo caso de los profetas (43,22-28). El razonamiento del profeta se basa más en afirmar el poder de Dios que en la justicia. Pero en una ocasión se sale de estas premisas y se muestra más atrevido:

Todo es nada fuera de mí. Yo soy Yahvé, ni hay ningún otro. Yo modelo la luz y creo la tiniebla. Yo hago la dicha, y creo la desgracia. Yo soy Yahvé, el que hago todo esto (45 6-7). Esta solución es singular en el A.T³⁰.

El rechazo de los otros dioses es terminante. Entendió que era inútil continuar con la monolatría, dada la cantidad de dioses que se veneraban en Babilonia³¹. Como, por otra parte, la superioridad de Marduk estaba en boca de todos, era normal que pensara en Yahvé como el dios supremo y único. De aquí que rechace con vehemencia la existencia de otros dioses, a quienes desafía abiertamente (40,12-31; 43 8-12; 44,6-8.9-20). Nadie puede presentar una hoja de servicios como Yahvé. Entre las obras más sobresalientes señala la creación que canta con lirismo. El anuncio anticipado de los sucesos es también una afirmación frecuente. La realización de las profecías pasadas es una garantía de la validez de la palabra profética que ahora se pronuncia (40,12-31). La ridiculez de la idolatría ocurre en varios párrafos, que generalmente son considerados como adiciones, puesto que se identifica un tanto groseramente los dioses y sus estatuas (particularmente véanse las sátiras de 41,6-7,44,9-20; 46,6-7).

Interesante es observar que el monoteísmo en el II Isaías se conjuga con la atribución a Yahvé de rasgos femeninos. Yahvé es presentado como una madre que nunca puede olvidarse del *hijo de sus entrañas* (49,15). *Mi-*

³⁰ RÖMER, *L'Invention*, 294-296.

³¹ TILLY, Michael – ZWICKEL, Wolfgang, *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, 104.

ralo, en las palmas de mis manos te tengo tatuada (49,16). En Egipto el tatuaje tiene un carácter erótico, que sugiere una relación íntima de Yahvé con su ciudad. Otra imagen atrevida: *Yahve formó a Israel en el seno materno (45,2.24)*. Yahvé es presentado como una parturienta que después de haber estado muda, grita, resuella y jadea (42 14)³².

El mensaje del II Isaías fue sin duda capital para el judaísmo posterior. Yahvé es Señor de todos los pueblos, pero mantiene una relación especial con Israel. Un nuevo Éxodo se va a realizar. “Las amorosas y fieles promesas hechas a David va a afirmarlas con el pueblo: una alianza eterna” (55,3).

a) *El Dtr.*

Israel quedó profundamente afectado por la ruina del estado, la destrucción del templo y el destierro. Los escribas y funcionarios de la corte comprenden la devastación ocurrida y buscan las razones de la calamidad sufrida. Estos son los sucesores y descendientes de los que habían intervenido en la redacción del Deuteronomio. Hurgando en el pasado les resulta fácil encontrar la respuesta. Israel no siguió los consejos divinos: La tierra fue otorgada a Israel no en términos absolutos, sino condicionales, a saber, a condición de observar las cláusulas de la alianza (Véase el hermoso texto de Deut 30,15-20). Esta ideología de la alianza se inspira en los tratados de vasallaje asirios. El emperador asirio obligaba a los reyes vasallos a contraer un tratado de juramento de fidelidad total; debían evitar cualquier tentación de rebelión o sumarse a otros señores, so pena de terribles maldiciones. Lo que exigía el emperador asirio, eso exige Yahvé de Israel. No servir a otros dioses. ¿Cumplió Israel siempre la exclusividad de la fe? Ciertamente no. Repasa las tradiciones pasadas, los escritos anteriores y encuentran que Israel ha sido infiel a Yahvé. En tiempo de los jueces el pueblo oscila entre Baal y Yahvé. En la época de los Reyes, su atención se centra en un solo punto: la responsabilidad del rey. Las posibilidades de la monarquía se malgastan pronto. Al esplendor de David sigue una decadencia continua e inexorable. Ya con Salomón su juicio es duro (1 Re 11,4). Este veredicto se extiende a casi todos sus sucesores, a excepción de Asa que es alabado con reservas (1 Re 15,11.14). Ezequías que es alabado sin reservas (2 Re 18,3s) y Josías, con elogios casi excesivos (2 Re 23,25). Fácilmente se observa que la conducta del rey con la ley mosaica contenida en el Deut decide sobre la bondad o malicia de una época. Este criterio le

³² KEEL, *Die Geschichte*, 873-880.

lleva a condenar a todos los reyes del Norte, ya que la separación política les llevó a la separación religiosa del santuario de Jerusalén, contravieniendo así la ley de la centralización del culto.

Los criterios usados son muy unilaterales. Nada dice sobre las faltas éticas o políticas, sobre las injusticias sociales; solamente recuerda los delitos religiosos que para él se reducen a uno: la transgresión del primer mandato, es decir, la idolatría.

La reducción de la culpa al ámbito religioso, contrariamente a la predicación profética, sorprende, puesto que concede gran importancia a los profetas como intérpretes del acontecer histórico. Si en los relatos sobre los profetas, éstos anuncian la muerte a los reyes, como lo hace Elías (1 Re 21; 2 Re 1), el Dtr generaliza estos anuncios y ve la ruina del Norte como cumplimiento de la amenaza profética (2 Re 17,23). Yahvé destruye a Judá conforme a la palabra que había pronunciado por *sus siervos los profetas* (2 Re 24,2). Entiende a los profetas como anunciadores del castigo futuro, exhortando a la obediencia a la ley (deuteronomica). Las amenazas ya se han cumplido. El anuncio profético ejerce en el Dtr la función de testigo de cargo. El pueblo es culpable; ya fue avisado.

La destrucción de Israel y Judá parece causada por los asirios y babilonios; pero en realidad Yahvé estaba detrás. Sus ejércitos fueron enviados por Yahvé para castigar a Israel y Judá (2 Re 17,18; 24,3). Ya había advertido el profeta Isaías que Asiria era el bastón de Yahvé (10,5-6). Presentando a Yahvé como el rey supremo que maneja a los imperios, prepara la confesión del monoteísmo, que aparece en las partes más recientes del Deut (4, 35.39).

b) Ezequiel y el Código Sacerdotal

Ezequiel es el profeta de la transición. Fue uno de los 10.000 notables desterrados el año 597 (2 Re 24,14). Pertenecía a la clase sacerdotal aristocrática, probablemente de la estirpe de Sadoc, sacerdote éste que fue el más relevante del tiempo de David. Lleva una vida bastante buena. Tiene casa y en ella recibe a los ancianos de Judá (8,1). Esta pertenencia a la clase sacerdotal se nota en el libro. Ve las cosas y los acontecimientos bajo el punto de vista de un sacerdote. Su atención se centra en el templo, bien sea en el actual profanado, según él, bien sea en el templo futuro que describe minuciosamente (40-48) con las rúbricas y el calendario.

En las denuncias de los desafueros del pueblo, se fija preferentemente en las faltas culturales o pertenecientes al derecho sacro como la profana-

ción del sábado, leyes alimenticias, la circuncisión, las leyes sobre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano, etc., sin olvidar los pecados sociales (18,6-9). Ningún otro profeta presenta la historia pasada de una manera tan negra. Y lo hace por tres veces de una manera detenida. El cap. 20 en forma de retrospectiva histórica; en el cap. 16 lo hace sirviéndose de la alegoría del matrimonio y finalmente en el cap. 23 con la parábola de las dos hermanas (Oholá y Oholibá). Da la sensación de que Ezequiel hace esto para ir en contra del Dtr. Estos historiadores limitaban la perversión a ciertas épocas. Ezequiel no encuentra nada salvable. Los dones del pasado, Éxodo, don de la ley en el Sinaí, promesa de la tierra eran acciones salvíficas admitidas e invocadas como motivos de esperanza. Oseas y Jeremías añoraban los “días de la juventud” (alusión a la salida de Egipto (Os 2,17; Jer 2,2). Especialmente el Dtr se agarraba a la ley que era el único don que permanecía en pie. Ezequiel niega incluso el don de la ley y llega a decir algo inaudito: *Incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir (20,25).*

Reúne muchas de las características de los demás profetas. Es profeta de juicio, profeta de salud, visionario, intercesor, inquisidor de las conductas humanas. Pero su estilo prolijo y barroco resulta pesado y redundante. La característica principal es que el libro se presenta como relato en 1ª persona: narra sus visiones y refiere los discursos que Dios le dice. Esta concentración teocéntrica se mantiene en las acciones simbólicas, pues se presentan como mandatos divinos (4-5; 12,13-16, etc.).

Por supuesto predica un monoteísmo estricto. Los dioses son monstruos, basuras. Yahvé es quien dirige los acontecimientos no sólo los que atañen a Israel, sino también a todas las naciones, con las cuales se muestra severo. Extremadamente crítico con los reyes y gobernantes anteriores de Israel (c. 34).

Puede considerarse como el padre y fundador de la teología sacerdotal e integrador del derecho sacro en la ética del judaísmo. Indirectamente critica el papel dado a Sión por el II Isaías. Anuncia la restauración de todo Israel (y no solo de Jerusalén, como decía el II Isaías) incluso incorporando el reino de Samaria (37,15-22). En este nuevo estado Israel será purificado con agua pura y dotado de un corazón de carne; un espíritu nuevo que infundirá una nueva vida (36,25-27) a los huesos que estaban secos (37). Será un pueblo gobernado por un nuevo David (37,15-28). Esto contradice a lo afirmado en la llamada “Torá de Ezequiel” (40-48) donde no prevé ningún rey sino solamente un príncipe (45, 7-8) que debe vivir lejos del templo y solo como el primer laico sin prerrogativas litúrgicas.

Ninguno de los profetas preexílicos había dado importancia al culto ni siquiera el Deuteronomio. La comunidad después del destierro se configura en torno al templo. Para esta corriente, la expiación y el culto se convierten en el centro de la religión. El día de la expiación (Yom Kippur) se convierte en la fiesta principal. La ley se equipara a la religión.

El código Sacerdotal es la primera fuente (así se piensa modernamente) continua del Pentateuco y la que mejor ha resistido los embates de la crítica más moderna. Relativamente fácil es distinguir las secciones propias debido a sus particularidades lingüísticas (lenguaje estereotipado) y al contenido. Su atención se dirige sobre todo al aspecto cultural, cronológico y genealógico. Modernamente hay opiniones distintas sobre varios puntos. Uno de ellos es dónde ver el final de la fuente. Hace buen sentido verlo en Ex 40,16-17. 33b.34. De esta manera arrancarían de la creación del mundo y terminaría con la instalación del santuario en el Sinaí y la venida de la gloria (*kabod*) de Yahve.

Se suelen distinguir tres capítulos en su historia de la salvación: Creación, Abrahán, y Sinaí. Fue escrita con el conocimiento de los relatos anteriores, como aparece por el estilo conciso y cortante y, por ejemplo, por la ausencia de presentación de Moisés. Sorprende que pase por alto toda la época monárquica y la ruina de Jerusalén y del templo. Se ciñe a asentar tres requerimientos religiosos de gran importancia: la prohibición de beber la sangre de los animales, la circuncisión y la Pascua. Curiosamente, a pesar de que se detiene bastante en el Sinaí, no menciona la alianza en contra de lo que había hecho la literatura deuteronomista. La del Sinaí era condicional; dependía del cumplimiento de las cláusulas; visto el fracaso de la alianza del Sinaí no le resulta atractivo seguir recordándola; para él la importante fue la alianza con Abrahán y su descendencia. Esta era incondicional. Su validez no depende del cumplimiento de los mandatos divinos. Y al estar hecha con Abrahán, incluye a Ismael (las tribus árabes), y a Esaú (los edomitas). Se advierte aquí el espíritu un tanto ecuménico³³ que domina este documento, o, como otros prefieren decir, un monoteísmo inclusivo³⁴. En su obra P forma una inclusión: La creación (Gen 1) apunta a la instalación del santuario erigido por Moisés en el desierto: El Señor toma posesión de su morada (40,34). Aquí recibe Moisés instrucciones sobre el servicio divino. P coloca en el núcleo de su historia el culto, mediante el cual se manifiesta la fidelidad de Dios con el pueblo. A su vez la fidelidad del

³³ PURY, Albert de, *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Gesammelte Studien*, Theologischer Verlag, Zürich 2010.

³⁴ RÖMER, *L'Invention*, 297.

pueblo se reanuda constantemente mediante el culto. Se ha dicho acertadamente que P escribe una etiología de la comunidad cultural³⁵.

III. Origen del judaísmo

El monoteísmo se convirtió en el distintivo más indiscutido del judaísmo ante los demás pueblos. Esto obligó a reescribir en gran medida las tradiciones antiguas. O mejor dicho a redactarlas con las creencias que ahora ellos tenían. No obstante, todavía se conservan formulaciones ambiguas en las que no parece claro que Yahvé sea el único Dios. Esto sucede particularmente en los salmos con expresiones en que se presenta a Yahvé comparándole con los demás dioses. O también con relatos acerca de Dios reunido con la asamblea divina (Sal 82).

Es muy posible que la eliminación de cualquier deidad femenina resultara problemática. Ya hemos visto cómo el II Isaías pone remedio a esta carencia atribuyendo rasgos femeninos a Yahvé, rasgos que ya aparecían en Oseas 11. La importancia que se dará a la *hokma* o sabiduría divina dulcifica la figura de Yahvé. Piénsese en la Virgen María en el cristianismo, sobre todo en las iglesias católica y la ortodoxa.

Para preservar el monoteísmo de cualquier peligro, se limpió el culto de cualquier apariencia peligrosa. No se permite ninguna estatua de Yahvé. Éste mira desde el cielo a la tierra (Isa 40,22; Sal 33, 13-15. Solamente se manifiesta su gloria (*kabod*): *La gloria de Yahvé llenaba el Templo* (Ez 43,5) Ezequiel ve en el trono *una figura de apariencia humana* (1,26)... *era algo como la forma de la gloria de Yahvé* (Ez 1,28). La gloria tiene la apariencia de una nube luminosa (Ex 16,10). La estatua de Yahvé no está permitida, porque a la imagen de Dios se le da un sentido nuevo. El Código Sacerdotal hace una afirmación peligrosa: *Dios ha creado al hombre a su imagen* (Gen 1,26-27). No creo que le hubiera gustado mucho al profeta Jeremías que tenía una visión pesimista del hombre.

La configuración del judaísmo fue una obra obtenida en base a un compromiso alcanzado por corrientes políticas y religiosas varias con un proyecto teológico pensado que con el tiempo irán retocando. Ya antes hubo un compromiso que dio origen a la reforma del tiempo de Josías. En aquella ocasión fueron reformadores laicos los que llevaron la voz cantante. Pen-

³⁵ SCHMIDT, Ludwig, *Studien zur Priesterschrift*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993, 259.

saban que predicando la ley y presentándola de manera atractiva por boca de Moisés al pueblo, éste sería capaz de cumplir las cláusulas de la alianza.

Ahora vivida ya la bancarrota en que se ha sumido el pueblo, la gran contribución será debida a los sacerdotes que proponen asegurar la relación con Dios mediante el culto y la expiación. El gran día de la expiación (*Yom Kippur*) se convierte en la fiesta importante de la liturgia posexílica. Lev 16, donde se describe el largo ritual, concluye la enumeración de las impurezas, que son perdonadas todas en este gran día. La marcha del pueblo por el desierto está salpicada por rebeliones y murmuraciones contra Yahvé que generosamente son perdonadas. Esta historia se presenta como una paráfrasis de lo que estos dirigentes de la comunidad temen que vuelva a ocurrir. Debieron pensar que no basta predicar la moral y la ética. El culto restaurará la relación rota con Yahvé.

En este compromiso fue excluida la corriente apocalíptica. También los profetas estuvieron poco representados. Sus ideas venían matizadas a través de los legisladores. Un texto incisivo recoge las críticas contra la corriente sacerdotal: *Éste es el ayuno que deseo: abrir las prisiones injustas: romper las correas del cepo, dejar libres a los oprimidos... compartir alimento con el hambriento, acoger en tu casa a los vagabundos, vestir al que veas desnudo y no cerrarte a tus semejantes* (Isa 58,6-8). Es comprensible que surgieran críticas de este tenor.

Como proyecto humano, se notan ciertos puntos que no resultan agradables encontrar en la Biblia. La exclusiva relación con Dios llega a extremos insoportables. Veamos este ejemplo: *Si tu hermano... trata de seducirte en secreto diciéndote: vamos a servir a otros dioses... no le escucharás, tu ojo no tendrá piedad de él, ni le perdonarás... sino que le harás morir, tu mano caerá la primera sobre él para darle muerte* (Deut 13,7-12; véase Deut 29,23-27). Resuenan aquí las maldiciones de los tratados de vasallaje. Se presenta a Dios como un déspota oriental. Este mismo espíritu aparece en la relación del pueblo con los demás naciones. Estas tienen un rol negativo en el Deuteronomio.

Notable es el orgullo patrio que alimentó esta reforma. Al parecer Nehemías infundió un espíritu nacional en los retornados. Una vez rehecha la muralla, promovió la repoblación de Jerusalén, concentrando en ella habitantes de las aldeas. Más importante era la reconstrucción de las tradiciones antiguas. Los salmos de Sión cantan la protección divina sobre Jerusalén y su templo (Sal 46, 48, 76, 87). Dios que ha elegido a Sión es el dios de la paz para el mundo entero (Zac 8,9-10). *Espesa nube cubre a los pueblos,*

mas sobre ti amanece Yahvé y su gloria sobre ti aparece. Caminarán las naciones a tu luz (Isa 60,1-3).

Mediante el estudio y la recopilación de materiales antiguos crearon un cuerpo doctrinal amplio que fue un faro luminoso para todos los judíos dispersos. Jerusalén se convirtió en la ciudad santa, centro cultural y económico frecuentado por los numerosos peregrinos; el judío que viene a este mundo, ya tiene el programa de vida hecho, conforme a una escala de valores insuperable en aquellos tiempos.

Profecía por correspondencia. La carta del profeta Jeremías a los deportados (Jr 29)*

JOSÉ ANDRÉS SÁNCHEZ ABARRIO

RESUMEN: La progresiva caída del reino de Judá en manos del imperio babilonio, con las sucesivas deportaciones, dio origen a la etapa más crítica y a la vez fecunda de la religión de Israel. La primera reacción entre los deportados fue la desesperación y el lamento. Sin embargo, el exilio fue interpretado por el profeta Jeremías como un acontecimiento en los planes de Dios. El pueblo debe vivir con intensidad este tiempo doloroso dispuesto por Dios. Para ello deben reconstruir sus vidas asentándose en Babilonia, en espera de que Dios ponga fin al exilio y renazca un nuevo pueblo. El profeta Jeremías, desde Jerusalén, hace oír su voz entre los deportados a través de una carta. Dicha misiva y la reacción que creó en la comunidad en el exilio han quedado reflejadas en el capítulo 29 del libro de Jeremías que constituye un excepcional testimonio bíblico de profecía por correspondencia.

PALABRAS CLAVE: Carta profética, deportación, exilio, falsos profetas, Jeremías 29.

ABSTRACT: The progressive fall of the kingdom of Judah into the hands of the Babylonian empire, with successive deportations, gave rise to the most critical and at the same time prolific stage of the religion of Israel. The first reaction among those deported was despair and regret. However, the exile was interpreted by the prophet Jeremiah as an event in God's plans. The people must live this painful time prepared by God with intensity. For this they must rebuild their lives by settling in Babylon, waiting for God to end the exile and allow the people to be born again. The prophet Jeremiah, from Jerusalem, makes his voice heard among those deported through a

* Con reconocimiento y gratitud al recordado prof. Senén Vidal, que en el curso 1994-95 me inició en el amor a la Escritura en las aulas del Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid.

letter. This letter and the reaction he created in the community in exile have been reflected in chapter 29 of the book of Jeremiah which constitutes an exceptional Biblical testimony of prophecy by correspondence.

KEYWORDS: prophetic letter, deportation, exile, false prophets, Jeremiah 29.

La época del exilio en Babilonia es quizás la que más ha atraído la atención en los últimos años dentro de los estudios bíblicos. No en vano ha sido la etapa que ha puesto las bases del judaísmo y de la construcción de la Torá. En febrero de 2015 se inauguraba en el Museo de las Tierras Bíblicas de Jerusalén la exposición “By the Rivers of Babylon”, curada por Filip Vukosavović, donde se mostraban, entre otros objetos, unas cien tablillas de arcilla del archivo Al-Yahudu (nombrado así por la ciudad donde los exiliados se establecieron en el sur de Iraq), que muestran evidencia de la vida de los exiliados¹. Para la fecha de las tablillas, 572-477 a.C., la comunidad judía ya se encuentra asentada y los textos atestiguan un considerable nivel de integración: siguen las leyes del imperio, pagan impuestos y viven integrados con otros grupos étnicos.

Pero el camino a esta integración no fue fácil. Para adentrarse en la experiencia del exilio, que abarca desde el 597 a.C. con la primera deportación hasta el 538 a.C., con la vuelta de los israelitas a Judá, debemos servirnos de los datos que nos aportan la historia, la arqueología, la sociología, la literatura y la teología, pues el fenómeno debe ser contemplado desde diferentes perspectivas.

El objeto de nuestro trabajo no es el estudio completo del fenómeno del exilio, sino mostrar un testimonio literario y teológico de los primeros momentos de la deportación que ha quedado en la Biblia: el capítulo 29 del libro de Jeremías. Se trata de un texto peculiar, en un momento muy particular del pueblo de Israel. El profeta Jeremías durante el exilio sigue ejerciendo su ministerio no solo en Judá, donde se encuentra, sino también entre los deportados, la parte del pueblo que ha sufrido el castigo de Nabucodonosor. Para hacer llegar su voz a Babilonia el profeta se sirve de la palabra escrita en forma de carta. Nuestro capítulo recoge, como ve-

¹ El archivo Al-Yahudu está compuesto por más de 200 tablillas, que emergieron en el mercado de antigüedades a principios de los años 70 y que actualmente pertenecen a la colección de David Sofer. Cf. PEARCE, L.E. – WUNSCH, C., *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (=CUSAS 28), Bethesda, Maryland 2014; catálogo de la exposición: VUKOSAVOVIC, F., *By the Rivers of Babylon. The Story of the Babylonian Exile*, Bible Lands Museum, Jerusalem 2015.

remos, algo de la comunicación epistolar que se estableció entre Jerusalén y Babilonia.

El capítulo presenta varias dificultades. No nos encontraremos con una carta entera, ni siquiera con una colección de cartas perfectamente ordenadas. La redacción final de Jr 29 nos ofrece una composición formada por mensajes de Jeremías a los deportados en forma de carta. A tenor del texto, Jeremías, por medio de los mensajeros del rey, hace llegar una carta a los deportados a Babilonia. En ella les exhorta a asentarse en Babilonia y no soñar con un inmediato retorno. El mensaje tuvo que caer como un jarro de agua fría entre los deportados, pero también entre los que permanecieron en Judá. A ambos grupos el profeta les anuncia los “planes de Dios”: a los que quedaron en Jerusalén, “espada, hambre y peste” porque rechazan la palabra del profeta; y a los deportados un exilio que durará setenta años. A la carta de Jeremías reacciona un “falso profeta”, Semaías, que se encuentra entre los deportados, con otra carta a Sofonías, un sacerdote de Jerusalén, pidiéndole que reprenda a Jeremías. Sofonías lee la carta de Semaías a Jeremías y Yahveh hace responder a Jeremías contra Semaías con otra misiva.

Este puede ser el resumen de lo que nos vamos a encontrar, pero debemos acercarnos al texto con mucha atención y prestar especial cuidado a las marcas textuales, pues nos encontramos con el resultado final de una amplia labor redaccional.

I. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA

La muerte trágica del rey Josías marca el inicio del final del reino de Judá². Con su muerte en Megido en el año 609 a.C. se pierden las esperanzas de una renovación nacional y religiosa. El faraón Neco no acepta a Joacaz, el gobernante que el pueblo de Judá ha elegido para suceder a Josías

² Para profundizar en el marco histórico de esta época, cf. VEEN, Peter van der, “The Fall of Jerusalem, the Exile, and the Return”, en ARNOLD, B. T. – HESS R. S. (eds.), *Ancient Israel's History. An Introduction to Issues and Sources*, Grand Rapids, MI 2014, 383-405; VARO F., “Historia social y religiosa de Israel en los tiempos bíblicos”, en CARBAJOSA, I. – GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. – VARO F. (eds.), *La Biblia en su entorno* (=Introducción al Estudio de la Biblia 1), Estella (Navarra) 2013, 259-312; GUEVARA LLAGUNO, J., “El exilio y la diáspora: ¿Israel sin templo?”, en *Theologica Xaveriana* 62 n° 174 (2012) 379-398; ALBERTZ, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr* (=Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001 [ALBERTZ, R., *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E* (=SBL 3), Atlanta, GA 2003]; LIPSCHITZ, O., *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, ID 2005.

y que duró tres meses en el poder. En su lugar, Egipto coloca a Yoyaquín que somete al pueblo a duros impuestos para pagar tributo a Egipto.

En el panorama internacional, la batalla que Carquemis (605 a.C.) marcó el declive del imperio asirio y puso en evidencia el creciente poder en la zona del imperio babilonio en detrimento del dominio egipcio. En medio de esta lucha de imperios, el minúsculo reino de Judá se debate entre qué posición tomar. El profeta Jeremías alza su voz con una llamada a la conversión, pero ni el pueblo ni sus gobernantes quieren escuchar y leer sus palabras (cf. Jr 36).

Entre tanto, Nabucodonosor II llega a Jerusalén para asediarla (2 Re 24,10-17). Según nos relata la Biblia, Yoyaquín se rindió ante él. Nabucodonosor se llevó “los tesoros de la Casa de Yahveh y los tesoros de la casa del rey, rompió todos los objetos de oro que había hecho Salomón, rey de Israel, para el santuario de Yahveh, según la palabra de Yahveh. Deportó a todo Jerusalén, todos los jefes y notables, diez mil deportados; a todos los herreros y cerrajeros; no dejó más que a la gente pobre del país”. Y con ellos al rey, su madre, sus mujeres, sus eunucos y los notables del país. La narración bíblica de los hechos tiene su contraparte en las Crónicas Babilónicas³:

En el año séptimo, en el mes de Kislew, el rey de Akkad reunió sus tropas y se puso en marcha hacia el país de Hatti. Puso sitio a la ciudad de Judá; y el día segundo del mes de Adar se apoderó de la ciudad; e hizo prisionero al rey. Designó luego un rey según su corazón y le impuso un fuerte tributo, y lo envió a Babilonia.

Nabucodonosor II coloca como rey vasallo en Jerusalén a Sedecías. A los tres años de la primera deportación y bajo el mandato de Sedecías surgió un grupo religioso nacionalista que pretendía sacudirse el yugo de Babilonia buscando alianzas con Egipto. Este grupo encontró apoyo en familias sacerdotales y altos funcionarios tanto en Jerusalén como entre los deportados. Por el contrario, se organizó también un grupo en torno a la familia de Safán, con el apoyo de Jeremías, que aconsejaba aceptar la sumisión a Babilonia y el castigo merecido, mientras exhortaba a una auténtica conversión⁴. En medio de esta tensión tiene lugar el intercambio de cartas que recoge el capítulo 29 de Jeremías.

³ BM 21946, en WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 b.C.) in the British Museum*, London 1956 y más recientemente en GLASSNER, J.-J., *Mesopotamian Chronicles* (=SBLWAW 19), Atlanta, GA 2004, 230-231.

⁴ VARGAS, “Historia social”, 287.

El contexto de la carta que vamos a estudiar podría ser el reflejado en Jr 27,3-7. Emisarios de Edom, Ammon, Tiro y Sidón vienen a Jerusalén para reunirse con Sedecías en un intento de aliarse contra Babilonia. Tal posibilidad pudo avivar el nacionalismo y la esperanza de pronto retorno de los deportados, tanto entre los que se encontraban en Jerusalén como en Babilonia (según Jananías, en dos años volverían, cf. Jr 28,3)⁵. La posibilidad de un levantamiento suicida contra Babilonia, pudo estar en la base de la decisión de Jeremías de hacer llegar su palabra a los deportados.

El final es bien conocido. Sedecías desoyó la palabra del profeta y “se rebeló contra el rey de Babilonia” (2 Re 24,20). En el año 589 a.C. Nabucodonosor asedia Jerusalén, castigándola duramente. El rey y los oficiales escapan y se dirigen hacia el valle del Jordán, pero son apresados por las tropas babilonias, que los llevan ante Nabucodonosor, quien somete a juicio al rey. Sus hijos son degollados, y él, después de cegado, es deportado a Babilonia. En el 587 a.C. Nebusardán, jefe de las tropas babilonias, dirige una segunda deportación de población jerosolimitana, incendia el templo y destruye la ciudad. Se cumple así la palabra del profeta.

Sobre la base de los hechos históricos, el fenómeno del exilio puede ser estudiado también desde el impacto causado en la religión de Israel –y desarrollos religiosos posteriores–, hasta su manifestación en la formación de los textos bíblicos. En los últimos años, el fenómeno ha sido objeto de estudio desde el acercamiento sociológico, en cuanto realidad determinante para la vida de un grupo. Los especialistas llaman a este momento coyuntural de Israel “situación de desplazamiento forzoso”⁶.

⁵ BRIGHT, J., *Jeremiah* (=Anchor Bible 21), Garden City, NY 1965, 212, pone en relación este pasaje con Jr 51,50-64b. En 51,59 se indica que el “cuarto año del reinado de Sedecías”, Jeremías envía unos mensajes a Babilonia por medio de Seraías, que partió para Babilonia con Sedecías, posiblemente requerido por el rey de Babilonia para mostrarle lealtad. En esta misión diplomática, según Bright, pudo ir la carta de Jeremías. Nos parece difícil de explicar que en la misiva del cap. 29 Jeremías exhorte a asentarse y procurar la paz de Babilonia y, a la vez, según 51,61-64b profetice su destrucción.

⁶ Para un acercamiento al estudio del Exilio desde una perspectiva sociológica, cf. KELLE, B. E. – AMES, F. R. – WRIGHT, J. L., *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (=Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta GA 2011; AHN, J. J., *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (=BZAW 417), Berlin - New York, 2010, con abundante bibliografía; SMITH-CHRISTOPHER, D. L., “Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)”, en SCOTT J. M. (ed), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (=Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56), Leiden 1997, 7-36.

J. J. Ahn estudia la realidad del exilio considerando el período que va desde el año 597 a.C., con la primera deportación, hasta el 538 a.C., con la vuelta de los israelitas a Judá (un período de tres generaciones). Este período de tiempo comprende, según el autor, tres olas migratorias: la primera de ellas, en el año 597 a.C. cuando el rey Yoyaquín (Jeconías) es depuesto y Judá se convierte en un reino vasallo de Babilonia. Este fue el primer grupo que constituyó en Babilonia el “enclave étnico”. A este primer grupo, el autor denomina DIDPs (development-induced displaced persons). La segunda ola migratoria tuvo lugar en el año 587 a.C., que según J. J. Ahn, no sería propiamente exilio, sino más bien un desplazamiento interno, de la periferia al centro del imperio neobabilonio, pues ya Judá formaba parte del imperio. Identifica a este grupo como IDPs (internally displaced persons). La tercera oleada del año 582 a.C., habría que considerarla también IDP. Todos los deportados durante las tres olas, en el plazo de unos 15 años, formarían la primera generación en el exilio que tuvo que adaptarse a la nueva situación.

Quizás lo más interesante de la propuesta de J. J. Ahn, sea la huella literaria de esta experiencia en la Biblia. Para él, la formación de la primera generación llegó a través de las complejas lamentaciones colectivas. Así, el salmo 137 refleja la situación de desesperación de la primera ola, donde no se pueden quitar a Sión de la mente y el corazón (“A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos acordándonos de Sión”, v. 1) y el único sentimiento hacia Babilonia es de ira y venganza (“¡Hija de Babel, devastadora, feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, feliz quien agarre y estrelle contra la roca a tus pequeños!”, vv. 8-9).

El cambio de actitud o la reforma llegó a través del “esperanzado Golah”, de lo que él llama la generación 1.5. La generación 1.5 se define como “aquellos que emigraron como adolescentes o pre-adolescentes o, en sentido más amplio, los hijos mayores de padres inmigrantes que fueron capaces de hacer el largo y arduo viaje a pie de Judá a Babilonia”⁷. Para el autor la generación 1.5 se identificaría con Daniel y sus tres amigos. Jr 29 aparece como el producto de esa generación, exceptuando los vv. 16-20 que serían posiblemente una interpolación de algún editor de la segunda generación. A la generación 1.5 le preocupa la supervivencia y el crecimiento de ambas comunidades en Babilonia y en Judá. La segunda generación y posteriores no tienen interés en volver. La transformación definitiva que llevó a asentarse se alcanzó gracias a la asimilación por

⁷ AHN, *Exile*, 109.

parte de la segunda generación de la realidad del exilio como nueva creación (Is 43).

La carta que Jeremías dirige a la primera generación de los deportados está alumbrando el trabajo que la generación 1.5 deberá hacer: pasar del lamento a la esperanza.

II. SITUACIÓN Y ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

1. El contexto inmediato del capítulo

Antes de estudiar el cap. 29 veamos cuál es su posición en el contexto más inmediato. La mayoría de los autores vincula nuestro capítulo a la unidad 27-29, aunque también existen importantes contactos con el cap. 24⁸.

El tema principal que recorre estos capítulos es el de los “falsos profetas” (cf. 27,10.14.15.16; 28,15; 29,9.21.23.31). Pero lo que hace de ellos una unidad no es solo este motivo sino también el hecho de que 27-28 constituye una trama narrativa y los capítulos 27-29, en su conjunto, reflejan una estructura literaria unificadora y global⁹. Además, como ha mostrado Overholt toda la estructura de 27-28 revela un paralelismo con el cap. 29¹⁰. Los cap. 27-28 reflejan esta estructura: a) mensaje de sumisión al rey de Babilonia (27); b) respuesta negativa a este mensaje en forma de discurso de Jananías y acción simbólica (28,1-12); y c) resolución del conflicto a través de la maldición a Jananías (28,13-17). Una secuencia similar se desarrolla en el cap. 29: a) mensaje de Jeremías de

⁸ Algunos de los autores que destacan esta unidad son RUDOLPH, W., *Jeremia* (=HAT 12), Tübingen³ 1968, 172; HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Philadelphia, PA 1989, 114; KEOWN, G. L. – SCALISE, P. J. – SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52* (=WBC 27), Dallas, TX 1995, 35-38; CARROLL, R. P., *Jeremiah*, II, Sheffield 2006, 523; OSUJI, A. C., *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26-29 (MT)* (=BETL 214), Leuven - Paris - Walpole 2010, 266-291, donde estudia los motivos y temas que se repiten en 27-29, si bien incorpora el cap. 26, donde comienza la narración.

⁹ “The rhetorical effect of this presentation of the material is a rapid volley of prophetic messages that heightens the conflict and combativeness of this section” (YATES, G. E., “The people have not obeyed”. A Literary and Rhetorical Study of Jeremiah 26-45”, Dallas Theological Seminary 1998, 149 en http://works.bepress.com/gary_yates/11/)

¹⁰ OVERHOLT, T. W., *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah* (=SBT 16), London 1970, 29-20. Las referencias temáticas entre 27-28 y 29 se corresponden, aunque, como veremos, la complejidad del cap. 29 deja abiertas algunas cuestiones. La misma división establece Osuji pero desde una perspectiva más narrativa (mensaje, tensión y resolución). OSUJI, *Where is the Truth?*, 268.

sumisión a Babilonia centrado en la duración del exilio (29,1-14); b) respuesta negativa a este mensaje por parte de profetas opositores (29,15. 21-23.26-28); y c) resolución del conflicto a través de la maldición a Ajab y Sedecías (29,21-23) y Semaías (29,30-32). La narración de los cap. 27-28 refleja la oposición al mensaje de Jeremías en la tierra de Judá, mientras que el caps. 29 muestra la oposición a su mensaje entre los deportados.

Por tanto, el cap. 29 con una entidad propia, cierra un bloque literario referido a la falsa y verdadera profecía. Los capítulos que le siguen, 30-33, han sido llamados “libro de la consolación” y forman una completa unidad.

2. Indicios de estructuración

Una primera lectura del capítulo pone en evidencia que, a nivel de redacción final, nos encontramos con tres partes: introducción (vv. 1-3), carta (vv. 4-23) y disputa con Semaías (vv. 24-32), como evidencian las marcas textuales. El cambio brusco y directo a segunda persona del v. 24, unido al *waw* redaccional, establece una cesura en el capítulo que concluye en el v. 32 (nótese la inclusión del nombre Semaías en vv. 24 y 32) y delimita el texto de la carta (vv. 4-23).

El capítulo se abre con una extensa introducción del redactor que aporta numerosos datos para la exégesis, como veremos más adelante. La introducción inicia presentando lo que será el cuerpo del capítulo “estas son las palabras de la carta” y concluye con la marca que introduce el discurso (לאמר).

En todo el capítulo, así como en la propia carta, hemos de suponer una labor redaccional que ha aunado diversos oráculos referidos a los deportados y que dificulta el análisis de la perícopa. Los límites de la carta vienen establecidos por los elementos propios del género literario. La carta se abre con la fórmula de inicio (v. 4), que contiene el remitente, “Yahveh Sebaot Dios de Israel” y el destinatario “a toda la deportación” y se cierra con la sentencia que equivale a la firma “yo soy sabedor y testigo” (v. 23)¹¹.

¹¹ Holladay, estudiando diversas cartas de la época de Jeremías, concluye que en el cap. 29 nos encontramos con las fórmulas típicas del género epistolar. Lo que primero salta a la vista es la “firma”: “yo soy sabedor y testigo” (ואנכי היודע ועד). LXX recoge sólo la última parte de la expresión, “yo soy testigo” (אשר אנוני), que parece fue el término técnico, mientras que el TM conserva el original y el error escribal (HOLLADAY, W. L., “God

En el cuerpo de la carta, salta a la vista un primer elemento estructurante que habremos de tener en cuenta a la hora de establecer la estructura de la unidad: la fórmula de mensajero y la fórmula oracular (cf. tabla 2).

Lo que hemos llamado “segunda comunicación” (vv. 24-32) posiblemente agrupe restos de dos misivas, como veremos más adelante: la primera alude a la reacción de Semaías, un “falso profeta” de Babilonia, a la carta de Jeremías; la segunda, la réplica de Jeremías a Semaías dirigida a los deportados. La unidad viene delimitada por la inclusión del nombre (“Semaías, el nejlamita”) en los vv. 24 y 32, y cuenta también con fórmulas de mensajero en el v. 25 y en los vv. 31 y 32.

3. Propuesta de estructura del capítulo

Las marcas textuales que hemos detectado nos permiten dibujar la estructura general del capítulo (cf. tabla 1). En él nos encontramos dos comunicaciones de Jeremías a los deportados. La primera se trata de una carta del profeta al grupo de los deportados (vv. 4-23), precedida de una introducción (vv. 1-3). La segunda, nos refiere la respuesta de Semaías a la carta de Jeremías (vv. 24-29) y otro mensaje de Jeremías a los deportados a propósito de Semaías (vv. 30-32)¹².

- | |
|---|
| <p>I. PRIMERA COMUNICACIÓN (vv. 1-23)</p> <p>A. Introducción (vv. 1-3)</p> <p>B. Carta (vv. 4-23)</p> <p>II. SEGUNDA COMUNICACIÓN (vv. 24-32)</p> <p>A. Acusación contra Semaías (vv. 24-29)</p> <p>B. Sentencia contra Semaías (vv. 30-32)</p> |
|---|

Tabla 1

writes a rude letter (Jeremiah 29:1-23)”, en *Biblical Archaeologist* 46 (1983) 145). Para un estudio clásico de las fórmulas epistolares hebreas, véase PARDEE, D. – WHITEHEAD, J. D. – DION, P. E., “An Overview of Ancient Hebrew Epistolography”, en *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 321-346.

¹² Esta estructura general es la que adopta OSUJI, *Where is the Truth?*, 231. SMELIK, K. A. D., “Letters to the Exiles: Jeremiah 29 in Context” en *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology* 10:2 (1996) 285-286, dudando que se trata de una carta, prefiere hacer la división del texto según las cuatro profecías: vv. 4-14; vv. 16-19; vv. 20-23; vv. 24-32.

III. LA PRIMERA COMUNICACIÓN (vv. 1-23)

1. Introducción (vv. 1-3)

¹Estas son las palabras de la carta que el profeta Jeremías envió desde Jerusalén al resto de los ancianos de la deportación, a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado desde Jerusalén a Babilonia, ²después de salir de Jerusalén el rey Jecónías y la reina madre, los eunucos, los jefes de Judá y Jerusalén y los artesanos y herreros de Jerusalén, ³por medio de Elasa, hijo de Safán, y de Guemarías, hijo de Jilquías, a quienes Sedecías, rey de Judá, envió a Babilonia, donde Nabucodonosor, rey de Babilonia.

La introducción a la carta ofrecida por el redactor nos aporta una abundante información. Comienza por advertirnos del carácter escrito de los oráculos del profeta, las “palabras de la carta” (רְבֵרֵי הַסֵּפֶר). Efectivamente, parece que nos hallamos ante el testimonio de una comunicación escrita y no simplemente ante un recurso retórico. Las palabras de Jeremías deben salvar la distancia entre Jerusalén y Babilonia y solo es posible a través de un medio, el escrito. Jeremías en este caso hace uso de la escritura para comunicar su palabra. El fenómeno no es extraño a la cultura del Próximo Oriente Antiguo. Las llamadas “cartas proféticas de Mari” datadas en el s. XVIII a.C. son el ejemplo más antiguo que conservamos de comunicación profética escrita. Los diferentes profetas utilizan las tablillas de arcilla para hacer llegar al rey las comunicaciones oraculares recibidas en los templos del reino de Mari cuando no es posible hacerlo directamente, como en el caso de Jeremías¹³. Aunque no hay un acuerdo unánime entre los especialistas acerca de si estamos o no ante una verdadera carta es preferible afirmar que estamos ante una serie de oráculos enviados en forma de carta¹⁴. En su atención a los exiliados, la

¹³ Los textos de Mari están publicados en la serie *Archives Royales de Mari* (ARM). La mayor parte de los textos proféticos se encuentran en DURAND, J. M., *Archives Épistolaires de Mari I/1* (=ARM XXVI Recherche sur les Civilisations), Paris 1988, 377-463. Con pequeñas variaciones en el número de textos a incluir, se encuentran disponibles en otras ediciones: CAGNI, L., *Le profezie di Mari*, Paideia Editrice, Brescia 1995; ROBERTS, J. J. M., *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake, ID 2002, 157-253; NISSINEN, M., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (=Society of Biblical Literature 12), Atlanta, GA 2003, n° 1-50. Además, se encuentran a disposición en www.archibab.fr.

¹⁴ “A series of prophetic oracles stated... to have been sent as a letter” (PARDEE, D., *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (=SBL.SBS 15), Chico, CA 1982, 177. “The form of the letter is perhaps to be taken seriously. It is not implausible that such a written communication could have been sent from Jerusalem to the exiles in Babylon” (BRUEGGEMANN,

carta le sirve a Jeremías para llevar a los deportados la palabra de Yahveh que el profeta anunció de viva voz en Jerusalén. El escrito ocupa el lugar del profeta y llega a donde él no alcanza¹⁵.

De ella conocemos el remitente, Jeremías, y los destinatarios, “al resto de los ancianos de la deportación, a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado”¹⁶. También nos proporciona información del lugar desde el que se envía, “desde Jerusalén” y de su destino “a Babilonia”¹⁷. La fecha del envío no se menciona explícitamente, pero viene sugerida por el versículo 2, que resulta ser una inserción explicativa: “después de salir el rey Jeconías (יְחִיָּזָכָר) y la reina, los eunucos, los jefes de Judá y Jerusalén y los artesanos y herreros de Jerusalén”. Si, por los datos que conocemos, van al exilio en el 597 a. C. (2 Re 24,10-17) y consideramos la unidad de los cap. 27-29, esto ocurre en el “cuarto año de Sedecías”, es decir, en el 595-594 a.C. Incluso se nos informa del medio empleado: “por medio de Eleasá, hijo de Safán, y de Gumarías, Hijo de Jilquías a quienes Sedecías había enviado a Babilonia, donde Nabucodonosor, rey de Babilonia” (v. 3)¹⁸.

W., *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids, MI 1998, 256, n. 32). CARROLL, *Jeremiah*, 567, defiende la composición literaria pero niega las posibilidades reales de que existiera tal comunicación. En un estudio reciente, DOERING, L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (=WUNT 298), Tübinge 2012, 107, señala que lo que hace de un texto antiguo una “carta” no son las fórmulas epistolares, que pudieron haberse perdido, sino el hecho de servir de medio escrito entre un remitente y un destinatario para suplir la imposibilidad de una comunicación oral. Y este proceder fue empleado por Jeremías para hacer llegar la palabra de Dios a su pueblo deportado (cf. Jr 51,59-64).

¹⁵ “This distancing of the reader parallels the separation of the audience in Babylon from Jeremiah’s preaching ministry. A written document could go where the prophet could not. God’s word was still valid when read from a scroll” (KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 69).

¹⁶ Nótese que la versión griega de los LXX suprime el nombre de Nabucodonosor y cambia “profetas” (ψαψβν) por “falsos profetas” (ψευδοπροφήτας), una de las diez veces que lo hace. Cf. CRENSHAW, J. L., *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 124), Berlin - New York 1971, 1.

¹⁷ Los lugares geográficos adquieren una importancia central en el capítulo. Tal es así que se pueden tener en cuenta para la estructuración del mismo. Jerusalén y Babilonia representan dos situaciones en las que vive el pueblo de Israel, separado por la deportación, que entrarán en relación por medio de la carta. Jerusalén aparece en la introducción 4x; en la carta 2x explícitamente, aunque Yahveh se refiere a ella de diversas maneras: “este lugar” (v. 10), “lugar del que os deporté” (v. 14), “esta ciudad” (v. 16); y en la segunda comunicación 1x. En total: 7x más 3 alusiones. Babilonia aparece en la introducción 3x; en la carta 7x, pero Yahveh se refiere a ella: “la ciudad a la que os deporté” (v. 7); y en la segunda comunicación: 1x. En total: 11x y 1 alusión.

¹⁸ Sabemos por 2 Re 22 que Safán y Jilquías tuvieron un papel activo en el descubrimiento del rollo de la Ley que llevó a la reforma de Josías, ocupando los puestos de secretario y sumo sacerdote, respectivamente.

La relación de esta introducción con la carta viene marcada por el término “deportación” (גליה). Si en la introducción se describen los grupos (resto de los ancianos, sacerdotes, profetas y todo el pueblo) en el *incipit* de la carta se resume en el intensivo “toda la deportación”. Con la segunda comunicación la relación se establece en el v. 28, con la cita explícita a la misma carta: “él nos ha enviado a Babilonia diciendo: ‘Va para largo, construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto’”.

Un último apunte hemos de hacer antes de pasar a la carta. Aquí el redactor escribe: “a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado”, sin embargo, en la carta, cuando Yahveh habla en estilo directo, se presenta como sujeto “yo os deporté” (הגליתי) en los vv. 4, 7 y 14. En la concepción de Jeremías, es Yahveh el autor de la deportación, pero no parece que sea así en la del redactor, o quizás haya que ver una pretendida identificación de Nabucodonosor con Yahveh¹⁹. No en vano en el libro de Jeremías, Nabucodonosor es llamado por Yahveh “mi siervo” (25,9; 27,6; 43,10). En efecto, el pueblo no escuchó al profeta y Yahveh acude a Nabucodonosor como instrumento para corregir al pueblo²⁰.

El envío de la carta nos sitúa en un ambiente de intercambio fluido entre los deportados y el resto que permanece en Jerusalén y que habría que situar en el marco de las relaciones diplomáticas en el Oriente Antiguo. Es posible que esta relación epistolar entre las élites del pueblo fuera consentida por la administración babilonia como una manera de mantener pacíficos a los judíos²¹. Tampoco es de descartar que se tratara de una comunicación más o menos “clandestina”, posibilidad que vemos reflejada en la actividad de Semaías en Babilonia y Jananías en Jerusalén²².

2. Carta (vv. 4-23)

⁴Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel, a toda la deportación que yo deporté de Jerusalén a Babilonia:

¹⁹ J. HILL, *Friend or Foe? The figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT* (=Biblical Interpretation 40), Leiden - Boston 1999, 146, hace notar que la versión griega de los LXX omite toda referencia a Nabucodonosor en los vv. 1 y 3.

²⁰ En la concepción bíblica, que Yahveh utilice como instrumento a Nabucodonosor, no quiere decir que apruebe su política. Babilonia será castigada sin remedio (cf. Jr 50-51).

²¹ CLEMENTS, R. E., *Jeremiah* (=Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta 1988, 171.

²² AHN, *Exile*, 137.

El texto actual de la carta ofrece no pocas dificultades para el análisis. La primera de ellas es determinar la unidad literaria de la carta. Ya hemos indicado que un criterio puede ser el género literario de la composición. Las fórmulas de inicio (v. 4) y de final (v. 23), a modo de firma, nos marcan los límites de la carta. Otros autores prefieren señalar la inclusión, en orden inverso, creada por la fórmula de mensajero: “así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel” (vv. 4 y 21a) y los destinatarios de la carta: “a todos los deportados que yo deporté/envié de Jerusalén a Babilonia” (vv. 4 y 20b)²³.

Para la estructuración interna de la carta contamos con la ayuda de las fórmulas de mensajero y oraculares, aunque éstas no bastarán para resolver los problemas (cf. Tabla 2).

v. 4	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל
v. 8 v. 9	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל נחם־יהוה
v. 10 v. 11 v. 14	כה אמר יהוה נחם־יהוה נחם־יהוה (2x)
v. 16 v. 17 v. 19	כה אמר יהוה כה אמר יהוה צבאות נחם־יהוה (2x)
v. 21 v. 23	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל נחם־יהוה

Tabla 2

Debemos atender también a la temática y a la localización espacial. Al *incipit* de la carta (v. 4) sigue una serie de órdenes a los deportados (vv. 5-7). A éstas sigue una advertencia de no escuchar a los falsos profetas “que están entre vosotros” (vv. 8-9). El v. 10 abre una sección de promesas a los deportados en el nuevo escenario, Jerusalén (vv. 10-14). El v. 15 merece un tratamiento especial; ni puede ir con los precedentes ni con los siguientes (el escenario es Babilonia, no Jerusalén). Se trata de una afirmación de los deportados a la que Yahveh va a responder, como vere-

²³ OSUJI, *Where is the Truth?*, 235.

mos en la exégesis. Los vv. 16-19 nos sitúan de nuevo en Jerusalén; Yahveh castigará a los que han permanecido allí. El v. 20 nos lleva de nuevo a Babilonia; si antes les había advertido de no escuchar a los falsos profetas, ahora les exhorta a escuchar a Yahveh. La carta concluye con el anuncio de castigo a los falsos profetas que se encuentran en Babilonia (vv. 21-23). Así las cosas, la estructura de la carta podría ser la siguiente²⁴:

A. Órdenes a los deportados (vv. 5-7) No escuchar a los falsos profetas (vv. 8-9)	BABILONIA (<i>Shalom</i>)
B. Promesas a los deportados (vv. 10-14)	JERUSALÉN (<i>Shalom</i>)
<i>Afirmación de los deportados (v. 15)</i>	
B'. Castigo contra los que quedaron (vv. 16-19) Escuchar a Yahveh (v. 20)	JESUSALÉN (<i>Castigo</i>)
A'. Maldición a los falsos profetas (vv. 21-23)	BABILONIA (<i>Castigo</i>)

Tabla 3

a. Órdenes a los deportados (vv. 5-7)

⁵“Construid casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto;
⁶tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a varones para que den a luz hijos e

²⁴ La división de la carta que hace Osuji es muy semejante a la nuestra, pero no compartimos la centralidad estructural que otorga a las “promesas a los deportados”. En su división no se refleja la posición difícil e importante de los vv. 15 y 20. Une el v. 15 a la unidad 16-19 bajo el título “Fate of those who remained in Jerusalem”, aunque más adelante explicará que el v. 15 es una anticipación de los vv. 20-23. Lo que hace con el v. 20 es aún más extraño. Al principio lo une a la unidad 21-23 bajo el título “Oracle of judgement against Ahab and Zedekiah”, pero cuando analiza esta unidad encuentra un perfecto quiasmo prescindiendo, claro está, del v. 20. (*Ibid.*, 236). En nuestra estructura hemos preferido respetar la peculiaridad de estos versículos y su posición final en el capítulo y tratar de dar una explicación coherente. A la derecha de la tabla hemos colocado la propuesta

hijas, multiplicaos allí y no disminuyáis; ⁷procurad el bienestar de la ciudad donde yo os deporté y rezad por ella a Yahveh porque su bienestar será vuestro bienestar.”

Esta unidad viene delimitada por la inclusión de la expresión “que yo deporté” (vv. 4 y 7). Narrativamente, estamos en Babilonia. Yahveh se dirige a los deportados que están “en la ciudad a la que os deporté” (v. 7) para indicarles cuál debe ser la actitud de la comunidad en el exilio.

En la unidad se suceden trece imperativos en una cuidada composición literaria. Existe una evolución en las órdenes: necesidades básicas (vivienda, alimento), planes de futuro (procrear y asegurar descendencia) e inserción social (contribución al bien de la sociedad y culto a Dios)²⁵. Una evolución que avanza de lo personal a lo social.

La primera serie de órdenes se abre con dos verbos conocidos para el lector de Jeremías. “Construir y plantar” son los verbos utilizados por Yahveh para expresar la misión del profeta en el relato de vocación (cf. Jr 1,10). Dios había puesto sus palabras en la boca del profeta y ahora son las que primero dirige a la comunidad en el exilio. “Construir casa” es asentarse, como lo había hecho el patriarca Jacob tras el encuentro con Esaú: “Jacob partió para Sukkot donde construyó casa para sí” (Gn 33,17). A estos dos verbos les corresponden otros dos imperativos “habita y comed”. Yahveh había prometido “construir y plantar” a los deportados una vez vueltos a su hogar (cf. Jr 24,6) y la expresión sirvió a los profetas para mostrar la acción de Dios tras el exilio (cf. Ez 28,26; 36,36; Is 62,6-9; 65,21). Lo sorprendente es que ahora les pide que sean ellos los que comiencen a construir y plantar en tierra extranjera²⁶.

La segunda serie de órdenes se refiere a la continuidad como pueblo: “Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a varones para que den a luz hijos e hijas, multiplicaos allá y no disminuyáis”. Aunque no aparece explícito en el texto, lo más probable es que la llamada al matrimonio sea entre los propios miembros del grupo, no con los babilonios. De la existencia de

de J. R. LUNDBOM, *Jeremiah. A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Winona Lake, IND 21997) 137 que nos parece sugerente, aunque tampoco da cuenta de la particularidad de los vv. 15 y 20.

²⁵ OSUJI, *Where is the Truth?*, 237.

²⁶ MARCH, W. E., “Guess Who Is Coming to Dinner”, en ELLENS, J. H. – ELLENS, D. L. – KNIERIM, R. P. – KALIMI, I. (eds.), *God's Word for our World. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries*, I (=JSOT Supplement series 388), London - New York 2004, 204.

matrimonios mixtos tenemos constancia por Es 9-10, pero es poco probable que se dieran en esta primera ola migratoria.

La tarea de crecer y ampliar la comunidad parecía el objetivo una vez vueltos a Judá (Jr 23,3 y 30,19). Pero Jeremías indica, una vez más, que la tarea debe comenzar ya en tierra extranjera, como había pasado en Egipto, cuando los israelitas se multiplicaban (Ex 1,7.30). Babilonia porta la semilla de la renovación, de una nueva creación. Esto es lo que parece indicar la velada referencia a otros dos textos sacerdotales. En efecto, el mandato del v. 6b “multiplicaos” (רבה), con la misma forma de imperativo aparece en otros dos lugares claves de la Biblia, que sin duda guardan relación: la creación y el diluvio. En Gn 1,28 son las primeras palabras que Dios dirige al ser humano: “sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra”²⁷. Tras el diluvio, Dios debe renovar la creación. Bendice a Noé y a sus hijos y les dice: “sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra” (Gn 9,1 y 9,7). La orden de multiplicarse, dada siempre por Dios en la Biblia, guarda relación con el deseo de Dios hacia la humanidad. Al utilizar aquí esta forma, el autor podría estar indicando que se trata de un nuevo inicio. Pero es cierto que, en nuestro texto, no aparece la expresión “llenad la tierra” sino “no disminuyáis”. Yahveh quiere garantizar una nueva generación que sobreviva al exilio.

Si la orden de instalarse resultaría escandalosa a oídos de los deportados, cuanto más tuvo que ser la tercera serie de órdenes: “procurad el bienestar” o “la paz” (שלום) de la ciudad²⁸ y “rezad por ella”. El versículo contiene un lenguaje propiamente cúltico, “procurar” (דרש) e “interceder” o “rezar” (פלל), que nos sitúa en la esfera de lo religioso.

B. Khato ha hecho notar que la mayor parte de las veces que en el libro de Jeremías se usa el término “paz” (שלום), es en sentido negativo²⁹. Se trata de la “falsa paz” que anuncian los “falsos profetas” basada en el principio de inviolabilidad de Sión y la elección de la dinastía davídica (Sal 89,33-37). Sin embargo, en nuestro caso la invitación es a pedir la paz a Babilonia. El salmista exhorta a pedir la paz para Jerusalén (Sal 122), dentro de sus muros y en sus palacios, pero pedir la paz para Babilonia resultaría a todas luces escandaloso, casi blasfemo. Qué lejos queda aquella sarcástica bienaventuranza del salmista: “¡Hija de Babel, devastadora, feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, feliz quien agarre y estrelle

²⁷ Antes, en Gn 1,22 la misma orden fue dada a los animales marinos y a las aves.

²⁸ El término “ciudad” (עיר) del TM, entendido como una sinécdoque, ha sido sustituido en la LXX por “país” (γῆς).

²⁹ KATHO, B., “Seek the peace of the city... for in her peace there shall be peace for you (Jeremiah 29: 4-9)”, en *Old Testament Essays* 26 (2013) 348-364.

contra la roca a tus pequeños!” (Sal 137,8-9). Semejante exhortación, ¿es una estrategia utilitarista? ¿se trata de una actitud colaboracionista de Jeremías con el enemigo? ¿o es más bien un plan divino deliberado de hacer vivir al pueblo la experiencia del exilio?³⁰ La invitación a la oración no deja de ser una llamada a mantener la relación con Yahveh, el único que puede salvarles.

La secuencia “construir, plantar, casarse, y procurar el bienestar de la ciudad” aparece en Dt 20,5-10³¹. Allí aparece en el contexto de la regulación de las exenciones en caso de guerra. El que haya construido una casa nueva y no la haya estrenado todavía, debe volver a ella. También el que haya plantado una viña y no la haya disfrutado, al igual que quien haya desposado una mujer y no se haya casado aún. La razón está en que estas actividades comportan la bendición divina, asociada a la tierra dada por Yahveh. Y, seguidamente, el Deuteronomio ordena que antes de emprender la guerra contra una ciudad, se le proponga la paz. La relevancia de estas actividades queda patente cuando leemos las maldiciones que se derivan del incumplimiento de la alianza: “Te desposarás con una mujer y otro hombre la hará suya; edificarás una casa y no la habitarás; plantarás una viña y no podrás disfrutar de ella”³². La alusión de Jeremías a este texto podría tener la intención de alejar toda idea de una posible confrontación con Babilonia. En Is 65,21-23 la actividad de edificar casas y habitarlas, plantar viñas y disfrutar de su fruto y tener descendencia se asocia a la visión profética de la restauración de Israel en Judá.

En suma, con estas órdenes Jeremías les está diciendo que deben abandonar la idea de un inmediato retorno. Construir casas, plantar huertos, engendrar hijos, requiere tiempo. No son proyectos a corto plazo. Con estas órdenes Jeremías tira por tierra la esperanza de una estancia pasajera. La permanencia en Babilonia deben verla como positiva y es allí donde deben reconstruir sus vidas³³. El profeta lee los acontecimientos

³⁰ “The capacity to entertain both of these affirmations [vv. 5-9 y vv. 10-14] is more than pragmatism, opportunism, and self-interest. Rather, it witnesses a robust dynamic in the textual tradition. It asserts that God has more one thing to do with Judah, and Judah has more than one moment in its destiny” (BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 260).

³¹ BERLIN, A. “Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomic allusion”, en *Hebrew Annual Review* 8 (1984) 3-11.

³² Sobre el origen y sentido de esta expresión como maldición, cf. SMOAK, J. D., “Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse”, en *Journal of Biblical Literature* 127 (2008) 19-35.

³³ HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 141. Desde un enfoque sociológico, Ahn hace notar que el establecimiento de un “enclave étnico” sirvió, además, para hacer menos dura la incorporación de las sucesivas olas de migrantes en los años 587 y 582 a.C. (AHN, *Exile*, 139).

tos históricos en clave teológica, como lo ha hecho siempre: es en Babilonia donde se van a realizar las bendiciones del Deuteronomio y el lugar donde el pueblo va a recuperar la relación con Dios³⁴. En este sentido, Babilonia se identifica con Judá.

b. No escuchar a los falsos profetas (vv. 8-9)

⁸Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: “No os dejéis engañar por vuestros profetas que están entre vosotros y vuestros adivinos, ni hagáis caso de los sueños que soñáis, ⁹porque falsedad os profetizan en mi nombre. Yo no los envié, oráculo del Señor.”

La unidad viene marcada por la fórmula de mensajero, precedida que un ו introductivo, y por la fórmula oracular con la que concluye. Se introduce el tema de los “profetas y adivinos”, pero se une a la perícopa precedente por la continuación de los imperativos, esta vez negativos, “no os engañen”, “no escuchéis” y porque sigue hablando a los deportados “que están en medio de vosotros”.

Parecería que esta perícopa se ha introducido entre las órdenes (vv. 4-7) y las promesas (vv. 10-14) a los deportados. Con todo, hace referencia a la situación presente en Babilonia. Si antes les ha ordenado de manera positiva lo que deben hacer, ahora les advierte del peligro que corren y de lo que se deben privar. Un peligro que, en este caso, no es externo –como Babilonia– sino que está presente en medio de ellos. Jeremías habla en un tono despectivo de “vuestros profetas” y “vuestros adivinos” que “profetizan falsamente”.

El tema de la verdadera y falsa profecía, que aparece por todo el libro, adquiere una importancia particular en la unidad donde se inserta nuestro capítulo (Jr 27-29)³⁵. En el capítulo 26, tras el discurso de Jeremías contra el templo, sacerdotes y profetas ponen en duda su profecía (26,11-12). Los jefes y todo el pueblo reconocen que “nos ha hablado en nombre de Dios” (26,16). En el capítulo 28, en el conflicto con el profeta Jananías, Jeremías le reprochará “no te envió Yahveh” (v. 15) y en este mismo capítulo 29 se lo reprochará a Ajab y Sedecías (v. 23) y a Semaías (v. 31). Pues bien, hablar en nombre de Yahveh y ser enviado por Yahveh son las condiciones del auténtico profeta. Jeremías acusó de falso profeta

³⁴ HILL, *Friend or Foe?*, 153.

³⁵ Ver OVERHOLT, T. W., “Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy”, en *Journal of the American Academy of Religion* 35 (1967) 241-249.

a Jananías, en Jerusalén, y ahora acusa a los falsos profetas que también se hallan entre los deportados. Ellos “profetizan falsedad en mi nombre”, pero “yo no los envié”. A nivel de significado, esta advertencia de “no escuchar” a vuestros profetas está en contraposición a la exhortación del v. 20, “escuchad” a Yahveh.

La mayoría de los exegetas conviene en afirmar que esa falsedad y esos sueños no serían otros que la esperanza de un pronto retorno. Semejante advertencia de no fiarse de “palabras engañosas” ya había sido formulada por Jeremías años atrás en la puerta del templo de Jerusalén (7,4.8). En aquella ocasión, la falacia reprobable era la falsa confianza en la inviolabilidad del templo a expensas de una conducta inmoral. Jeremías no se ha cansado de denunciar una fe basada en la conveniencia de los hombres más que en la obediencia a Dios.

c. Promesas a los deportados (vv. 10-14)

¹⁰Pues así dice Yahveh: “Cuando se cumplan setenta años en Babilonia yo os visitaré y cumpliré sobre vosotros mi palabra buena para haceros volver a este lugar; ¹¹pues yo conozco los pensamientos que tengo sobre vosotros, oráculo del Señor, pensamientos de prosperidad y no de desgracia, de daros un porvenir y una esperanza. ¹²Me invocaréis y vendréis a rezarme, y yo os escucharé; ¹³me buscaréis y me encontraréis, cuando me busquéis con todo vuestro corazón; ¹⁴me dejaré encontrar por vosotros, oráculo del Señor, cambiaré vuestra suerte y os reuniré de todas las naciones y de todos los lugares a los que os arrojé, oráculo del Señor, y os haré volver al lugar de donde os deporté.

La unidad viene definida por la inclusión del verbo “volver” (hif. שׁוּב) y del sustantivo “lugar” (מִקוּם). Precisamente estos serán dos términos que marcarán el sentido de esta perícopa³⁶. En vv. 10-14 se produce un cambio de escenario. Es Yahveh el que habla desde “este lugar”, es decir, Jerusalén. El tono es bien distinto. Si en los vv. 5-7 Yahveh exhortaba a permanecer en el exilio ahora parece que hace soñar con una situación diferente lejos de Babilonia. Muchos autores ven una contradicción entre los vv. 5-7 y vv. 10-14. Mientras unos lo consideran necesario para contrarrestar la negatividad de los vv. 5-9³⁷, otros lo consideran un punto medio entre la resistencia

³⁶ ALBERTZ, R., *Israel in Exile*, 316, atribuye la perícopa Jr 29,10-14a a la segunda redacción deuteronomista (JerD²), compuesta probablemente entre el 545-540 a.C.

³⁷ MCKANE, W. C., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II, Edinburgh 1986, 738.

positiva en el exilio y la rebelión que predicán los falsos profetas³⁸. Quizás lo más simple sea verlo como el anuncio de que el exilio tendrá un fin, cuando Yahveh quiera, pero ahora corresponde vivirlo.

La soberanía de Yahveh se hace manifiesta en todo el texto. Es Yahveh el que ha deportado (vv. 4.7.14.20) pero también el que “hará volver” (vv. 10.14). El *shalom* שלום del v. 7 era una tarea de los exiliados, el *shalom* שלום que se promete ahora es un don de Yahveh a Judá³⁹. Toda la acción de Yahveh se abre con el verbo “visitar” (בקר), aquí en su sentido positivo, pues reaparecerá al final del capítulo en sentido negativo (v. 32)⁴⁰. Entonces, “confirmaré sobre vosotros mi palabra buena”, en contraposición a la “palabra falsa” de los profetas. El plan de Yahveh no es arbitrario. El exilio no es un contratiempo para Dios, sino que forma parte de sus planes, así como forma parte la superación del mismo: “conozco los pensamientos que tengo”, pensamientos de paz, de porvenir y esperanza. En esta perícopa, de cariz deuteronomista, semejante a Dt 4,29-31 y 30,2-3, asistimos a una intensificación de la relación interpersonal entre el “Yo” de Yahveh y el “tú” del pueblo. El momento en que Yahveh visite a los deportados supondrá un restablecimiento de las relaciones entre Yahveh y su pueblo, como muestra la cuidada construcción literaria de los vv. 11-14. Desaparece la mediación de Babilonia y se establecen unas relaciones directas. Los verbos muestran una relación recuperada⁴¹. (cf. Tabla 4)

La “visita” de Dios trae el fin del exilio. En el v. 10 se marca el límite: 70 años. Los historiadores han contado 73 años desde la caída de Asiria (612 a.C.) hasta la caída de Babilonia (539 a.C.), pues si contamos el período que va desde el año 597 a.C. (primera deportación) hasta el 538 a.C. (con la vuelta de los israelitas a Judá) no alcanzan los 60 años. En la literatura sapiencial, 70 años es la medida de la vida de un hombre (Sal 90,10) y el paso de la tercera a la cuarta generación (Gn 15,16)⁴². Eso es lo que deberán esperar los oyentes de la carta de Jeremías. Ellos no verán la vuelta, será una nueva generación. Su vida estará marcada por la primera parte de la carta (vv. 5-7)⁴³.

³⁸ CARROLL, *Jeremiah* 2, 58.

³⁹ BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 25.

⁴⁰ Véase también en expresión muy semejante, pero en sentido negativo, en Jr 25,12.

⁴¹ En Babilonia (v. 7), los deportados tenían que rezar “a Yahveh”, entonces, en Jerusalén (v. 12), rezarán “a mí”.

⁴² AHN, *Exile*, 143.

⁴³ En el contexto de 2 Cr 36,5 el período de 70 años tiene un sentido teológico: un tiempo sabático para la tierra. Cf. JAPHET, S., *I & II Chronicles* (=The Old Testament Library), Louisville, KY 1993, 1076.

Yahveh	Deportados
os visitaré cumpliré os haré volver os escucharé me dejaré encontrar cambiaré os reuniré os haré volver	 me invocaréis vendréis a rezarme me buscaréis

Tabla 4

Tras la recuperación de la relación (vv. 12-13) viene la salvación formulada en tres expresiones en el v. 14: “cambiaré vuestra suerte”, “os reuniré de todas las naciones y de todos los lugares a los que os arrojé” y “os haré volver al lugar de donde os deporté”⁴⁴. La expresión “cambiar la suerte” es frecuente en los libros de Jeremías y Ezequiel para referirse a la vuelta del exilio. En la redacción final del versículo, la reunión alcanza a dos grupos: los deportados en Babilonia y los dispersos en la diáspora. En el momento final de la redacción del TM, Babilonia se ha convertido en una metáfora o un símbolo del exilio. El hogar, ahora, vuelve a ser Judá⁴⁵.

d. Afirmación de los deportados (v. 15)

¹⁵Puesto que decís: “Nos ha suscitado el Señor profetas en Babilonia”.

Ante la dificultad del v. 15, la aparente poca relación con los versículos siguientes, los autores dan diversas respuestas que van desde moverlo a otra posición a considerarlo un error⁴⁶. Ciertamente, el v. 15 encaja

⁴⁴ La LXX reduce este versículo a la expresión: “y me mostraré a vosotros” (καὶ ἐπιανοῦμαι ὑμῖν) del que difícilmente se concluye una referencia al retorno.

⁴⁵ HILL, *Friend or Foe?*, 157.

⁴⁶ Ver algunas posiciones en OSUJI, *Where is the Truth?*, 250.

mejor como introducción a la sección vv. 21-23, como anuncio del cambio de tema (los falsos profetas).

Cualquiera que hubiera sido su posición inicial, ahora lo encontramos entre la promesa a los deportados cuando lleguen a Jerusalén y el castigo a los que quedaron en Jerusalén, y debemos buscar su significado. Este se puede encontrar atendiendo a la posición en la que se encuentra y al contenido del mismo.

Hasta ahora Yahveh ha hablado de “sus planes” para los deportados (tanto en Babilonia como en Jerusalén, cuando regresen), que son planes de paz. A partir del v. 16 las acciones que Yahveh cumplirá son de castigo, y constituyen la respuesta a los “falsos profetas”. Esta respuesta viene motivada por el pensamiento común del pueblo en el exilio que se expresa en el v. 15. Aquí Yahveh cita lo que era *vox populi* entre los deportados: “nos ha suscitado el Señor profetas en Babilonia” (cf. Jr 28,3-4). Al contenido de esa profecía accedemos por el contexto de nuestro capítulo (Jr 27-29). Su mensaje va en una doble dirección: a) evaluación negativa del exilio; han corrido mejor suerte los que quedaron en Jerusalén; b) consecuentemente predicar un inmediato regreso que vendrá como resultado de una revolución. Pues bien, el v. 15 abre paso a la respuesta de Yahveh a estas palabras falsas: los que quedaron no tendrán mejor suerte (vv. 16-19) y los falsos profetas son identificados y castigados (vv. 20-23). Por tanto, al colocar aquí el v. 15, el redactor da paso a la respuesta de castigo de Yahveh⁴⁷.

e. Castigo contra los que quedaron (vv. 16-19)

¹⁶Así dice Yahveh acerca del rey que se sienta en el trono de David y acerca de todo el pueblo que habita en esta ciudad, vuestros hermanos que no salieron con vosotros al destierro; ¹⁷así dice Yahveh Sebaot: “He aquí que voy a enviar contra ellos la espada, el hambre y la peste y los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos. ¹⁸Los perseguiré con la espada, el hambre y la peste y los haré horror para todos los reinos de la tierra y maldición y espanto y burla y oprobio ante todas las naciones por donde los dispersé, ¹⁹porque no escucharon mis palabras, oráculo del Señor, les envié a mis siervos, los profetas, asiduamente; pero no escuchasteis, oráculo del Señor.

⁴⁷ *Ibid.*, 251. Para KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 67 el v. 15 presenta los vv. 16-19 como la respuesta de Dios a la afirmación de los exiliados.

Continúa la carta de Yahveh a los deportados en Babilonia, pero ahora se refiere a los que quedaron en Jerusalén, “en esta ciudad”. Los límites de la unidad literaria vienen marcados de nuevo por la fórmula de mensajero (v. 16) y la fórmula oracular (v. 19). En el v. 20 Yahveh deja de referirse a los que quedaron en Jerusalén y se dirige directamente a los deportados. La versión de la LXX omite los vv. 16-20 permitiendo una lectura continua del v. 15 con vv. 21-23⁴⁸.

El primer destinatario del castigo viene formulado con el epíteto “el rey que se sienta en el trono de David”. La misma expresión aparece en 22,2 cuando Jeremías se dirige al palacio del rey Yoyaquín para exhortarle a practicar la justicia y el derecho y así mantener la promesa hecha a David, de lo contrario, la “casa” irá a la ruina. Seguidamente, la acusación recae sobre “todo el pueblo que habita en esta ciudad”, es decir, “vuestros hermanos que no salieron con vosotros al destierro”⁴⁹. Contra estos, enviará el triple castigo anunciado en el cap. 24.

En efecto, los planes de Yahveh para los deportados y para los que quedaron en Jerusalén le fueron mostrados a Jeremías en la visión de los cestos de higos del cap. 24. Las semejanzas textuales con nuestro capítulo son numerosas (cf. Tabla 5).

De esta correspondencia textual con el cap. 24 podemos sacar una consecuencia a nivel narrativo: Yahveh está diciendo ahora a los deportados lo que ya había dicho en Jerusalén a Sedecías, a los sacerdotes y a todo el pueblo de Jerusalén (cf. Jr 27, 12-16). ¿Por qué decir a los deportados la suerte que correrán los que quedaron? Como ya hemos indicado, porque Yahveh quiere dar una respuesta a la falacia suscitada por los falsos profetas entre los deportados (cf. v. 15).

⁴⁸ Para el debate entre parablepsis u omisión deliberada de esta perícopa, véase HOOP, R. D., “Textual, Literary, and Delimitation Criticism: The Case of Jeremiah 29 in [TM] and [LXX]”, en KORPEL, M. C. A. –HOOP, R. D. –PORTER, S. E. (eds.), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis* (=Pericope. Scripture as Written and Read in Antiquity 7), Brill, Leiden - Boston 2009, 34-37. Muchos autores consideran los vv. 16-20 como una interpolación posterior, quizás de la comunidad postexílica bajo la autoridad de Ezequiel. Cf. SEITZ, C. R., *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 176), Berlin - New York 1989, 211-212; HOLLADAY, *Jeremiah 2*, 135.

⁴⁹ Según HILL, *Friend or Foe?*, 148 que considera la perícopa un añadido del redactor deuteronomista, no se estaría refiriendo aquí al resto que quedó en Jerusalén de la primera deportación (597 a.C.) ni siquiera de la segunda (587 a.C.) sino de la tercera (582 a.C.) que buscó refugio en Egipto socavando la voluntad de Dios y la solidaridad con los deportados en Babilonia (cf. Jr 42).

La acusación contra el rey y los que quedaron en Jerusalén (v. 19) viene expresada en términos de obediencia: éstos “no escucharon mis palabras” enviadas por medio de “mis siervos, los profetas”.

higos malos	24,8: los trataré como a esos higos tan malos que no se pueden comer 29,17: los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos
destinatarios	24,8: rey de Judá ... al resto de Jerusalén que quede en esta tierra 29,16: el rey ... todo el pueblo que habita en esta ciudad
castigo	24,9: les haré horror y mal para todos los reinos de la tierra... oprobio ... ante todos los lugares por donde los dispersé 29,18: les haré horror para todos los reinos de la tierra oprobio ante todas las naciones por donde los dispersé
triple plaga	24,10: enviaré la espada, el hambre y la peste 29,18: los perseguiré con la espada, el hambre y la peste

Tabla 5

f. Escuchar a Yahveh (v. 20)

²⁰Vosotros, pues, escuchad las palabras del Señor, todos los deportados que yo envié de Jerusalén a Babilonia”.

La dificultad de encajar este versículo en cualquiera de las unidades que le rodean es evidente. Con la unidad precedente existe una diferencia importante: Yahveh deja de hablar de los que quedaron en Jerusalén y se dirige directamente a los deportados. El cambio brusco viene marcado por el pronombre personal precedido de un *waw* (וַיִּאמֶר). Pero al mismo tiempo la relación es patente por la cercanía del verbo principal de cada

frase: al “no escucharon” del v. 19, se corresponde el “escuchad” del v. 20. Con la unidad que le sigue (vv. 21-23) podría tener más relación, si consideramos que la noticia sobre el destino de los dos “falsos profetas” fuera dirigida a los deportados. De hecho, en vv. 21-23 se habla de ellos en tercera persona. Podemos ver este versículo, amén de su historia redaccional, como un paso entre el castigo en Jerusalén y el castigo para los dos profetas que obran en Babilonia a los que se ha referido en el v. 8.

g. Maldición a los falsos profetas (vv. 21-23)

²¹Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel acerca de Ajab, hijo de Colayas, y acerca de Sedecías, hijo de Masías que os profetizan falsedad en mi nombre: he aquí que yo los entrego en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia y los herirá delante de vosotros ²²y tomarán de ellos esta maldición todos los deportados de Judá que están en Babilonia: “que el Señor te trate como a Sedecías y a Ajab a quienes asó a fuego el rey de Babilonia”, ²³porque obraron con infamia en Israel y cometieron adulterio con las mujeres de sus prójimos y dijeron palabra falsa en mi nombre que no les mandé. Yo soy sabedor y testigo, oráculo del Señor.

Al igual que la unidad anterior esta viene marcada por las fórmulas de mensajero (v. 21) y oracular (v. 23), además de la inclusión de la expresión “falsedad en mi nombre”. La unidad se subdivide en: acusación (v. 21a), castigo-maldición (v. 21b-22), nueva acusación (v. 23a) y firma (v. 23b).

La primera acusación se dirige a dos profetas que obran en Babilonia. De su existencia ya habíamos oído hablar en el v. 8, ahora conocemos sus nombres, Ajab y Sedecías. En primer lugar, se les acusa de profetizar “mentira” y de hacerlo en nombre de Yahveh, una característica típica de los falsos profetas.

El castigo es la muerte, pues serán entregados “en manos de Nabucodonosor”, que actúa de nuevo como instrumento de Yahveh. Estos serán objeto de maldición. Aunque estén en Babilonia correrán la misma suerte que los que permanecieron en Jerusalén. Nótese la ironía: los que en el v. 15 se gloriaban de que tenían profetas, acaban usando sus nombres como maldición.

A la acusación del v. 21 se añaden otros tres cargos: “obrar con infamia en Israel”, “cometieron adulterio con las mujeres de sus prójimos” y “dijeron palabra falsa en mi nombre que no les mandé”. De estas tres acusaciones la más inusual es la segunda, las otras son las propias de

los falsos profetas⁵⁰. Se trata de una acusación de inmoralidad como denota el término usado (נבלה/*nebalah*)⁵¹. Parece que el castigo de ser echado al fuego guarda relación con este último delito. En el Antiguo Testamento se reserva esta pena para el adulterio al menos en otros dos casos (Gn 38,24; Lv 21,9), como viene formulado en la ley de Dt 22,22.

La unidad concluye con lo que hemos llamado “firma” que cierra el cuerpo de la carta.

IV. LA SEGUNDA COMUNICACIÓN (vv. 24-32)

Hemos agrupado lo que parecen ser dos mensajes de los vv. 24-32 bajo una misma “comunicación”. Que se trate de dos mensajes, aunque ciertamente incompletos, parece evidente a juzgar por los diversos destinatarios: el primero de ellos a “A Semaías, el nejlamita” (v. 24) y el segundo a “todos los deportados” (v. 31). El redactor final los ha unido de una manera curiosa. En el primer mensaje, Yahveh, por boca de Jeremías, le informa a Semaías –o más bien al lector– de lo que él mismo ha hecho. De esta manera tenemos noticia de la respuesta de Semaías a la carta precedente de Jeremías (vv. 4-23). Esperaríamos que Yahveh informara a Semaías de su sentencia, pero la carta se corta bruscamente (v. 28). Parece que estos versículos le han parecido suficientes al redactor para su propósito: informar al lector de la reacción de Semaías. La sentencia contra Semaías la conocerán los deportados en una nueva comunicación de Jeremías (vv. 31-32). De nuevo estos versículos le bastan al redactor para su propósito: dar a conocer, no sólo a los deportados sino también al lector, la sentencia contra Semaías.

1. Acusación contra Semaías (vv. 24-29)

²⁴A Semaías, el nejlamita, dirás: ²⁵Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: tú enviaste cartas por tu cuenta a todo el pueblo que está en Jerusalén, a Sofonías, hijo del sacerdote Maasías y a todos los sacerdotes diciendo: ²⁶“El Señor te ha nombrado sacerdote al puesto del sacerdote Yehoyadá como responsable del templo del Señor y para que todo el que se desmande y se meta a profetizar le pongas cepo y

⁵⁰ Sobre la posibilidad real de esta acusación y su relación con las leyendas de Nabucodonosor, véase CARROLL, *Jeremiah 2*, 560-561.

⁵¹ PHILLIPS, A. “Nebalah”, en *Vetus Testamentum* 25 (1975) 237-242.

argolla. ²⁷Entonces, ¿por qué no has reprendido a Jeremías de Anatot que se ha metido a profetizar entre vosotros? ²⁸Nos ha enviado a Babilonia (una carta) diciendo: ‘Va para largo, construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed de su fruto’. ²⁹El sacerdote Sofonías leyó esta carta al profeta Jeremías.

Yahveh manda a Jeremías comunicar un mensaje a Semaías (v. 24), que se encuentra en Babilonia (v. 25)⁵². Desconocemos si el término “nejlamita” se refiere a gentilicio o a una familia determinada⁵³. Por tanto, hemos de suponer que se trata de una nueva carta. De ella el redactor nos ha transmitido cuatro versículos, a modo de sumario, los suficientes para darnos a conocer las acciones de Semaías. Así, de un modo indirecto, sabemos de la reacción de Semaías al leer la carta de Jeremías a los deportados. Que se trate de esta carta parece evidente, pues Semaías se refiere a ella con las primeras palabras de la misiva: “construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto” (vv. 5 y 28). Pero a esta cita añade su valoración personal que resumen el efecto que causaron las palabras de Jeremías: “va para largo”.

Lo que se le reprocha a Semaías es haber escrito, por su cuenta⁵⁴, cartas (ספרים), a Sofonías, el sacerdote, y a todo el pueblo que está en Jerusalén, y a todos los sacerdotes, advirtiéndoles del peligro que representa Jeremías y exigiéndole poner “cepo y argolla” a todo loco que profetice, cumpliendo así su tarea de sacerdote⁵⁵.

La unidad concluye con el v. 29, que forma inclusión con el v. 25, haciendo referencia a la “carta”. El mensaje de Jeremías a Semaías se interrumpe sin que sepamos más. ¿Contenía el resto de la carta la sentencia? Sofonías, hijo de Maasías (Jr 21,1; 37,3), lee a Jeremías la carta de Semaías (v. 29).

⁵² Según DIJKSTRA, M. “Prophecy by Letter (Jeremiah XXIX 24-32)”, en *Vetus Testamentum* 33 (1983) 320, el v. 24 no se trata de una instrucción de Yahveh a Jeremías, sino un fragmento de la fórmula de mensajero. La carta se abriría directamente con la referencia a la respuesta de Semaías, por eso sugiere suprimir la fórmula de mensajero: “Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel”.

⁵³ YAURE, L. “Elymas-Nehelamite-Pethor”, en *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 279-314, ha sugerido que pudiera tratarse de una forma nifal participio del verbo *hlm* (soñar), refiriéndose así a un “soñador”, aunque la forma verbal no está atestada en el Antiguo Testamento. Lo cierto es que Jeremías ya ha advertido contra los que sueñan en Babilonia (v. 8).

⁵⁴ “En tu nombre”, es la actuación propia del falso profeta, no del que habla en nombre de Dios.

⁵⁵ No podemos saber el número de cartas que denota el plural, aunque aquí se quiere destacar la enviada al sacerdote Sofonías.

2. Sentencia contra Semaías (vv. 30-32)

³⁰Vino la palabra del Señor a Jeremías diciendo: ³¹“Envía a decir a todos los deportados: Así dice Yahveh acerca de Semaías, el nejlamita, por cuanto que os profetizó Semaías sin que yo lo enviara y os hizo confiar en la mentira. ³²Por eso, así dice Yahveh: yo castigaré a Semaías el nejlamita y a su descendencia: nadie de los suyos vivirá en medio de este pueblo y no verá el bien que yo voy hacer a mi pueblo, oráculo del Señor, porque predicó rebelión contra el Señor.”

La sentencia contra Semaías nos llega por otra carta que Jeremías escribe “a todos los deportados” o, mejor dicho, por la instrucción que Yahveh le da para que la escriba. De nuevo, Jeremías recibe la “palabra de Yahveh” en contraposición a la palabra mentirosa de los falsos profetas. La sentencia, flanqueada por las fórmulas de mensajero y oracular, consta de acusación (v. 31b) y castigo (v.32).

La acusación es semejante a la hecha contra los falsos profetas: profetizó sin ser enviado e hizo confiar en la mentira. Para ejecutar el castigo Yahveh va a visitar (בקר), usado aquí en sentido negativo, no como en el v. 10. El castigo consiste en que “no tendrá a nadie que viva en medio de este pueblo” ni verá el “bien” que Yahveh va a hacer con su pueblo, la palabra buena o promesa anunciada a los deportados en el v. 10, porque “predicó rebelión contra Yahveh”⁵⁶. En la concepción profética, rebelarse contra la palabra del profeta es equivalente a rebelarse contra Yahveh. La predicación de Semaías representa la oposición a Yahveh y a su palabra y su figura se coloca, para los deportados, como la figura de Jananías para los habitantes de Jerusalén (cf. Jr 28,15-17)⁵⁷.

V. CONCLUSIÓN

En un texto redaccionalmente complejo como el nuestro, la atención a los elementos estructurales se ha revelado como el camino más apropiado para captar el significado del capítulo y su inserción en el libro.

⁵⁶ Más adelante, en el llamado “libro de la Consolación”, Jeremías anuncia el fin del antiguo principio de la responsabilidad colectiva por el que los hijos reciben el castigo de los pecados de sus padres (Jr 31,29-30).

⁵⁷ CARROLL, *Jeremiah* 2, 566. “Shemaiah becomes an opponent of Jeremiah who, following the emphasis of the chapters 26-29, rejects the word of YHWH through his prophet” y ofrece puntos de contacto entre Jananías (Jr 28) y Semaías (Jr 29) (OSUI, *Where is the Truth?*, 260).

Ante la situación de división espacial del pueblo de Israel, el profeta se sirve de una carta para hacer llegar su mensaje, la palabra de Yahveh, a la parte del pueblo que se encuentra deportada en Babilonia. Para ellos tiene un anuncio concreto: deben reconstruir sus vidas asentándose en Babilonia, multiplicarse e incluso rezar por ella, viviendo el exilio al que Yahveh los ha sometido. Esta situación no será perpetua, sino que tiene un plazo. Llegado el día se restablecerán las relaciones entre Yahveh y su pueblo y regresarán a la tierra de Judá.

El tema de los “falsos profetas” que tiene tanta importancia en el libro de Jeremías, y en especial en la sección 27-29, se hace notar como problema también entre los deportados. En este caso la falacia que anuncian es el inmediato retorno a Judá. Jeremías se alza como el auténtico profeta, el que habla “en nombre de Yahveh” una palabra que no siempre es cómoda. El pueblo en el exilio no debe dejarse llevar por el mensaje de los falsos profetas, pues el destino de estos es la muerte.

El significado del texto se intuye entre las tensiones presentes: Babilonia-Jerusalén, escuchar a los falsos profetas-escuchar a Yahveh, *shalom*-castigo, reunir-dispersar, llevar al exilio-hacer volver del exilio. El tiempo del exilio supone un antes y un después en la fe de Judá y una experiencia de transformación interior.

Mediante la carta Jeremías hace llegar el mensaje que ya anunció en Jerusalén a los deportados. La palabra de Yahveh, por medio de una carta, traspasa los límites de Judá y se hace operante en tierra extranjera. Precisamente fuera de la tierra de Israel, sin templo, el pueblo aprenderá a escuchar la palabra de Dios pronunciada –y escrita– por los profetas.