

CB
83

Philippe Abadie
Matthieu Collin
Joëlle Ferry
Philippe Gruson

Damien Noel
Christiane Saulnier
Claude Tassin

Biblia y realeza



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1994

H

ace años que los lectores están pidiendo un Cuaderno dedicado al *Reino de Dios*; esta expresión aparece muchas veces en labios de Jesús y de los primeros cristianos, pero para nosotros resulta un tanto misteriosa. ¿Qué es el Reino de Dios, o el Reinado de Dios, como dicen algunas traducciones recientes? Para responder a esta cuestión es necesario partir del Antiguo Testamento, hasta tal punto que hemos decidido consagrar a ello un Cuaderno entero; vendrá a continuación otro Cuaderno que estudie el Reino de Dios en el Nuevo Testamento.

Es verdad que la fórmula «Reino de Dios» es rara en el Antiguo Testamento. Pero no lo es la realidad. Primero, porque durante cinco siglos el pueblo de Israel vivió en un régimen monárquico, antes de soportar a los reyes extranjeros. Pero también porque la Biblia no deja de hablar de Dios como Rey de Israel e incluso como Rey de todos los pueblos. El recorrido histórico que propone este Cuaderno ilustra muy bien el desarrollo de la fe de Israel a partir de su experiencia histórica. A la luz de las grandezas y miserias de los reyes de Judá y de Israel se fue transformando la fe en Dios Rey y finalmente dio origen a la esperanza del Reino de Dios.

Las relaciones tan complejas entre el poder político y la religión siguen estando de actualidad. Muchas religiones tienen sueños de poder perfecto o de teocracia, y los cristianos no siempre se libran de esta tentación. ¡Cuántas veces –en Francia por ejemplo, desde Carlomagno hasta Luis XIV– los cristianos han soñado enlazar con los reinos de David y Salomón, ignorando el Reino de Dios inaugurado por Jesús! El Antiguo Testamento, al narrar una evolución milenaria, ofrece a los hombres de todos los tiempos unas orientaciones éticas y una reflexión religiosa para analizar todas las experiencias de poder. Lleva a cabo una verdadera educación que permite escuchar y acoger la Buena Nueva del Reino de Dios en Jesús, tan diferente de nuestros sueños y de nuestras ambiciones nacionalistas.

Este Cuaderno ha sido preparado por un equipo, coordinado por Matthieu COLLIN. El próximo trimestre aparecerá otro Cuaderno: *Evangelio y Reino de Dios*.

Philippe GRUSON

INTRODUCCION

El Reino de Dios es una palabra y una realidad muy presente en el Nuevo Testamento; por el contrario, esta expresión está prácticamente ausente del Antiguo Testamento y no aparece más que en la literatura judía intertestamentaria. Sin embargo, el Primer Testamento conoce dos realidades que parecen corresponder al Reino de Dios del Nuevo Testamento y ser sus verdaderas raíces. Se trata del Reinado de Dios y de la realeza política de Israel y de Judá.

Estas dos realidades pueden parecer contradictorias en algunos textos (1 Sm 8,7 u Os 8,4, por ejemplo), pero de hecho se conjugan a lo largo de la historia de Israel. El rey aparece como el elegido de Dios; recibe el Espíritu del Señor. Es en todas las cosas «el vasallo del Señor» que es, sin duda alguna, el verdadero Rey de Israel. En las páginas de este Cuaderno seguiremos sobre todo la historia de la monarquía israelita, pero tendremos siempre como telón de fondo la perspectiva del Reinado de Dios sobre su pueblo.

1. Nos preguntaremos primero por los grandes imperios, egipcio y mesopotámico, que durante dos milenios por lo menos antes de Israel tuvieron un régimen monárquico y pusieron las bases de las ideologías reales. **La realeza en el Próximo Oriente antiguo.**

2. Acudiremos entonces a los textos bíblicos, estudiaremos la prehistoria de la monarquía, sus orígenes en la tribu de Benjamín, la realeza davídica y sus primeras justificaciones teológicas. **Origen de la realeza en Israel y Judá.**

3 Recorreremos a continuación la historia conflictiva de los reyes y de los profetas, desde Elías hasta el profeta Ezequiel. **Reyes y profetas en Israel y Judá.**

4. Haremos entonces una especie de parada, interrogando a los Salmos, textos «sin edad», porque han sido objeto de constantes remodelaciones en el culto y en la oración. **Reino de Dios y realeza en los Salmos.**

5. Volveremos luego al hilo de la historia, con el regreso del destierro. Tanto los escribas como los profetas nos ofrecen entonces sus relecturas de la realeza, que abren otras tantas figuras para el porvenir. **Relecturas de la realeza después del destierro.**

6. Pero aquí interviene una revolución cultural radical: el encuentro con la cultura griega. El Próximo Oriente adquiere entonces un nuevo rostro; nacen los reinos helenistas con su nuevo ideal del rey. Frente a ellos se manifiestan de varias formas las reacciones israelitas. Aparece finalmente el rey Herodes el Grande. **Reinos helenistas y reino judío.**

7. En este contexto, los pensadores judíos no permanecen inactivos, la mayor parte de sus escritos no pertenecen ya al canon bíblico, pero constituyen unos eslabones esenciales de la tradición judía. **Reino de Dios y realeza en el judaísmo antes de Jesús.**

De esta forma recorreremos en líneas generales –no sin ciertas lagunas– el conjunto de la revelación hecha a Israel hasta el momento de la predicación de Jesús, que recogerá y reinterpretará la realidad a su manera. Pero esto será objeto del próximo Cuaderno: *Evangelio y Reino de Dios.*

Matthieu COLLIN

LA REALEZA EN EL PROXIMO ORIENTE ANTIGUO



Como nos dice la misma Biblia, fue la influencia de los modelos extranjeros lo que hizo desear un rey a Israel (1 Sm 8,4-5). Una mirada al contorno histórico y geográfico del pueblo de Israel nos permite conocer con bastante acierto los rasgos precisos de estas influencias extranjeras.

DOS IMPERIOS AL NORTE Y AL SUR

Dos grandes territorios, Egipto, al sur, y Mesopotamia, al norte —sin hablar del Asia Menor con el imperio hitita—, conocen, al menos veinte siglos antes de Israel, la experiencia de la realeza; en su órbita, otros estados más modestos vivieron también bajo esta forma de gobierno: Ugarit, Biblos, Tiro y Sidón, en la costa fenicia; las ciudades de Canaán, Hazor, Siquén, Jerusalén o Gaza, por citar sólo los más importantes; los diversos reinos sirios como Alepo y Damasco.... En cuanto a los vecinos de Israel, Edom, Moab y Ammón, llegaron a esta experiencia todos ellos más o menos al mismo tiempo.

Bajo este vocablo genérico de «realeza», las organizaciones de los diversos estados pudieron ser bastante distintas según los lugares y los tiempos; las motivaciones políticas y sobre todo religiosas, las ambiciones y las esperanzas, variaron también ciertamente de un sitio a otro, de una época a otra.

Los descubrimientos más o menos recientes, hechos durante las numerosas campañas de excavaciones, sobre todo desde mediados del s. XIX, de conjuntos arquitectónicos que fueron palacios reales, junto con los archivos oficiales que allí se han encontrado, se extienden por todo el territorio del Próximo Oriente (Ur, Larsa, Uruk, Babilonia, Assur, Nínive, Mari, Ebla... —en Mesopotamia—, Menfis, Tanis, Tebas, Khamak... —en Egipto—, Biblos, Ugarit... —en Fenicia—, por no citar más que algunos lugares), permitiéndonos tener una idea global de aquel inmenso mundo de instituciones y de ideologías en donde se arraiga la realeza israelita. Por otra parte, no conviene olvidar que ésta conoció dos «versiones» distintas, la del reino de Israel, al norte, y la del reino de Judá, al sur.

Pero hay que reconocer que esta diversidad es menor de lo que cabría esperar, ya que los dos grandes conjuntos imperiales, el mesopotámico y el egipcio, han ejercido notables influencias sobre sus vecinos, que eran frecuentemente vasallos y que en todo caso estaban ideológicamente sometidos a sus modelos. Nuestros conocimientos son evidentemente tributarios de los azares de los descubrimientos, pero éstos son suficientemente numerosos y variados en la actualidad para que podamos asegurar que la visión que los especialistas pueden darnos de estos «mundos» es globalmente cierta.

El biblista, por su parte, no puede generalmente más que trabajar de segunda mano en relación con

los trabajos de los especialistas del Próximo Oriente antiguo. Aquí solamente citaremos, salvo alguna rara excepción, algunos de los trabajos más accesibles al

público en general. Veamos lo que ocurre con la ideología real en los dos grandes imperios que dominan en el contorno del pueblo de Israel ¹.

En Egipto: el Faraón, presencia divina

Hay que advertir ante todo que el término Faraón que aplicamos corrientemente al rey de Egipto significa literalmente «Gran Casa»; por tanto, la expresión designa, en principio, el palacio real y a sus moradores, esto es, toda la administración gubernamental (algo así como cuando decimos «la Casa Blanca» para designar a la vez la residencia del presidente de los Estados Unidos, la función presidencial y al mismo presidente junto con los funcionarios que trabajan en ella). Solamente a partir del s. XIV a. C. es cuando empezó a usarse el término Faraón para designar al rey de Egipto en persona.

EL REY EGIPCIO, «UN DIOS EN LA TIERRA»

El rey egipcio fue reconocido ya desde la más remota antigüedad (cuarto milenio) como un «dios en la tierra», pero se trata más de su función real, como «imagen viva» de dios ante los vasallos, que de su propia persona. Porque se trata siempre de conciliar la naturaleza física, humana, del rey, con su esencia divina; así es como hay que comprender la distinción que se establece entre la función y el personaje.

Será preferible entonces decir del Faraón, no ya que es dios en sí mismo, sino más bien que es hijo y

heredero divino. Se insistirá por tanto en su filiación carnal respecto a dios. Leemos lo siguiente en los títulos de Ramsés II en Kharnak: «*Semilla divina, salida del cuerpo del dios, que creó el rey de los dioses (Ra), que él coronó cuando estaba aún en el huevo para que cumpliera su realeza en la tierra*».

En el Nuevo Imperio (ss. XVI-XI a. C.) algunos textos y representaciones describen cómo el dios Amón-Ra toma la forma y el aspecto del Faraón reinante para unirse a la reina a fin de dar origen al heredero legítimo del trono. Es verdaderamente una sangre divina la que corre entonces por las venas del príncipe, niño o niña, lo cual explica que la princesa egipcia pueda en ciertas ocasiones ejercer la realeza por el mismo título que un varón.

En cuanto rey, el Faraón es considerado como el sucesor legítimo de Horus, primer soberano de Egipto. Es «Horus viviente», una especie de reencarnación del primer rey mítico. También se le representa con frecuencia como alimentado por las diosas desde su nacimiento.

LA ENTRONIZACION REAL

Son los ritos de la coronación los que dan al Faraón su plena estatura. Comprenden cinco momentos:

— En primer lugar, el rey queda instalado en los dos tronos del Alto y del Bajo Egipto; recibe la coro-

¹ Véase la bibliografía al final del artículo, p. 16.

na blanca y luego la corona roja, que corresponden a estos dos reinos; recibe también el cetro y el látigo, emblemas de la soberanía.

– Luego los sacerdotes atan simbólicamente bajo el trono del Faraón el loto y el papiro, las plantas que representan el Norte y el Sur, como signo de la unidad que se restaura de nuevo con el advenimiento del nuevo rey.

– El rey da a continuación una vuelta alrededor de un muro, para significar que toma posesión de los dominios reales.

– El rey es conducido entonces al santuario para ser acogido por el dios. Se pone el sello real sobre el santuario para garantizar el monopolio del culto que se le reconoce al rey.

Finalmente se redacta el protocolo real estableciendo los cinco nombres del soberano.

UNA SOBERANÍA COSMICA, POLITICA Y RELIGIOSA

A partir de su entronización, el Faraón desempeña, al menos en teoría, un papel decisivo en el orden del mundo; en efecto, es él el que se encarga de asegurar este orden universal en conformidad con «Maât», la diosa de la Sabiduría, hija de Ra como él. La ofrece ritualmente cada día a su padre, el dios Ra.

Esto vale en primer lugar para el orden de la creación que sin ello podría volver al caos; vale también para el movimiento de los astros, especialmente para el salir del Sol; vale para la vuelta periódica de la crecida del Nilo, indispensable para la vida de Egipto; y vale igualmente para el orden social y para las relaciones entre los seres humanos, que se consideran todos ellos desde un confín del mundo hasta el otro como súbditos potenciales del rey de Egipto.

Esto mismo vale también en el orden militar: el

Faraón es el encargado de defender las fronteras del imperio y de aplastar las rebeliones de los vasallos de Egipto. Y vale finalmente para el orden religioso, en donde el Faraón es en la tierra el único interlocutor posible con los dioses. El es quien está encargado de construir los templos y de proveer a su sustentación y funcionamiento. Es él en principio el que gobierna la casta sacerdotal.

Un himno grabado en una tumba de Tebas resume muy bien este papel ideal del Faraón:

«Ra ha instalado al rey en la tierra de los vivientes, para siempre y para toda la eternidad, de forma que juzga a los hombres y satisface a los dioses, realiza la Maât y aniquila a Isfet (el Caos). Da sacrificios a los dioses y ofrendas funerarias a los muertos inmortalizados»².

LA RENOVACION DEL PODER REAL: LA FIESTA «SED»

Para poder cumplir esta función vital, el Faraón tiene necesidad de una fuerza que emana de los dioses; impregnado de divinidad, está revestido de los múltiples atributos divinos (véase el recuadro adjunto). Su nacimiento divino, su entronización real le confieren precisamente este poder. Sin embargo, tenían conciencia de que éste tendía a ir disminuyendo poco a poco, y se estableció por eso una fiesta especial, la fiesta «Sed» (que suele traducirse por «fiesta de los jubileos») para devolver al rey la fuerza que se había ido debilitando a lo largo de su reinado. No se sabe muy bien si esta fiesta se celebraba a plazo fijo, pero de todas formas podía celebrarse varias veces,

² Citado por J. Assmann, *Maât. L'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París 1989, 117.

LA ESTELA DE SEHETEP-IB-RA

Sehetep-ib-Ra era un administrador del faraón Amenemés III (por el 1800 a. C.); la estela que escribió para sus hijos ilustra claramente la ideología real egipcia:

Voy a deciros algo importante y debéis escucharme. Así aprenderéis un consejo de eternidad, una forma recta de vivir, una manera de pasar la vida en paz. Adorad al rey Ni-maat-Ra (Amenemés III) –viva para siempre– con vuestros cuerpos, y uníos a su Majestad con vuestros corazones.

El es Sia (discernimiento divinizado) que se encuentra en los corazones, y sus ojos sondean todos los cuerpos.

El es Ra (dios Sol); se ve gracias a sus rayos.

El, más aún que el disco solar, ilumina el País (Egipto).

El hace al País más verde que el Nilo en su crecida, ya que llena al País de fuerza y de vida.

Todos respiran cuando se aleja su cólera. Cuando está apacible, todos se sienten tranquilos.

El alimenta a quien está a su servicio, se ocupa del

que sigue su camino.

El rey es fuerza de vida (Ka); su boca es un decreto divino (Hu). Todo lo que nace es creación suya.

El es Khnum (dios alfarero) de toda carne, el creador que hace existir al pueblo.

El es Bastet (diosa protectora) que protege al doble País; quien la adora está al amparo de sus brazos.

El es Sekhmet (diosa leona) contra el que desobedece sus órdenes; es maldito aquel a quien ella detesta.

Combatid por su nombre; sed fieles a los juramentos que habéis prestado, para no ser sospechosos de traición. El amado por el rey será honrado, pero no hay tumba para el que se rebela contra su Majestad y su cadáver es echado al agua. Si obráis así, no tendréis que avergonzaros ni hoy ni en la eternidad.

(Traducción inglesa en J.-B. Pritchard, ANET, p. 431)

en intervalos más o menos iguales; algunos soberanos llegaron hasta celebrar tres fiestas «Sed» sucesivamente.

Celebrada en su origen bajo el patrocinio del dios Ptah de Menfis, repetía los ritos de la consagración, pero añadiendo dos ritos nuevos: una unción que hacía seguramente el mismo Faraón de la estatua del dios, y una carrera ritual, repetida cuatro veces, en honor del dios protector que daba al rey la victoria sobre sus enemigos.

LA ERECCION DEL PILAR DINASTICO

El segundo rito era la erección renovada del pilar dinástico, llamado pilar *Djed*; este pilar se representa como un tronco de árbol sin ramas; era una especie de estela levantada que simbolizaba el poder dinástico; seguramente se le derribaba ritualmente antes de la fiesta, como en el momento de la muerte de un

Faraón, para significar el debilitamiento o la desaparición de la fuerza dinástica.

La escena, mencionada con frecuencia, sólo aparece representada en la tumba de Kheruef, un alto funcionario, contemporáneo de Amenofis III (1417-1379). El rito que, al parecer, era el momento esencial de la fiesta Sed, consistía en que el rey, ayudado por los sacerdotes, levantaba este pilar dinástico para marcar la renovación de su reino, su nueva juventud, la continuidad dinástica restaurada. El rito iba acompañado de combates rituales que evocaban la antigua victoria del Sur sobre el Norte y la reunificación de los dos reinos. Parece ser que el rito estaba ligado también con el mito de la resurrección de Osiris; el Faraón, Horus viviente, se preocupa ante todo de devolver la vida a su padre Osiris.

INFLUENCIAS SOBRE ISRAEL Y JUDA

Es evidente que el reino de Israel y sobre todo el de Judá recogieron y asimilaron una parte de esta herencia egipcia. Señalemos tan sólo algunos puntos. Varios textos bíblicos muestran cierta tendencia a la divinización del monarca; el caso más claro de todos es el del Sal 45,7, donde el rey es llamado «dios», aunque el v. 8 lo refiere a continuación al Dios único: «su Dios». El Sal 221,5 atribuye al rey la eternidad, como los Sal 61,7; 72,5.17, lo cual es seguramente un atributo divino. En 1 Sm 29,9, la aparición de David es como la del Angel del Señor. Y en Zac 12,8, los reyes –la casa de David– son comparados con Dios y con el Angel del Señor que va delante de ellos.

Sin embargo, los textos bíblicos han preferido recoger la expresión «hijo de Dios»; se refieren claramente a la entronización del rey los textos de Is 9,5; Sal 2,7; Sal 110,3; en otros textos tenemos una fór-

mula equivalente: «Yo seré para él un Padre; él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14; cf. Sal 89,27-28; 1 Cr 22,10; 28,6).

Para el protocolo real de los cinco nombres, se piensa evidentemente en Is 9,5, que por otra parte no tiene más que cuatro, ya que el quinto era sin duda el nombre personal, Enmanuel o Ezequías. Pero se puede citar también a 2 Sm 23,1, en donde se atribuyen nombres divinos a David.

El ritual de la coronación podría iluminar también algunos textos bíblicos. En Is 6 se evoca sin duda al pilar dinástico *Djed* en el tronco-estela (hebreo, *massebet*) que se convierte en semilla santa; en esta estela, levantada después de haber sido derribada en la muerte del rey Ozías, se manifiesta la esperanza en la perennidad de la dinastía de David³.

Cuando la coronación de Joás, tras la interrupción debida a la usurpación de la reina Atalía, se dice del pequeño rey que se mantiene *'al 'ammud* (2 Re 11,14); hay que traducir «cerca de la columna» y no «en el camino», como se hace a veces, y comprender esta columna como el pilar dinástico, signo de la firmeza de la casa de David. Igualmente, cuando Josías renueva la alianza, se mantiene también «cerca de la columna» (2 Re 23,3); pues bien, si esta ceremonia marca el retorno de las tribus del norte a la obediencia a la monarquía davidica, es normal que se recuerde este símbolo dinástico de la casa de David.

No se trata más que de algunos ejemplos y sugerencias, pero que demuestran perfectamente la riqueza de estos estudios comparativos.

³ H. Cazelles, *La vocation d'Isaie et les rites royaux*, en *Homenaje a J. Prado*, Madrid 1975, 89-108.

En Mesopotamia: el rey, vicario del dios nacional

LA CIVILIZACION SUMERIA

A diferencia de Egipto, Mesopotamia conoció una sucesión de culturas bastante diversificadas. La primera civilización fue la sumeria. El país sumerio estaba compuesto de ciudades-estados yuxtapuestos, entre las que descollaron Ur, Lagash, Uruk, Eridu... Había ya entonces jefes que poseían todos los atributos y el título de rey (LU-GAL en sumerio, literalmente Gran Hombre) o de príncipe (ENSI). Poco a poco se llegó a una estructura más amplia en la que presidía un rey que tenía el poder sobre toda aquella región y que lo conservaba durante algún tiempo, esbozándose de este modo un sistema dinástico.

En el s. XVIII a. C. algunos escribas pusieron por escrito las tradiciones relativas a los primeros tiempos de la historia. Un prisma enumera a los reyes que se fueron sucediendo en Babilonia desde los orígenes hasta el final de la dinastía de Isin. Se trata de dos etapas de la historia, separadas por el diluvio alrededor del año 3000. Los reinados de los reyes antediluvianos tuvieron una duración extraordinaria, hasta de 30.000 años —esto nos recuerda las listas de los patriarcas antediluvianos de Gn 5; ¡aunque aquí las edades son más razonables!—; a continuación leemos: «*Después del diluvio, la realeza bajó del cielo; la realeza estuvo en Kish*». Se entra entonces en la historia.

Esta vinculación entre la tierra y el cielo es muy significativa de esta cultura. El mundo de los dioses se concibe según el modelo del de los hombres; las casas de los dioses y de sus familias se parecen a las casas reales; y a su vez, según la visión contraria, los reyes de la tierra se reconocen como poseedores de la autoridad de los dioses y pretenden funcionar como ellos, aunque reconocen que están a su servicio.

LA CIVILIZACION ACADIA

La civilización sumeria se vio barrida por una civilización semítica, la de Acad, que supo asimilar perfectamente la cultura sumeria y hacer de ella su propio patrimonio, transmitiendo así la herencia sumeria en lengua semítica.

La realeza acadia logró crear un imperio y unificar el «País» (como solía decirse para designar a Mesopotamia). El fundador de la dinastía fue Sargón el Mayor (por el 2300), cuya obra se encargaron de proseguir sus sucesores. Es interesante advertir que este imperio siguió siendo el modelo para los dueños posteriores del País hasta Nabucodonosor (s. VI). Con la realeza de Acad aparecen los títulos reales, como el de «rey de las cuatro regiones», que refleja las pretensiones universalistas de este imperio y que se repetirá a lo largo de la historia.

EL PRIMER IMPERIO BABILONIO

Pero el momento decisivo en que se estableció la ideología real mesopotámica fue aquel en que la ciudad de Babilonia se convirtió a su vez en el centro del imperio con la llegada de nuevas poblaciones semitas, los amoritas o amorreos. Esto tuvo lugar por el s. XX, pero su gran rey fue Hammurabi (por el 1700). Se precisa entonces el estatuto del rey: vicario de Marduk, el dios de Babilonia, el rey es a la vez legislador (el famoso código de Hammurabi), juez supremo, administrador y jefe militar.

Los múltiples cargos del rey

Los «epítetos reales», es decir, los títulos que se

le atribuyen, revelan la multiplicidad de las tareas del rey. Tiene que ser ante todo un buen administrador de los dioses que lo han escogido y delegado, velando por cumplir sus deseos. Para ellos funda, construye y restaura los santuarios; fija y asegura las oblationes, las ofrendas alimenticias y los regalos que les placen; asume el culto, hace las súplicas y las penitencias por el pueblo. Garantiza la satisfacción de los dioses y de esta manera conquista su benevolencia para con el país y frente a los enemigos de fuera.

El rey es también un sabio gobernador para los asuntos del País; de él se dice que es la sabiduría misma de Ea (el dios de la Sabiduría). Se muestra un juez justo; promulga leyes buenas, inspiradas por los dioses; procura responder a las quejas de los particulares y regular sus diferencias; se muestra especialmente atento con el pobre despojado, el huérfano y la viuda.

Es un prudente administrador, es decir, vigila los trabajos públicos (la limpieza de los canales de irrigación por parte de los aldeanos o las fortificaciones de las ciudades); asegura el cobro de impuestos, pero también la prosperidad del País y el bienestar de sus habitantes.

El rey es finalmente jefe militar; tiene que ser fuerte y valiente. Frente al exterior, asegura la integridad de las fronteras y no tiene reparos en extenderlas; en el interior, es rey de concordia y de paz, apaga las revueltas, sabe perdonar cuando hace falta, pero también mostrarse inflexible e implacable con los rebeldes. Todas estas cualidades no son evidentemente más que las del rey ideal; aunque nunca se alcanzaron, indican las exigencias y las esperanzas del pueblo respecto a sus soberanos.

EL IMPERIO ASIRIO

Cuando se desarrolló el imperio asirio, a partir del s. XIV, poniendo a la ciudad de Assur como centro

del imperio, se adoptó la ideología de todos los imperios precedentes. A continuación, hasta el s. VI, asistimos a la alternancia de las dos soberanías, la de Asiria en torno a Assur y luego en torno a Nínive, y la de Babilonia. Pero la ideología real permaneció fundamentalmente idéntica.

Los títulos reales

Uno de los casos más conocidos y más instructivos es el de Asaradón (680-669). Conocemos en detalle sus títulos reales: «gran rey», «rey poderoso», «rey de la totalidad», «rey del país de Assur», «gobernador de Babilonia», «rey del país de Sumer y de Acad», «rey de las cuatro regiones».

Reconocemos aquí algunos de los títulos ya empleados en los antiguos imperios de Sumer y de Acad; tan sólo el título de «rey de la totalidad» parece ser de origen asirio. Adoptado por Samshi-Adad I, fue atribuido retrospectivamente a Sargón el Mayor, considerándolo como la traducción del sumerio «el rey de la ciudad de Kish». El título de «gobernador de Babilonia» demuestra el empeño de imponer su poder a la ciudad rival. De hecho, los títulos aparecen como fosilizados bajo la forma que habían tenido en tiempos de la gran lucha por el poder contra Babilonia en los ss. XIV-XIII.

La designación del soberano

Para los tiempos de Asaradón y de su hijo Asurbanipal (668-627), de los que tenemos una documentación muy completa, podemos conocer las modalidades de la designación del príncipe heredero y de su subida al trono. El proceso comprende siempre las mismas etapas ⁴:

⁴ Las citas que siguen están sacadas de P. Garelli, *L'Etat et la légitimité royale*, o. c. en bibliografía, 325-327.

– La elección divina tiene lugar desde la concepción del futuro soberano, leemos lo siguiente para Asurbanipal «Yo soy Asurbanipal, criatura de Assur y de Ninlil, cuyo nombre fue pronunciado por Assur y por Sin, señores de la tiara, desde los días lejanos para la realeza, y al que formaron en el seno de su madre para la guardia del país de Assur»

– Un oráculo que confirma o manifiesta la elección de los dioses. Para Asaradón se puede leer «El (Senaquerib) consulto por oráculo a Shamash y a Adad y respondieron con un sí sin equívocos en estos términos: El es tu sucesor».

– El soberano reinante reúne entonces una especie de Estados generales del imperio para hacerles ratificar la elección y prestar juramento de vasallaje al sucesor así designado. Para Asaradón se lee lo siguiente «Respetando su palabra solemne, reunió a las gentes de Asiria, grandes y pequeños, mis hermanos, a los descendientes de mi familia paterna, y en presencia de Assur, Sin y Shamash, Nabu, Marduk, los dioses de Asiria, los dioses que residen en el cielo y en la tierra, les hizo pronunciar un solemne juramento para asegurar mi sucesión»

– El príncipe heredero entra entonces en el palacio real donde es entronizado. Se dice para Asurbanipal: «En el gozo y la alegría entré en el palacio real, lugar sublime, verdadero nudo de la realeza, en donde Senaquerib, mi abuelo, ejerció sus funciones de príncipe heredero y la realeza, en donde nació Asaradón, el padre que me engendró; en donde creció, ejerció la soberanía del país de Assur, desde donde dirigió a todos los príncipes, acrecentó su familia, reunió a parientes y aliados, y en donde yo, Asurbanipal, adquirí la sabiduría de Nabu, todo el arte de escribir, profundice en las lecciones de todos los maestros posibles, aprendí la práctica del tiro al arco y de la conducción de carros»

– La abundancia general en el país viene a manifestar la aprobación de los dioses. En una carta dirigida a Asurbanipal encontramos esta constatación

con que se sella la legitimidad del rey, «El reinado es bueno, los días son estables, los años iguales, las lluvias abundantes, las crecidas de las aguas elevadas, el mercado favorable» Viene a continuación una descripción idílica de esta nueva edad de oro

El rey, vicario del dios Assur

Sin embargo, es curioso cómo el verdadero rey de Asiria sigue siendo el dios Assur, mientras que el soberano terrenal es sólo su *shangu*, a la vez sumo sacerdote y administrador. El día de la coronación recibía sólo una orden «Con tu cetro justo, dilata las fronteras del país» Esto puede explicar el extraordinario dinamismo guerrero de los reyes asirios

El rey prosigue la obra de sus predecesores, para que por todas partes y en todos los terrenos prevalezca el orden sobre el caos. Esto se aplica también a la creación cósmica, la capital asiria se concibe como el verdadero centro del mundo civilizado. Por la voluntad divina, el soberano reina sobre sus súbditos que son los únicos seres plenamente humanos, arrinconando cada vez más y sometiendo a los bárbaros y a los rebeldes condenados a la impotencia. Explorando sus recursos naturales, a cambio de los servicios políticos y culturales que les rinde, hace que irradie la civilización⁵

Un poder totalitario

Un último rasgo importante de esta ideología real es el desarrollo del poder absoluto del rey, ejerce su autoridad sobre todos, pequeños y grandes, considerados como sus servidores y hasta como sus esclavos. Todos le deben obediencia, esto les compromete

⁵ P. Garelli, *La propagande royale assyrienne* Akkadica 27 (1982) 24

te a acudir en su ayuda en cualquier circunstancia, incluso militarmente, pero también a informarle de todo lo que sepan: un verdadero sistema de delación para reforzar la omnipotencia del poder real.

La historia asirio-babilónica estuvo marcada por numerosas usurpaciones, pero es sintomático que todos los usurpadores hayan reconocido el sistema en vigor y se hayan conformado a él.

De la ideología real a la teología real en Israel

Esta teología real tan compleja parece que se puede resumir, sin embargo, en un par de palabras que se encuentran en numerosos textos y que parecen recoger todas las virtudes y capacidades que se esperaban del soberano; son, en babilonio, las palabras *kittu* y *mesharu*. Si citamos estas palabras en su lengua original, es porque obtuvieron una suerte extraordinaria, atravesando de este a oeste y a lo largo de los siglos todas las culturas semíticas, siempre para expresar el ideal del perfecto soberano. Llegamos a encontrarlas también en la Biblia, no sin algunas modificaciones significativas. Vemos aquí un ejemplo concreto de la forma con que los israelitas se apropiaron, no sin cierta originalidad, de la ideología real mesopotámica⁶.

KITTU Y MESHARU EN BABILONIA Y EN ASIRIA

Mesharu, en donde se reconoce la raíz hebrea *yashar* (estar derecho) evoca el buen crecimiento de las cosechas, la prosperidad en la salud, los naci-

mientos o los negocios. Suele traducirse por «derecho», pero entonces hay que comprender que asegurar el «derecho», para el rey, significa poner todas las cosas en orden para que cada uno de los súbditos pueda prosperar en el país.

Kittu evoca la firmeza, la solidez y la duración. Suele traducirse por «fidelidad», pero también aquí la traducción puede ser engañosa; decir que el rey tiene que asegurar la «fidelidad» quiere decir que tiene que dar a sus súbditos una tierra sólida, unos canales de irrigación bien mantenidos, una seguridad que permita a todos trabajar y fundar una familia sin el peligro de hundirse ante el menor imprevisto.

EN SIRO-PALESTINA

Esta pareja de palabras pasó a los semitas del oeste —es decir, a la región siro-palestina—, ya desde el reinado del babilonio Hammurabi. Pero en estas regiones el binomio se transformó: *mesharu* se convirtió en *m(y)shr*, y *kittu* fue sustituido por *sedeq/sedaqah* (el nombre hebreo de la «justicia»). Parece ser que de hecho se trata de una simple equivalencia lingüística.

Sedaqah debe relacionarse más bien con el vocabulario de la sabiduría que con el del derecho, como podría hacer pensar la traducción por «justicia». Este

⁶ H. Cazelles, *De l'idéologie royale*, en *The Gaster Festschrift: The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University V* (1973) 59-73.

término puede relacionarse más bien con la *maât* egipcia, esa sabiduría cósmica que aseguraba la armonía del universo y del gobierno en el país.

También se encuentra este término aplicado al Faraón en la carta de Abdi-Hepa, rey de Jerusalén, a su soberano (la carta 287, 32 del epistolario de Tell El Amarna). Hay que comprender esta palabra como si significara la virtud del rey que hace vivir con su generosidad, que da seguridad a todos. El vocablo se aplica también en Ugarit al rey Keret, para designar su fuerza natural de fecundidad, no sólo en su función de poder engendrar hijos, sino más aún en la de asegurar una vida próspera y feliz a los habitantes de su país.

LA HERENCIA BIBLICA

En la Biblia se encuentra el binomio oeste-semítico en el mismo sentido. Se aplica esencialmente a Dios, en un contexto que evoca el gobierno del mundo y de los hombres. Citemos solamente el salmo 98,8-9:

*«Aplaudan los ríos,
salten de júbilo los montes,
ante el Señor, que viene a gobernar la tierra:
gobernará al mundo con justicia,
a las naciones con rectitud»* (cf. Sal 11,7; 96,10.13);

o también Dt 32,4:

*«El es la Roca, sus obras son perfectas,
todos sus caminos son juiciosos.
Es un Dios fiel y sin maldad,
es justo y recto».*

También es interesante encontrar esta pareja a propósito del príncipe heredero en Is 11,4:

*«Juzgará con justicia a los débiles,
sentenciará a los sencillos con rectitud».*

En otros lugares se ve aparecer una tríada de palabras en las que *mishpat* —se traduce también, a falta de otra palabra mejor, por «derecho»— se asocia a las otras dos palabras anteriores (cf. Sal 99,4; Prov 1,3; 2,9).

MISHPAT Y SEDAQA, FUNDAMENTOS DE LA REALEZA EN ISRAEL

Finalmente es el último vocablo el que, en la época del rey Ezequías, sustituye a *m(y)shr* para formar una nueva pareja, específicamente bíblica y sin embargo en la línea de los precedentes mesopotámicos y siro-fenicios: *mishpat-sedaqah*, «derecho-justicia» en la traducción aproximativa más común.

Se encuentra esta pareja, por ejemplo, en Gn 18,19, un texto de la época de Ezequías, que recoge la promesa hecha a Abrahán: *«El se convertirá en un pueblo grande y fuerte, y por él serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque le he escogido para que enseñe a sus hijos y a su familia la justicia y el derecho; para que de este modo el Señor cumpla a Abrahán todo lo que le ha prometido».*

Intentemos precisar el sentido de la palabra *mishpat*: en la Biblia es un término que remite al derecho habitual de Israel, un derecho que no procede del rey, sino de Moisés, que fue el que transmitió al pueblo las costumbres, *mishpatim* (cf. Ex 21,1ss), que expresan y precisan la Ley de Dios dada en el Sinaí.

De esta manera la ideología real del Próximo Oriente se modifica en la teología real de Israel. Al utilizar la palabra *sedaqah*, «justicia», los escribas reales recogen la aspiración humana a un gobierno sabio por medio de un rey que ha recibido su cargo de Dios y sabe velar por la buena administración del país; pero hacen depender este buen gobierno del respeto que tenga el rey por la *mishpat*, por la «costumbre mosaica» que viene también de Dios, pero

por otro canal, el de Moisés y el de la Ley Esta doctrina teológica reequilibrada se encuentra naturalmente aplicada a David (2 Sm 8,15) y a Salomón (1 Re 10,9)

Es Isaias el que consagra esta nueva teología real El Señor espera de su pueblo (Is 5,7) «derecho y justicia», pero en vano, es El, el verdadero rey de Israel, el que los posee en plenitud (5,16), para hacer que reinen en el país (33,5) Es sobre todo en «el derecho y la justicia» donde se basara el trono de David por toda la eternidad (9,6)

«Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites Asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre» (vease también Is 28,17 y 32,16)

Este mismo binomio vuelve a aparecer en Jr 4,2, 9,23, 22,3,15, 23,5 y 33,15, así como en los salmos reales en donde se le aplica al Señor, que se los da al rey Sal 72,1 y 89,15

Terminemos señalando que, en los textos más tardíos, es el fiel israelita y no solamente el príncipe, el que tiene que practicar «el derecho y la justicia» (Ez 18,5 19 21 27, 33,14 16 19, Is 56,1, 58,2, Sal 33,5, 106,3, 119,106) Pero se encuentra también esta prescripción para los príncipes de Israel en Ez 45,9

De este modo hemos visto, en un ejemplo concreto, como la teología de Israel se elaboro en estrecho contacto con la ideología real mesopotámica y siria Un buen ejemplo de una inculturación plenamente lograda

Matthieu COLLIN

BIBLIOGRAFIA

Para Egipto:

J Vandier, *La religion égyptienne*, Mana, PUF, Paris 1944

G Posener, *De la divinite de Pharaon*, Impr Nat, Paris 1960

M-A Bonheme, *L'ideologie royale pharaonique* Le Monde de la Biblia 41 (1985) 9-12

N Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne, de la XIXe dynastie a la conquête d'Alexandre*, Mémoires de l'AIBL, Kincksieck 1986

J Vercoutter, *Pharaon*, en *Encyclopaedia universalis*, 1990, 1016b-1018b

Para Mesopotamia:

R Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Adrien Maisonneuve 1939

M-J Seux, *Epithetes royales akkadiennes et sumeriennes*, Cerf, Paris 1967

A Finet, *Le trône et la rue en Mésopotamie l'exaltation du roi et les techniques de l'opposition*, en *La voix de l'opposition en Mesopotamie*, Bruselas 1973

H Cazelles, *El Mesias de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981

P Garelli, *L'Etat et la legitimite royale sous l'empire assyrien*, en M T Larsen (ed) *Power and Propaganda*, Copenhagen 1979, 319-328

NACIMIENTO DE LA REALEZA EN ISRAEL Y EN JUDA



La época de Saúl, David y Salomón, que la Biblia designa como origen de la realeza, es relativamente breve, cerca de un siglo. Pero su importancia es tan grande que se le ha consagrado una masa considerable de textos: los dos libros de Samuel y la mitad del primer libro de los Reyes (1 Re 1-11)¹. Este período, cuya historia sigue siendo oscura en muchos puntos, ha dejado huellas manifiestas en la vida del pueblo de Israel.

UNA HISTORIA LITERARIA COMPLEJA

La Biblia tenía que dar una explicación sobre el establecimiento del nuevo régimen que constituyó la realeza monárquica que, ya desde el principio, parece ser que fue objeto de vivas controversias políticas, socio-económicas y religiosas. Por otra parte, lo hace con objetividad, ya que conserva la expresión de una oposición a la realeza, que llevaba sin embargo varios siglos de existencia. Además, tenía que tomar en cuenta los comienzos inciertos: el fracaso de Saúl, la difícil ascensión de David, las ambiciones y rivalidades sangrientas de los sucesores del mismo. La

complejidad y la importancia de estos acontecimientos interesaron a las generaciones posteriores que hicieron varias relecturas de los mismos, a partir de elementos antiguos heterogéneos por su género y divergentes por sus datos.

La edición definitiva procede de la voluntad manifiesta de reconstruir una historia unificada, tal como podía concebirse desde un punto de vista judío. Pero los orígenes de la realeza conciernen a un pueblo cuya unidad nunca se dio por adquirida de forma duradera. En efecto, ya desde el final del reinado de Salomón el Israel del norte se separó de Judá. Este acontecimiento, que sobrevino muy pronto, marcó con su sello las más antiguas tradiciones, así como toda la evolución de los relatos. Bajo este fresco, tal como nos ha llegado, podemos discernir en realidad la aparición de dos reinos. Su propósito unitario no es más que el afianzamiento de aquel a quien la historia ha permitido decir la última palabra: el reino de Judá.

Estos documentos, en donde se entrecruzan constantemente, a veces de forma chocante, los pros y los contras, ofrecen una cierta resistencia al trabajo del historiador. No faltan los elementos verosímiles y algunos parecen irrefutables: la victoria de Saúl en Yabés de Galaad o la estancia de David en territorio filisteo, por ejemplo. Fácilmente identificables, otros elementos legendarios característicos de la celebración real, como la unción de los dos primeros reyes

¹ Sobre estos libros puede verse el Cuaderno bíblico n. 44, *Los libros de Samuel y de los Reyes*, presentados por P Gibert.

por Samuel o el combate de David contra Goliat, se integran de manera juiciosa y contribuyen a la inteligencia del conjunto. Semejante literatura, sabrosa unas veces e ingrata otras, no corresponde ciertamente a las exigencias de una historiografía moderna. Sin embargo, coloca a la Biblia entre los primerí-

simos documentos de la humanidad que merecen el nombre de historia ².

² Cf. P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Fayard, París 1979.

La prehistoria de la realeza

Los primeros esbozos de realeza que menciona la Biblia en Israel aparecen en el libro de los Jueces³. Según la presentación bíblica de la historia de Israel, el período de los Jueces marca un hito entre la instalación de las tribus (libro de Josué) y los verdaderos comienzos de la realeza (libros de Samuel). Es el tiempo en que «no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que quería» (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

Actualmente todavía resulta imposible establecer la cronología de los acontecimientos de este período. «El tiempo en que los jueces gobernaban Israel», según la fórmula de 2 Re 23,22, tiene que situarse entre el s. XII y el 1020 a. C., poco más o menos.

LA HISTORIA DE GEDEON

Las tradiciones sobre una eventual realeza de Gedeón⁴ no permiten formular conclusiones seguras. La primera dificultad se debe al doble nombre del

personaje central de Jue 6-8: ¿Gedeón o Yerubaal? Hoy se admite que se fusionaron en un mismo ciclo dos tradiciones relativas a personalidades distintas, al querer los redactores vincular a Gedeón/Yerubaal con la genealogía de Abimélec, primer rey bíblico de Siquén.

La segunda dificultad se debe a las relecturas de la historia. En Jue 8,22-23, Gedeón, héroe local del pequeño clan de Abiezer, natural de Ofrá (Jue 6,11), ve cómo le proponen reinar sobre Israel debido a sus victorias sobre Madián. La extensión de esta realeza al conjunto de Israel supone una época muy posterior, en la que Israel estaba ya establemente constituido. Israel puede designar aquí al reino del Norte, antes de la caída de Samaría, en el 722, o quizás también, en una época más tardía, al conjunto del pueblo de Israel. Pero Gedeón rechazó la realeza. Esta versión procede, por tanto, de una teología que consideraba al Señor como el único soberano de Israel.

En el estado final del texto, se trata por tanto de una no-realeza de Gedeón. Los últimos redactores quisieron dejar memoria de Gedeón como «salvador» de Israel y no como rey. Se reconoce en todo esto una teología antimonárquica demasiado tardía para permitir pronunciar un juicio negativo sobre el papel histórico de la realeza. Y el mismo Gedeón no se libra de este juicio, como lo demuestra el episodio de la confección de un efod⁵ para el santuario de Ofrá (Jue 8,24-27).

³ Cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, t. II: *El período de los Jueces*, Cristiandad, Madrid 1975; J. A. Soggin, *Le livre des Juges*, Labor et Fides, 1987.

⁴ Cf. P. Gibert, *Vérité historique et esprit historien. L'Historien biblique de Gédéon face à Hérodote*, Seuil, París 1990.

UN PRIMER REY EN SIQUÉN: ABIMELEC

La historia bíblica del primer rey de Siquén que se nos narra en Jue 9 resulta interesante por varios títulos. Se sitúa en primer lugar en un contexto socio-político ya evocado en Gn 34, que es el de la ciudad de Siquén, en donde los cananeos y los israelitas parecen vivir en buena concordia.

¿Quién es exactamente Abimélec? Jue 8,31 lo presenta como hijo de Gedeón y de una mujer de Siquén; pero, según Jue 9,1, es hijo de Yerubaal. La vinculación genealógica de Gedeón, natural de Ofrá y del clan de Abiezer, al linaje siquemita Yerubaal-Abimélec, procede ciertamente de un artificio. ¿Hay que considerar a Abimélec como una persona de sangre mezclada o como un puro cananeo? Su historia, aunque reivindicada por la Biblia, ¿no será quizás un episodio de la historia cananea de Siquén? Esta última pregunta se impone además porque los datos del relato evocan una situación muy parecida a la que conocemos por las cartas de El Amarna ⁶, de Siquén, y de su «alcalde» cananeo Labayu en una época anterior (s. XIV), cuando Egipto controlaba todavía estrechamente sus territorios asiáticos.

El intento de Abimélec fue finalmente un fracaso. Las tensiones de las que al principio había sabido aprovecharse para imponerse en Siquén acabaron

⁵ Objeto de culto confiado a los sacerdotes, que servía para consultar al Señor. Luego se prohibieron las prácticas adivinatorias. Por tanto, la redacción que imputa a Gedeón la confección de un *efod* es tardía.

⁶ *Les Lettres d'El Amarna*, Cerf, París 1987. Estos archivos egipcios contienen la correspondencia de los funcionarios egipcios en Canaán con el poder central. Sólo se menciona a Siquén en la carta 289. Según este documento, Labayu habría cedido la región de Siquén a los Hapiru, y sus sucesores parecen querer liberarse de la tutela egipcia.

volviéndose contra él. El redactor de su historia es francamente hostil contra él: llegó al poder por la eliminación de sus hermanos (Jue 9,5-6), pronto tuvo que reprimir violentamente una rebelión de los siquemitas, conducidos por un cierto Gaal (Jue 9,26-41). La destrucción de Siquén que se le imputa (Jue 9,42-49) podría corresponder a las huellas de una importante destrucción que han puesto al descubierto las excavaciones y que data de finales del s. XII a. C. Abimélec murió en el asedio de Tebes (Jue 9,52-54).

LA FÁBULA DE YOTAN (Jue 9,8-15)

Pero la joya de este capítulo es la fábula antimonárquica atribuida a Yotán, el hermano menor de Abimélec, que se había librado de la matanza.

«Una vez los árboles quisieron elegirse un rey. Dijeron al olivo: 'Sé nuestro rey'. Pero el olivo, les respondió: '¿Voy a renunciar yo al aceite con el cual se honra a Dios y a los hombres, para ir a balancearme sobre los árboles?'

Entonces dijeron a la higuera: 'Ven tú y reina sobre nosotros'. Pero la higuera respondió: '¿Voy a renunciar yo a la dulzura de mi fruto, para ir a balancearme sobre los árboles?'

Entonces dijeron a la vid: 'Ven tú y reina sobre nosotros'. Pero la vid respondió: '¿Voy yo a renunciar a mi mosto, alegría de Dios y de los hombres, para ir a balancearme sobre los árboles?'

Entonces dijeron a la zarza: 'Ven tú y reina sobre nosotros'. Y la zarza les respondió: 'Si de verdad queréis que sea vuestro rey, venid y cobijaos bajo mi sombra; y, si no, que salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano».

La admirable composición de esta fábula plantea de antemano la cuestión de su origen. Si los exegetas están de acuerdo en reconocer que se trata de

una pieza añadida a la historia de Abimélec y si su contenido indica claramente que emana de un ambiente de pequeños propietarios de tierra que consideran la realeza totalmente inútil y hasta perjudicial, parece difícil decir algo más sobre su fecha y autor. Las modalidades de su conservación y de su introducción en el libro de los Jueces siguen siendo enigmáticas, aun cuando en la Biblia no faltan testimonios de la persistencia de una corriente antimonárquica. Su forma satírica, su contenido puramente secular, cierto tinte politeísta, todo esto no ha impedido que esta fábula se introdujera y se mantuviera en la Escritura. Esto no ha sido posible más que dentro del marco de una teología de la Palabra, que transforma al simple oponente Yotán en una especie de profeta. Porque en su redacción definitiva, con sus dos conclusiones sucesivas (Jue 9,56-57), la historia de Abimélec está bajo el influjo de la sanción del asesinato

inicial, así como por la «profecía» de Yotán que viene a ilustrar la fábula (Jue 19,16-20).

Estos primeros intentos de instauración de una «realeza» en Siquén aparecen en unos textos claramente antimonárquicos. Esto no tiene nada de sorprendente. Al parecer, la institución real no suscitó nunca muchos entusiasmos en el reino del Norte de donde provienen estas tradiciones. Llegadas a Jerusalén con los refugiados de Samaría después del 722, estas tradiciones del reino separatista no tenían muchas posibilidades de ser revaloradas positivamente, sino todo lo contrario. En compensación, históricamente hablando, atestiguan un avance evidente del Norte sobre el Sur en lo que se refiere a la búsqueda de una organización política. El núcleo dinámico más antiguo del pueblo de la Biblia debe buscarse en la montaña central, entre Betel y Siquén. Nos lo confirmará la historia de Saúl.

En los orígenes: la realeza de Saúl el benjaminita (1 Sm 8-11)

LA SUBIDA DE SAUL AL TRONO

La primera realeza israelita, atestiguada abundantemente por la Biblia, es la de Saúl, hijo de Quis, de la tribu de Benjamín (1 Sm 9,1-2). El conjunto de relatos que narran la subida al trono de Saúl resulta compleja y desconcertante. Solamente para los capítulos 8-11 del primer libro de Samuel es posible distinguir tres versiones independientes las unas de las otras desde el principio. Cada una de ellas, a su modo, establecen la legitimidad del nuevo rey.

1. Historia de las asnas y consagración de Saúl (1 Sm 9-10,16).

El escenario, de carácter legendario, intenta relacionar a Samuel con Saúl. Yendo en busca de las asnas perdidas, Saúl espera encontrarlas consultando a un hombre de Dios. La consulta supera con mucho sus esperanzas, ya que es ungido secretamente «como jefe», no como rey, por Samuel (1 Sm 10,1). Esta versión establece la legitimidad de Saúl mediante una unción; se trata de una versión sacral.

2. La asamblea de Mispá (1 Sm 8; 10,17-24).

Esta versión, ciertamente heterogénea ya que empieza expresando las más claras reticencias frente a la realeza (1 Sm 8), presenta un procedimiento público que desemboca en la designación y la aclamación del nuevo rey. Por tanto, parece más política

que la anterior. No faltan, sin embargo, los elementos sacrales, ya que es el Señor en persona el que dirige la consulta.

3. La batalla de Yabés y la proclamación en Guilgal (1 Sm 11).

En este relato aparece un Saúl muy distinto de las versiones anteriores. Aquí descubrimos al caudillo militar, al libertador perfectamente comparable con un juez como Gedeón, suficientemente conocido ya desde antes para que lo llamen de bastante lejos. La batalla de Yabés, que los especialistas tienen por histórica, da a la realeza de Saúl una base en los sucesos concretos. Esta versión establece la realeza de Saúl por sus obras: es el jefe que puede imponerse a los enemigos y garantizar las fronteras de un territorio. Así pues, completa a las dos anteriores, que insistían más bien en el aspecto institucional dejando de lado la realidad de la historia.

Otra diferencia significativa: Dios no designa a Saúl directamente, pero lo anima en su acción (1 Sm 11,6). No interviene para orientar maravillosamente el giro de los acontecimientos hacia una salida favorable. En contra de las dos primeras versiones que establecían la legitimidad de Saúl «contando una historia», aquí la establece contando cómo Saúl «hace historia». Finalmente, es el pueblo el que lo proclama rey en Guilgal ante el Señor que, por así decirlo, se ve situado ante los hechos como un simple testigo. Se comprende entonces que esta versión prescinda perfectamente de Samuel para hacer de Saúl un rey.

Una sola historia

Estas tres versiones independientes, que no proceden necesariamente de los mismos ambientes ni de las mismas épocas, fueron reunidas en un relato seguido. Se imponía esta operación para hacer de Saúl un rey auténtico, ya que las tres versiones son complementarias. No basta sólo la unción, que ni si-

quiera es una unción real en el caso de Saúl. Tampoco basta la aclamación pública. El valor militar no cualifica más que a un libertador ocasional. Era preciso reunir estos tres elementos y responder así a la cuestión tan espinosa: ¿quién le da al rey su legitimidad? Esta respuesta necesitaba una larga reflexión para llegar a un compromiso entre las diferentes corrientes religiosas y políticas que animan a una sociedad, incluida la oposición cuya voz se hace oír continuamente en estos relatos. Su portavoz más ilustre, el propio Samuel, no parece ver con buenos ojos la petición del pueblo (1 Sm 8,6). Es él una vez más el que pronuncia una severa requisitoria contra los inconvenientes que presenta la realeza (cf. 1 Sm 8,10-18, repetido en 1 Sm 10,17-19), muy cercana por su inspiración a la fábula de Yotán. Aunque la exégesis de estos textos está lejos de ser unánime, permite sin embargo poner de relieve las diferentes corrientes que contribuyeron a su elaboración.

LAS DIVERSAS FUNCIONES DE SAMUEL

En una etapa más reciente de los relatos, la realeza de Saúl se situó más o menos directamente bajo el control de Samuel. Elegido como vínculo entre las tradiciones, este personaje fue introducido en los episodios en que no figuraba inicialmente. Así, en el texto final, desde 1 Sm 10,8, Samuel cita a Saúl en Guilgal. Pero esta cita es una anticipación de 1 Sm 13,8, donde se consumará la ruptura entre Samuel y Saúl. Desde entonces, la mención de Samuel en 1 Sm 11,12-14, se presenta como una pieza añadida. Este episodio de la renovación de la alianza en Guilgal puede considerarse como un residuo de una antigua tradición, que fue más tarde colocada con acierto en este lugar para asegurar de este modo la coherencia del conjunto.

Pueden sorprender las fuertes distorsiones que afectan a la figura de Samuel. Sucesivamente porta-

voz de la oposición a la realeza de Saúl y garante de la designación del mismo Saúl, Samuel es el que asegura una difícil transición entre la época de los jueces y la de los reyes. Además, en una etapa posterior a la elaboración de estos relatos, Samuel fue identificado como un profeta análogo a los de la época de la monarquía, encargado de señalar al rey el juicio y la sanción de Dios.

LA REALEZA DE SAUL

Fuera del episodio de la batalla de Yabés, las versiones que narran la subida de Saúl al trono de Israel no permiten precisar muy bien en qué consistía realmente esta realeza. Contienen ciertos elementos rituales, como la unción –que, una vez más, no es real– y la aclamación «¡Viva el rey!» (1 Sm 10,24; véase 1 Re 1,39 y 2 Re 11,12). Probablemente, no se trata en este caso más que del producto de una relectura en una época más tardía en la que ya estaba fijado el ritual.

Lo mismo ocurre con el libro de los derechos del rey que Samuel leyó al pueblo en 1 Sm 10,25, cuyo contenido no debe identificarse con los derechos del rey mencionados en 1 Sm 8,9.11 en un contexto en el que se expresan las más claras reservas frente a la realeza⁷. La lectura de este libro es aquí francamente anacrónica, ya que la existencia de unos derechos del rey supone el funcionamiento de una monarquía. Su inserción en este lugar, durante la época de los reyes, intenta señalar que la tradición consideraba como perfectamente regular la realeza de Saúl.

De paso, nos enteramos indirectamente de que existía un pacto entre el rey y el pueblo, práctica

atestiguada en Mesopotamia y en la Biblia en 2 Sm 5,3; 2 Re 11,17; 23,3. La «ley real» de Dt 17,14-20, redactada en unas perspectivas muy distintas para encuadrar la función y la persona del rey en unos límites ideales, se apoya en este elemento ritual.

Teniendo en cuenta todas estas relecturas, favorables o reticentes e incluso francamente hostiles a la monarquía, resulta difícil percibir con certeza los elementos más antiguos, que podrían ofrecer una representación correcta y suficiente de esta primera realeza israelita. La imagen que hoy tenemos de ella gracias a estos textos no es, en gran parte, más que el reflejo de unas instituciones bastante posteriores que funcionaban normalmente en un régimen ya establecido. A finales del s. XI a. C. se nos presenta a Saúl tal como eran los reyes de los ss. VIII y VII, en lo que lo distingue y lo cualifica como rey.

BALANCE DEL REINADO DE SAUL

Débil en el terreno de las instituciones, el balance es más positivo en lo relativo a los acontecimientos. Si el conjunto del ciclo de Saúl deja una impresión negativa, la razón de ello hay que buscarla principalmente en el lugar que ocupó David. Pero la desgracia de Saúl no es total. Después de su muerte en los montes de Gelboé, su elogio fúnebre se pone en labios de David (2 Sm 1,17-27) y sus restos fueron repatriados por las gentes de Yabés, que nunca lo olvidaron (1 Sm 31,11-13). Así pues, en cierta época y en ciertos ambientes el reinado de Saúl no quedó sistemáticamente desacreditado. Para convencerse de ello basta con leer la noticia tan positiva que le dedica 1 Sm 14,47-52.

De hecho, la realeza de Saúl, a pesar de su fracaso, aparece como la mejor réplica que Israel podía oponer a la amenaza de los filisteos. Suponía ciertamente un cambio de sociedad y el modelo cananeo

⁷ El «derecho del rey», puesto en boca de Samuel en 1 Sm 8,10-18, se limita intencionalmente al derecho de requisar. Aquí se expresa la oposición a la realeza.

podía suscitar resistencias. Pero esta realeza era auténticamente israelita, sean cuales fueren los debates

y las oposiciones que provocó, y desde luego menos ambigua que la de David.

La realeza de David de Judá

LAS TRES VERSIONES DE LA UNCIÓN REAL

La consagración del joven David en Belén (1 Sm 16,1-13)

La primera versión, que no es sin duda la más antigua, es del mismo tenor que la del relato de las asnas para Saúl. Pero la ocasión que condujo a Samuel al encuentro con Jesé y con sus hijos para que tuviera lugar la designación oracular de David está dirigida en este caso por un nuevo elemento: el miedo que Samuel tenía de Saúl (1 Sm 16,2). Se trata de un motivo sorprendente, sobre todo si se piensa que Samuel parece ignorar el rechazo definitivo de Saúl (1 Sm 16,1). Pues bien, en el capítulo anterior Samuel no tiene ningún miedo de Saúl y es él mismo el que le comunica al rey su rechazo y su destitución en dos ocasiones (1 Sm 15,23.26).

Por otra parte, el relato de la unción de David parece desarrollarse después de la muerte de Saúl evocada en 1 Sm 15,35 y 16,1, lo cual hace que esté plenamente justificado el miedo de Samuel. Este ejemplo ilustra la complejidad de la escritura de la historia. Para su primera entrada en escena en la Biblia, David no podía menos de estar consagrado como rey, como había ocurrido con Saúl, ungido como jefe en 1 Sm 9-10. Aun teniendo en cuenta el paralelismo de las situaciones, observamos que, a diferen-

cia de Saúl, David es ungido como rey sobre Israel (1 Sm 16,1). Pero al consagrarlo mientras vivía aún Saúl, la Biblia corre el peligro de presentarlo como usurpador. Al sugerir que la escena de la consagración se desarrolla tras la muerte de Saúl, los redactores intentan limitar este riesgo, pero a costa de una cierta incoherencia que por otra parte, una vez reconocida, no tiene por qué exagerarse.

La lógica narrativa de la historia nos sitúa aquí a nivel del sentido, no de los acontecimientos. Tanto para Saúl como para David, las versiones sacrales «legendarias» de su unción por Samuel están situadas intencionalmente al comienzo de su historia por razones teológicas: el Señor hace y deshace a los reyes de su pueblo, según unos criterios que le conciernen sólo a él.

La consagración de David, rey de Judá, en Hebrón (2 Sm 2,1-4)

Tenemos aquí una versión que da cuenta sobriamente de la historia. La primera consagración de David en Hebrón constituye al mismo tiempo el acta de nacimiento de Judá como entidad política, con todas las consecuencias que habrán de seguirse (cisma de los dos reinos al cabo de poco más de medio siglo: cf. 1 Re 12). Con esta consagración termina la primera fase de «la subida de David al trono», que comienza al lado de Saúl (1 Sm 16,21) y prosigue en la hostilidad contra él (1 Sm 18,7-15.29; 19,1.9-10; 20,33; etc.).

Una tradición muy firme asegura que David se dirigió a los filisteos para buscar allí refugio, pero dispuesto a volverse contra ellos apenas fuera posible (1 Sm 21,11-16; 1 Sm 27; 1 Sm 29). Durante este período, David pone a su familia bajo la protección del rey de Moab (1 Sm 22,3-4). Enfrentándose con todo tipo de riesgos, se logró imponer al sur del país, liberando algunas aldeas de Judá de las amenazas que se cernían contra ellas: Queilá, liberada de los filisteos (1 Sm 23,1-13), Sicelag, cedida primero a David por los filisteos (1 Sm 27,6) y luego reconquistada del poder de los amalecitas que se habían apoderado de ella (1 Sm 30). Encontramos aquí un proceso análogo a la liberación de Yabés por Saúl. Sin que los filisteos se dieran cuenta, David va federando así por su propia cuenta todo el desierto del sur (1 Sm 27,10-12). La subida a Hebrón procede de una antigua tradición de Judá sobre este primer reinado davídico, cuya duración fue de «siete años y seis meses», según 2 Sm 2,11 y 2 Sm 5,5.

La consagración de David, rey de Israel, en Hebrón (2 Sm 5,1-3)

La extensión de la realeza de David al conjunto de Israel, un tema sin duda delicado, constituye el objeto de un texto complejo a pesar de su brevedad. Por lo que se refiere al ritual, la unción y la alianza con los ancianos de Israel (2 Sm 5,3) se remontan ciertamente a una etapa bastante antigua del relato. A continuación se invocan dos motivos para justificar la petición de las tribus de Israel: el recuerdo positivo que dejó David en Israel por su pasado militar, al servicio de Saúl como jefe del ejército (2 Sm 5,2a), y la afirmación abrupta de la designación divina de David como pastor y jefe de Israel (2 Sm 5,2b). Estos dos motivos, aparentemente heterogéneos, parecen yuxtaponerse de manera artificial en labios de los israelitas. Percibimos aquí la relectura unitaria: «*JSomos de*

tu misma carne y sangre!», claramente favorable a Judá.

Pero de hecho las cosas no fueron tan sencillas. En efecto, después de la muerte de Saúl se planteó la cuestión de su sucesión. Un oficial de Saúl, Abner, pone en el trono a su candidato, Isboset (Isbaal en 1 Cr 8,33 y 9,39), que reinó dos años (2 Sm 2,8-10). Se plantea luego la cuestión de la dualidad Israel-Judá (2 Sm 2,10), que pronto toma un giro conflictivo (2 Sm 2,12-32).

Sin embargo, estos obstáculos impresionantes desaparecen en dos capítulos diestramente remanipulados por manos de un escriba de Judá, preocupado por mostrar que la eliminación de Abner y de Isboset no fue obra de David (2 Sm 3,6-4,12). No quedará entonces más que un heredero posible: un nieto de Saúl, Mefiboset (Meribaal en 1 Cr 8,34 y 9,40), hijo de Jonatán, el amigo de David (2 Sm 4,4; 2 Sm 9), que podrá salvar su vida gracias a esta amistad (2 Sm 21,7). Las tensiones de esta época, que pueden fácilmente percibirse en los textos, ponen de relieve las simplificaciones y las tendencias de esta versión de la consagración de David sobre Israel desde la etapa más antigua de la tradición.

LA REALEZA DAVIDICA: SUS RELECTURAS TEOLOGICAS

Aunque hacen problemático el acceso del historiador a la realidad de los hechos, las relecturas permiten en compensación discernir las concepciones de sus autores a propósito de la realeza.

En la medida en que los exegetas están de acuerdo en delimitar y en fechar estas relecturas, es posible precisar la evolución de las ideas que se tuvieron en Israel sobre la institución real. Por otra parte, hay textos exclusivamente dedicados a este tema, en los que se han concentrado todos los elementos consti-

tutivos de la realeza: la elección divina, la persona del rey, la dinastía real, las funciones religiosas y políticas del poder, la responsabilidad del monarca ante el pueblo. Presentamos aquí dos de estos textos debido a su especial importancia: la profecía de Natán a David, que trata de la promesa dinástica y del papel positivo de la realeza, y el sueño de Salomón en Gabaón, que trata más concretamente de la responsabilidad personal del monarca.

La profecía de Natán (2 Sm 7,1-17)

Restituimos aquí solamente el oráculo antiguo de la época salomónica (en cursiva) y su reescritura en la época de la monarquía.

1. Cuando el rey se instaló en su casa,
2. dijo al profeta Natán: «Yo vivo en una casa de cedro, mientras que el arca del Señor está en una tienda».
3. Natán le dijo: «Haz lo que te propones, porque el Señor está contigo».
4. *Pero aquella misma noche el Señor dirigió esta palabra a Natán:*
5. «Ve a decir a mi siervo David: Esto dice el Señor: ¿Eres tú el que me va a construir una casa para que viva en ella?
7. Dirigí la palabra a alguna de las tribus de Israel para decir: ¿Por qué no me habéis edificado una casa de cedro?
8. Por tanto *di a mi siervo David: Así dice el Señor Todopoderoso: Yo te tomé de la majada, de detrás de las ovejas.*
9. *He estado contigo en todas tus empresas, he exterminado delante de ti a todos tus enemigos.* Yo haré que tu nombre sea como el de los grandes de la tierra.
11. (Yo he sometido a todos tus enemigos). *Y el Señor te anuncia que te dará una casa (dinastía).*

12. *Cuando hayas llegado al final de tu vida y descanses con los antepasados, mantendré después de ti el linaje salido de tus entrañas y consolidaré su reino.*

13. El edificará una casa en mi honor y yo mantendré para siempre su trono real.

14. Será para él un padre y él será para mí un hijo.

15. *Pero no le retiraré mi favor, como se lo retiré a Saúl, a quien rechacé de mi presencia.*

16. Tu dinastía y tu reino subsistirán para siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre».

17. *Natán comunicó a David estas palabras y esta visión.*

Esta profecía se sitúa después de la unción de David como rey sobre Israel (2 Sm 5,3), de la toma de Jerusalén (2 Sm 5,6-12), de las victorias sobre los filisteos (2 Sm 5,17-25) y del traslado del arca a Jerusalén (2 Sm 6). En esta etapa del relato, el reino de David está sólidamente establecido y hay que pensar en el futuro. El oráculo de Natán, seguido de la oración de David (2 Sm 7,18-29), nos introduce por tanto en los relatos de la segunda parte del reino que refieren la historia de la sucesión (2 Sm 9 a 20, 22 y 1 Re 1-2).

Metida entre los dos conjuntos, reelaborados pero de origen antiguo, que constituyen la subida al trono y la sucesión de David, la profecía de Natán resiste bien a la crítica. Pero la delimitación y la fecha de sus etapas redaccionales siguen siendo inciertas. Se está de acuerdo en reconocerle un nivel antiguo de la época de Salomón debido al papel que jugó Natán en la sucesión de David (1 Re 1,11-14.22-27.32-40.45). Su núcleo lo constituye la promesa dinástica.

Este oráculo antiguo habría sido reescrito totalmente antes del destierro (ss. VIII-VII), para insistir en el aspecto dinástico de la realeza y en el templo, del que está encargado el rey según las costumbres

del Oriente Antiguo En un nivel más reciente se integro la realeza en el conjunto de la historia de Israel.

Lo que podríamos llamar la «cuestión dinástica» se introduce por una confusión en la palabra «casa», que toma aquí un triple sentido, para designar primero el palacio real (2 Sm 7,1 2), luego el templo que David proyecta construir (2 Sm 7,5 6 7), pero que sera obra de sus descendientes (2 Sm 7,13), y finalmente la dinastía (2 Sm 7,11 16)

En las etapas más antiguas aparecen los temas característicos de la ideología real que Israel ha recibido de fuera la elección y el mantenimiento de una dinastía (2 Sm 7,11-12 16), la adopción divina (2 Sm 7,14), la edificación de un templo (2 Sm 7,13) El recuerdo del rechazo de Saúl supone también que ha tenido lugar una relectura (2 Sm 7,15) La sanción que se prevé contra el sucesor⁸ no altera para nada el carácter incondicional que tiene la promesa del Señor (2 Sm 7,14)

Ha habido importantes desarrollos que han ampliado la promesa, estrictamente dinástica al principio, a todo el pueblo, integrándola en la historia de Israel Los encontramos en la primera parte del oráculo (2 Sm 7,6-7) y en las reelaboraciones de la segunda parte (2 Sm 7,10-11a) Su punto en común debe buscarse en la sistematización de la historia en dos períodos la que va del Exodo a los Jueces, y la que se abre con David. El primer período se presenta como el de la vida errante y la opresión (2 Sm 7,6-7 10-11), el segundo, como el de la estabilidad y la seguridad (2 Sm 7,10-11) Estos complementos que subrayan con convicción la función benéfica de la realeza en la historia de Israel, datan, lo más pronto,

⁸ En 2 Sm 7,13-14 no se menciona a Salomón, a pesar de ser el sucesor inmediato y el fundador del templo La palabra «hijo» (v 14) deja intencionalmente abierta la aplicación de la sanción a todos los sucesores Se trata aquí de la dinastía y no de un rey particular

del final de la época de la monarquía en el s VII y pueden incluso ser más recientes todavía

El sueño de Salomón en Gabaón (1 Re 3,4-15)

Situado inmediatamente después del relato de la sucesión de David, el relato del sueño de Salomón nos introduce en el reinado del segundo rey de Judá Se desarrolla en el santuario de Gabaón y no en Jerusalén, donde aún no está construido el templo (1 Re 3,2-4), lo cual indica que se trata de una tradición antigua Hay que observar que esta comunicación divina se lleva a cabo directamente, sin la mediación de un profeta Se compone de dos partes la oración de Salomón (1 Re 3,6-9) y la respuesta de Dios (1 Re 3,10-14), se interesa particularmente por la capacidad y la responsabilidad del rey en el gobierno del pueblo Por tanto la intención del texto va más allá del intento de idealizar solamente la figura de Salomón Se trata además en este caso de una reflexión teológica sobre el poder y sobre la persona del rey El texto desarrolla en esta ocasión varios temas cuya formulación sugiere, una vez más, que ha tenido lugar una relectura

La tradición antigua

A la etapa más antigua de la tradición pertenecen el lugar, el momento y la modalidad de la escena en Gabaón, de noche, un sueño del rey Actualmente resulta difícil decir más, a no ser que el episodio pudiera haber sido una defensa de la legitimidad personal de Salomón

La primera elaboración que puede claramente discernirse toma nota de la sucesión (1 Re 3,6-7), recoge la oración de Salomón (1 Re 3,9) y la respuesta de Dios (1 Re 3,10 12) Se observan aquí algunas expresiones que parecen orientar hacia un ambiente concreto La invitación dirigida por Dios a Salomón

LOS RITOS DE ENTRONIZACION

La Biblia sólo conserva dos relatos de entronización, el primero dedicado a Salomón (1 Re 1,32-48) y el segundo a Joás (2 Re 11,12-20). La subida al trono de estos dos reyes pone fin, en cada uno de los casos, a un período de incertidumbre para el linaje davídico: la sucesión, muy indecisa, de David por Salomón y el restablecimiento de la dinastía tras la regencia de Ata-

lía. Hay por tanto ciertas circunstancias especiales que justifican los dos relatos. Estas entronizaciones, separadas por unos 150 años, parecen depender de un mismo ritual del reino de Judá, cuya fecha de fijación resulta difícil de señalar. El siguiente cuadro resume sus elementos:

	SALOMON (1 Re 1)	JOAS (2 Re 11)
CUADRO	fuelle de Guijón (vv. 33.45)	Templo Joás de pie sobre el estrado (v. 14)
INSIGNIAS		la diadema y el testimonio (v. 12)
UNCION	por el sacerdote .Sadoc (v. 39)	por el sumo sacerdote Yoyadá (v. 12)
ACLAMACION	toque de trompeta aclamación pública fiesta popular (vv. 39-40)	aplausos (v. 12) toque de trompeta y fiesta popular (v. 14)
ENTRONIZACION	Salomón se sienta en el trono de David (vv. 35.46)	Joás se sienta en el trono real (v. 19)
ALIANZA		pacto entre el rey y el pueblo (v. 17)

Ciertamente se practicaron otros ritos que no figuran en estos relatos, como el homenaje rendido por los altos funcionarios y la imposición de un nombre real. Si no habla del homenaje en ningún sitio, la Biblia conserva el nombre doble de algunos reyes. Así Salomón, llamado Yedidías por el profeta Natán (2 Sm 12,25), Azarías/Ozías, Salum/Joacaz. Para los últimos reyes de

Judá, Eliaquín/Joaquín y Matanías/Sedecías, el cambio de nombre fue impuesto por una potencia extranjera, Egipto (2 Re 23,34) o Babilonia (2 Re 24,17).

Sobre los ritos reales puede consultarse R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, cap. V: *La persona del rey*, así como H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981

«*Pídemelo lo que quieras, que yo te lo dare*» (1 Re 3,5) es una fórmula muy rara en la Biblia, ya que fuera del texto paralelo de 2 Cr 1,7, solo aparece en Is 7,11 «*Píde para ti un signo*», 2 Re 2,9 «*Píde lo que yo debo hacer por ti*», Sal 2,8 «*Pídemelo y te dare en herencia las naciones*» Puesto en labios de Dios, este giro parece bastante antiguo En el v 7 Salomón se declara «muy joven» y en el v 9 pide la capacidad de «discernir entre lo bueno y lo malo» Estos dos temas están ligados también en Is 7,15-16 «Discernir entre lo bueno y lo malo» no debe entenderse aquí en sentido moral Se trata más bien de una virtud pragmática que permite elegir bien, tomar la decisión adecuada La fórmula «no se ni salir ni entrar», que tiene sus raíces en el lenguaje militar (cf Jos 14,11, 2 Sm 3,25), alude a la función real de caudillo de guerra y parece indicar una época en la que el reino de Judá atravesaba ciertas dificultades

Estos diversos datos nos orientan, para el primer nivel, hacia la época de Isaías, Acáz y Ezequías (finales del s VIII), durante la cual un poder débil tuvo que enfrentarse con una situación internacional densa en amenazas

Una relectura deuteronomica

Un segundo nivel, que puede percibirse sobre todo en la respuesta de Dios, orienta el sueño hacia las exigencias morales del ejercicio del poder Quizás se deba a esta redacción la evocación del rey en medio del pueblo (1 Re 3,8), la enumeración de las ventajitas personales que Salomón supo no pedir a Dios

(1 Re 3,11) y la mención de los caminos, leyes y mandamientos que el rey tiene que seguir y guardar (1 Re 3,14) No estamos aquí lejos de la «ley real» de Dt 17,14-20, que contiene expresiones idénticas

Con este último texto se constata un desplazamiento de acento en el discurso que mantiene la Biblia sobre la realeza Tienden a borrarse los elementos de sacralidad que alimentaban a las leyendas reales Ya no se contentan con afirmar que la realeza es buena para el pueblo, como lo hizo todavía la profecía de Natán La última redacción, que suele designarse como deuteronomica, llega a considerar al rey como un súbdito de la Ley, es decir, como un simple israelita Este cuadro utópico de la persona y de la función del rey no constituye realmente una novedad absoluta Los viejos relatos, por ejemplo, atestiguan ya que la violencia⁹, incluso la que establece el poder para garantizar la existencia y la identidad de un pueblo, solo es obra de los hombres Después de pedir «un rey como todas las naciones» (Dt 17,14, 1 Sm 8,5), Israel y Judá vivieron una experiencia bastante decepcionante, con solo algunas excepciones, de la institución monárquica, como demuestra la historia posterior

Damién NOEL

⁹ Cf P Beauchamp – D Vasse *La violencia en la Biblia* Cuadernos bíblicos n 76 las páginas 43-45 se dedican a David

REYES Y PROFETAS EN ISRAEL Y JUDA



Tanto en Israel como en el Próximo Oriente antiguo nos encontramos con profetas relacionados especialmente con la persona del rey. Vemos profetas al lado de Saúl, de David, de Jeroboán y sus sucesores. Cuando subía al trono el nuevo rey, el profeta, al mismo tiempo que proclamaba el «derecho del rey»,

atestiguaba las exigencias de Dios y las promesas hechas a la dinastía. Pero la historia demuestra que ordinariamente los profetas intervinieron más bien para criticar la política del monarca, invitarle enérgicamente al cambio y exigir su conversión.

La realeza criticada: Elías, Eliseo y Osea

En el libro de los Reyes destacan algunas figuras reales y proféticas. Unas simples noticias estereotipadas sobre los diversos reyes de Israel y de Judá sirven para enmarcar unos episodios frecuentemente llamativos. Sea lo que fuere de la redacción compleja de estos libros, es palpable que los teólogos deuteronomistas vieron en el comportamiento de los reyes de Judá y de Israel la causa principal de la caída de los dos reinos.

En el s. IX aparecen dos figuras proféticas dominantes que critican el poder real. Las intervenciones de Elías se dirigen concretamente contra el comportamiento de los reyes Ajab y Ocozías. Un poco más tarde, Eliseo representa un papel político importante sosteniendo un cambio dinástico en Israel.

LA MONARQUIA EN ISRAEL EN EL SIGLO IX

OMRÍ (886-875)
AJAB (+ Jezabel) (875-853)
OCOZÍAS (853-852)
JORÁN (852-841)

JEHÚ (841-814)
ACAZ (820-803)
JOÁS (803-787)
JEROBOÁN II (787-747)

En el s. IX, tras la muerte de Jeroboán I (933-911), el reino del Norte conoce un período de inestabilidad dinástica, en el que se suceden las conspiraciones y los golpes de estado. En el año 886, Omrí,

proclamado rey por el ejército, inaugura un período más estable, fundando una dinastía que se mantiene en el trono durante tres generaciones.

La política de expansión de Omrí, que domina a Moab y se alía con el rey de Tiro, continúa y se desarrolla con su hijo Ajab (875-853), casado con Jezabel, hija de Itobaal, rey de Tiro. Ajab continúa la alianza con los fenicios y vive en paz con el reino de Judá; su hija Atalía se casa con Jorán de Judá. En el 853, Ajab está presente en la batalla de Carcar entre los asirios y la coalición dirigida por Hadadezer de Damasco. Se lanza a una política de construcción, hecha posible por la prosperidad económica que vive el reino de Samaría, pero que costó muy caro al poder real.

La noticia que el libro de los Reyes dedica a Ajab (1 Re 16,29-34; 22,39-40) subraya su política religiosa. Bajo la influencia de Jezabel, que trajo a Samaría el culto a su dios «Baal Melcart», Ajab hizo construir un templo y «erigió un altar a Baal en el templo que le había edificado en Samaría» (1 Re 16,32). De este modo el culto a Baal se convierte en un culto oficial. En este contexto de sincretismo religioso es donde interviene el profeta Elías.

ELIAS Y AJAB

En el libro primero de los Reyes, el ciclo de Elías (17-19; 21) queda enmarcado por las noticias sobre Ajab (16,26-34 y 22,39-40). Estos capítulos presentan dos aspectos del profeta Elías, los dos en oposición al rey de Israel.

El sacrificio del Carmelo (1 Re 18)

El episodio del sacrificio del Carmelo representa uno de los momentos más críticos de la lucha entre el Señor y Baal. Pero en la redacción final de este capítulo, parece ser que los redactores se interesa-

ron por las relaciones entre Ajab y Elías¹. En efecto, el relato central (1 Re 18,21-40) queda enmarcado por dos pequeños episodios que ponen en escena al rey y al profeta.

En 1 Re 18,17-20, los dos protagonistas se enfrentan y se acusan mutuamente de ser «el azote de Israel», esto es, el responsable de las desgracias presentes. Y Elías concreta: el culpable es el rey, porque ha abandonado los mandamientos del Señor para seguir a los Baales (v. 18).

En el relato central, el rey Ajab está poco presente: convoca al pueblo (v. 20), pero luego es Elías el protagonista del relato: le habla al pueblo (vv. 21.22.30.40) y a los profetas de Baal (vv. 25.27), se acerca al pueblo y el pueblo se acerca a él (v. 30), da órdenes (vv. 33.34) y se acerca a Dios (v. 36) para que el pueblo reconozca al Señor: «*para que sepa este pueblo que tú eres el Señor, el verdadero Dios, y que eres tú el que hará volver el corazón de tu pueblo hacia ti*». En el relato, se presenta al profeta Elías como el verdadero intermediario entre Dios y el pueblo y la figura del rey queda descalificada frente a la del profeta. La redacción de este capítulo, así como la de todo el conjunto del ciclo de Elías, revela a una violenta tensión contra Ajab y Jezabel.

La viña de Nabot (1 Re 21)

En este capítulo se distinguen dos partes principales:

- los vv. 1-16 narran la manera con que Ajab logró adueñarse de la viña de Nabot;
- los vv. 17-29 son un conjunto bien organizado que relata una intervención del profeta Elías y el juicio sobre Ajab.

¹ Leemos este capítulo desde el punto de vista de las relaciones Ajab-Elías. Para el problema de la idolatría, cf. *Elie et mont Carmel*: Le Monde de la Bible 58, 8-13.

Una historia ejemplar

En los vv 1-16 tenemos un relato vivo en el que abundan los diálogos y se escenifica una historia ejemplar un personaje importante, en este caso el rey de Israel, quiere adquirir la viña de su vecino. Este se niega invocando «la herencia de sus padres». Interviene la esposa del rey y hace eliminar al propietario de la viña. El rey puede entonces tomar posesión de ella tranquilamente.

El relato tiene cuatro escenas

– en los vv 1-4, están frente a frente Ajab y Nabot. Ajab desea ensanchar sus terrenos comprando o cambiando por otra la «viña» de Nabot. Este se niega a ceder la «heredad» de sus padres. ¿Viña o heredad? Aquí está, ante todo, el meollo del conflicto. Ajab parece resignarse y aceptar la objeción de Nabot.

– Interviene la reina Jezabel ante Ajab (vv 5-7) en nombre del principio de la autoridad real. ¿El rey tiene todos los poderes y por tanto puede despojar a Nabot? El rey parece ser un personaje débil, que deja hacer a Jezabel, después de falsear las ideas de Nabot. «El me ha respondido. No te la cedere» (v 6), siendo así que Nabot le había dicho con energía «¡Libreme el Señor de darte la heredad de mis antepasados!» (v 3).

– La reina actúa en nombre del rey y lleva a cabo su plan (vv 8-13) durante el ayuno litúrgico, acusan a Nabot de haber maldecido a Dios y al rey. Reconocido culpable, es condenado y lapidado.

– Ajab puede entonces tomar posesión de la viña de Nabot (vv 14-16), que en adelante forma parte de las tierras del rey.

Muchos exegetas piensan que el relato primitivo de 1 Re 21 se detenía aquí. Todo se centraba en la transgresión del derecho en Israel, en el «asesinato jurídico» de Nabot. Este relato supone dos concepciones del derecho, concretamente del derecho de

propiedad, enfrentadas entre sí. Nabot es el israelita que se atiene al derecho tradicional de Israel. No puede cederse la heredad de los padres. Jezabel, por el contrario, vive en un mundo en el que todo se puede comprar. Personaje particularmente negativo en el relato, es a la vez la idolatra que conduce a la iniquidad y la extranjera que trae consigo la desgracia.² El rey Ajab se encuentra entre los dos, dividido entre las concepciones de una realeza que respeta los derechos de los hombres libres de Israel y las de una monarquía absoluta influida por los extranjeros, vacilando entre el principio del derecho alegado por Nabot y las prácticas admitidas en el antiguo Oriente y sostenidas por Jezabel. El soberano dispone de las tierras de sus subditos.

La intervención profética

Ante estos tres personajes se levanta el profeta Elías. El texto no se detiene en el triunfo inicuo de Ajab, sino que prosigue con la intervención del enviado del Señor que recuerda que nadie se burla impunemente de Dios y de sus mandamientos. En el estado actual del texto, la segunda parte del capítulo 21 se presenta muy elaborada y contiene

– la intervención del profeta Elías (vv 17-24) que, por orden del Señor, profiere amenazas contra Ajab (vv 19-20), la casa de Ajab (vv 21-22, 24) y Jezabel (v 23),

– un juicio sobre el rey Ajab (vv 25-26). Este comentario adicional interrumpe el relato para subrayar, además de las prácticas idolátricas del rey, su murrullería y la influencia nefasta de Jezabel,

– el relato del arrepentimiento de Ajab (vv 27-29). Este texto sorprendente tiene la finalidad de explicar

² Es un tema clásico en los textos deuteronomícos. La evocación del pecado de Salomón comienza así: «El rey Salomón amó a numerosas mujeres extranjeras». Jezabel es la figura de «la extranjera halagadora» (Prov 2, 16; 6, 14; 7, 5).

por qué, en contra del oráculo de Elías, el rey murió «en su casa»: debido al arrepentimiento del rey, el castigo se deja para la generación siguiente.

La intervención de Elías ante Ajab se refiere según el esquema clásico del oráculo profético:

– fórmula de introducción: «El Señor dirigió su palabra a...», seguida de una orden al profeta: «Ve al encuentro de Ajab..., le dirás..., y añadirás...» (vv. 17-18).

– el contenido del oráculo rubricado por la expresión: «Así habla el Señor»: la acusación (haber cometido un asesinato para hacerse propietario) va seguida de la palabra de juicio: «Los perros lamerán también tu sangre» (v. 19).

En un segundo tiempo (vv. 20-22), Elías se encuentra con Ajab y le entrega su oráculo.

En estos capítulos, Elías aparece como un profeta de oposición. Según la ideología real del Próximo Oriente antiguo, el rey ejerce una función de mediación entre el pueblo y Dios; es el representante del pueblo ante Dios y el de Dios ante el pueblo. Es igualmente responsable de la justicia que ejerce en nombre de Dios. Pues bien, la imagen de Ajab que dan los textos del libro de los Reyes se encuentra en total oposición con este ideal. Lejos de ser un intermediario entre el Señor y el pueblo, Ajab favorece el culto a Baal. Y ni siquiera respeta el derecho tradicional. El profeta Elías está entonces en el papel que le corresponde cuando interviene con vigor frente al rey.

EL PAPEL POLITICO DE ELISEO

Los relatos del ciclo de Eliseo (2 Re 2-9 + 13) no forman un conjunto homogéneo. Parte de ellos constituyen aquellos textos célebres que subrayan el aspecto milagroso de la vida del profeta (2 Re 4-5). Pe-

ro otros textos ponen fuertemente el acento en el papel político del profeta. Jefe de una cofradía de *nebiim*, que residían probablemente en Guilgal, vive al margen de las estructuras sociales, pero sin que esto signifique que se desinterese de los asuntos públicos y políticos, sino todo lo contrario. Eliseo interviene de forma decisiva ante tres soberanos: Jorán de Israel, Jazael de Damasco y Jehú.

Eliseo frente a Jorán de Israel (2 Re 3, 12)

Al morir Ajab, el rey de Moab, Mesá, se subleva contra Jorán, el nuevo rey de Israel. Jorán se alía con Josafat de Judá y con el rey de Edom para emprender una campaña contra Moab. El asunto se pone feo: las tropas de la coalición se quedan pronto sin agua. El rey de Judá, Josafat, propone consultar a un profeta del Señor. Eliseo pronuncia un oráculo: el Señor «os entregará Moab» (2 Re 3,18). Eliseo desempeña aquí la función de un profeta real a quien se consulta antes de la batalla. Su oráculo es favorable a los reyes aliados: «El Señor habla a través de él» (2 Re 3,12).

Eliseo en la escena internacional

Dos episodios presentan a Eliseo actuando ante reyes extranjeros. En 2 Re 6,8-23, durante una guerra entre Aram e Israel, Eliseo es el verdadero héroe de la batalla. El rey de Aram no puede obtener la victoria porque Eliseo le va indicando regularmente al rey de Israel el emplazamiento de las tropas de Aram. En este texto lleno de ironía, es el profeta el que dirige el juego, ya que el rey no pasa de ser una marioneta.

En 2 Re 8,7-15, Eliseo favorece los designios de Jazael de Damasco. Las palabras y las acciones de los protagonistas no los hacen muy simpáticos a los lectores: ¿qué pensar de la mentira de Eliseo que or-

dena prometer la vida al rey enfermo, al mismo tiempo que anuncia a Jazael que será rey de Aram? Los regalos ofrecidos a Eliseo, su autoridad sobre el soberano de Damasco, indican su prestigio y su audiencia. Con Eliseo, la acción de los profetas de Israel se extiende al plano internacional.

Eliseo y el golpe de estado de Jehú

Eliseo interviene de forma muy directa, según 2 Re 9-10, en la política de Israel: envía a un «hijo de profeta» a dar la unción real a Jehú (2 Re 9,3.6.12). Efectivamente, Jehú es proclamado rey y consolida su poder matando con cinismo a los reyes de Israel, de Judá, a la reina Jezabel y a todos sus familiares. Así pues, Eliseo no tiene reparo alguno en comprometerse políticamente contra Jorán, el rey oficial de Israel. El conflicto entre reyes y profetas alcanza aquí su mayor violencia. La casa de Omrí ha fracasado. Eliseo ofrece su apoyo a quienes quieren derribarla.

Pero la acción profética no puede limitarse al terreno político. Se despliega también en la perspectiva religiosa. Sus contactos con Yonadab el recabita, la matanza organizada de los fieles de Baal, son un buen índice de ello. El golpe de estado de Jehú fue dirigido por los yahvistas convencidos.

Unos decenios más tarde, el juicio del profeta Oseas sobre la casa de Jehú (Os 1,4) es totalmente distinto. Ve en la sangre derramada por Jehú el anuncio de futuras convulsiones que conducen a la caída de Samaría en el año 722.

LA CRITICA DE LA INSTITUCION REAL EN OSEAS

La denuncia de la realeza es uno de los temas principales del libro de Oseas, junto con la condena de los cultos cananeos. Cuando el profeta critica

a la realeza, ¿denuncia el mal funcionamiento del sistema político o el principio mismo de la institución monárquica? Los comentaristas se dividen a la hora de responder a esta pregunta, pero la lectura de algunos pasajes del libro de Oseas permite ver cuál era la idea que tenía el profeta de la realeza de Israel.

Decadencia y ocaso de la monarquía en Israel

La época de Oseas (por el 750-723) fue una de las más turbulentas de la historia del reino del Norte. La sucesión dinástica es complicada y se suceden los golpes de estado. El último gran reinado es el de Jeroboán II (787-747). Luego, en menos de un año, se suceden tres reyes en el trono, signo del deterioro del reino. Zacarías, hijo de Jeroboán II, es asesinado por Salún, que no reina más que un mes. Lo asesina Menajén, que reina unos diez años (746-737). Luego todo irá cada vez más deprisa. El poder del soberano asirio Teglathalasar III desestabiliza el reino. Pecajías, hijo de Menajén, reina sólo dos años. Es asesinado por su capitán Pecaj el año 735. Este último mantiene una política francamente hostil contra Asiria. Esta política resulta desastrosa, y la mayor parte del reino llega a convertirse en provincia asiria en el 732. Oseas, hijo de Elá, organiza entonces una conspiración contra Pecaj. Será el último rey de Samaría.

Oseas y la realeza

En sus oráculos, el profeta Oseas se opone unas veces al comportamiento de los príncipes y a la política del rey y otras veces a la misma institución monárquica³.

³ Cf. A. Caquot, *Osée et la royauté*: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 41 (1961) 124-146.

El profeta condena la guerra asesina que opuso a Judá y a Israel en el 735-733 (Os 5,8-14), así como la actitud de los soberanos que intentaban establecer una alianza con Asiria o Egipto (Os 7,11; 8,9; 10,2-4; 12,2) en vez de poner su confianza en el señor, Dios de Israel. Se ha olvidado precisamente lo esencial: el conocimiento de Dios.

En el capítulo 7 se condena el pecado del reino del Norte en varios planos: la idolatría y la política de alianza con el extranjero. Se critica especialmente a la realeza. La lucha por el poder es violenta y el profeta la denuncia con ironía. ¡Pero el rey no es el único culpable! Es el pueblo pecador el que celebra a los reyes: «*Divierten al rey con su malicia, con sus embustes a los príncipes. Todos ellos son adúlteros*» (7,3-4).

Oseas denuncia expresamente los golpes de estado. Las instituciones políticas del reino del Norte proceden de la voluntad rebelde de los Efraimitas, y el profeta condena la iniciativa del pueblo: «*Han puesto reyes sin mi aprobación, han establecido príncipes sin saberlo yo*» (Os 8,4).

En un pasaje de ironía mordaz, Oseas llega a decir que esos reyes del Norte, cuya falta de estabilidad supone su incapacidad de salvar a Israel y demuestra su ilegitimidad, son instrumentos de la cólera del Señor, mientras que el pueblo los considera elegidos de Dios: «*¿Dónde está ahora tu rey, para que salve tus ciudades?... En mi ira te di un rey, y en mi furor te lo quito*» (Os 13,10-11).

Una de las críticas más fuertes es la que se encuentra en Os 1,4. El nombre simbólico de Jezrael que da el profeta a su hijo anuncia el fin de la dinastía de Israel: «*Ponle el nombre de Jezrael, porque dentro de poco tomaré cuenta a la familia de Jehú por la sangre derramada en Jezrael, y pondré fin al reino de Israel*».

La acción de Jehú, que fue apoyada por Eliseo, es considerada por Oseas como un crimen que va a

caer sobre su dinastía. Más allá de la dinastía de Jehú, Oseas anuncia el fin del poder militar de Israel y de sus reyes. Los sucesores de Zacarías no tendrán ya más que el nombre de rey a los ojos del profeta.

La realeza no tiene futuro

En 3,4-5, Oseas piensa en el futuro de Israel sin una organización política ni cultural: «*También los hijos de Israel estarán mucho tiempo sin rey ni príncipe, sin sacrificios*». La realeza figura entre las prostituciones de las que el pueblo se ha hecho culpable. El futuro no se presenta ya con los rasgos de una monarquía renovada: no será ya por medio del rey como podrá tener el pueblo acceso a Dios. Oseas afirma de este modo el fracaso radical de la institución monárquica, ya que su función era precisamente la de servir de mediación entre Dios y el pueblo. Semejante retrato de la realeza desemboca naturalmente en el anuncio de un castigo: «*Con la aurora, el rey de Israel desaparecerá para siempre*» (10,15).

Queda condenada la monarquía fundada en Betel por Jeroboán I, pero parece ser que para Oseas esto no es tanto la causa como el efecto del pecado fundamental de idolatría cometido en Betel por el año 930, cuando se separó el Norte del Sur (cf. 1 Re 12). Su responsable final es la «enorme perversidad» del pueblo de Israel (7,3; 9,15; 10,15).

Así pues, el profeta Oseas tiene toda la talla de un político. La conversión a la que invita no se reduce a la abolición de la idolatría ni a una reforma moral. Su programa tiene una dimensión plenamente política: el reino del Norte ha fracasado y la salvación de Efraín no será posible más que con su abolición. En la formulación de la esperanza de salvación, no se utiliza ya el término «rey». El libro de Oseas prefiere hablar de «caudillo»: «*Los hijos de Judá y los de Israel se reunirán bajo un solo caudillo y crecerán hasta desbordar la tierra*» (Os 2,2).

De la crítica a la esperanza: Isaías

ISAIAS Y LOS REYES DE JUDA

Una simple lectura del libro de Isaías (1-39) permite constatar que el profeta participa activamente y con naturalidad en los asuntos de las clases dirigentes. Gran personaje de Jerusalén, se acerca con familiaridad a los reyes y trata con ellos. Su ministerio es largo: sus intervenciones van del 740 al 701, o sea, durante un período muy agitado de la historia de Judá, marcada por la guerra siro-efraimita (734-733), la desaparición del reino del Norte (722), la invasión asiria y el sitio de Jerusalén (701). Así pues, la política ocupa un amplio espacio en la predicación del profeta, e Isaías se pronuncia en varias ocasiones sobre los asuntos de Estado.

Durante el tiempo de Isaías, los reyes de Judá fueron:

- Jotán (740-735)
- Ajaz (735-716)
- Ezequías (716-687)

Isaías critica la política real en varias circunstancias. Pone en guardia al rey y a la corte contra las esperanzas infundadas de su política diplomática y militar. Se opone a la alianza que Ajaz intenta establecer con Asiria en el 734 y a los intentos de Ezequías de organizar una vasta coalición anti-asiria. Se burla de los que creen en Egipto y firman pactos sin consultar al Señor: «¡Ay de los hijos rebeldes –oráculo del Señor– que hacen proyectos sin contar conmigo..., que bajan a Egipto sin haberme consultado... La protección del Faraón será su venganza; el cobijo a la sombra de Egipto se convertirá en su oprobio» (Is 30,1-3).

Para Isaías, la relación privilegiada entre el Señor

y Judá excluye toda alianza con los reinos vecinos; exige una confianza inquebrantable en la fidelidad del Señor, verdadero dueño de Jerusalén: «*Si no creéis, no subsistiréis*» (Is 7,9), tal es el eslogan del profeta. Para él, la política de Judá debe determinarse sobre la base de la *berit* (alianza) con el Señor. «Las alianzas tanto con Asiria como con Egipto son incompatibles con la *berit*; son su negación y hacen de Jerusalén una más entre las muchas ciudades palestinas y del descendiente de David un reyzeuelo del Próximo Oriente. Judá reniega de sí misma en la política que prosigue»⁴.

El profeta recuerda al rey que hay que contar siempre con Dios. «No le dicta al rey una solución. Le toca al monarca cumplir con su oficio. Pero al profeta le corresponde preguntarle por el fundamento de su política, plantearle, con ocasión de sus opciones políticas, la cuestión decisiva del objeto de su miedo y de su confianza, e invitarle a una decisión que manifieste la fiabilidad de Dios»⁵.

Pero sus numerosas críticas contra la política real no impiden a Isaías poner su esperanza en la realeza, a pesar de las decepciones concretas que no dejará de encontrar con Ajaz y luego con Ezequías. El pueblo puede seguir esperando su salvación de la dinastía de David. Para Isaías, la promesa de Dios a David expresada en el oráculo de Natán (2 Sm 7) es el fundamento de la existencia de Israel como pueblo de Dios. La asistencia de Dios a la dinastía davídica y la confianza de los israelitas, y antes aún la del rey,

⁴ R. Martin-Achard, *Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques*: RHPR 47 (1967) 215-216.

⁵ S. Amsler, *Les prophètes et la politique*: RHPR 23 (1973) 28.

en esta promesa están en el corazón mismo del libro del Enmanuel (Is 7,1-9,6) ⁶.

EL LIBRO DEL ENMANUEL

Los dos oráculos de Is 7,1-16

Isaías y Ajaz se opusieron cuando la guerra siro-efraimita. Ante la coalición de los reinos de Damasco y de Israel que intentan destituir a Ajaz para sustituirlo por uno de sus partidarios, «el hijo de Tabel», Ajaz, «*temblando como tiemblan los árboles del bosque sacudidos por el viento*», se prepara para llamar a su ayuda. La cosa tendrá graves consecuencias: Ajaz se pondría entonces en manos de Asiria, declarándose «su hijo y servidor» (2 Re 16,7), mientras que según el oráculo de Natán (2 Sm 7), es Dios mismo el que declara: «*Seré para él un padre y él será para mí un hijo*». Ajaz tiene que elegir entre el Señor y Teglafalasar. Isaías sale a su encuentro y le exhorta a la calma: «*Pon atención, pero estéte tranquilo. No tengas miedo ni te acobardes*».

Esta cuádruple llamada a la calma se justifica en este oráculo por dos razones. Isaías empieza con un rasgo de ironía: los aliados no son más que «*tizones humeantes*». Ni Damasco ni Samaria pueden compararse con «la casa de David». Sólo Ajaz puede contar con un apoyo firme: la promesa hecha por Dios a David. Isaías le pide entonces a Ajaz que tenga fe: si el rey cree, se salvará junto con su pueblo (Is 7,9).

En una segunda intervención Isaías le da a Ajaz una señal de parte del Señor: «*Mirad, la joven está encinta y da a luz un hijo, a quien pone el nombre de Enmanuel*» (7,14).

La joven de la que aquí se habla es la reina, esposa de Ajaz, que dio a luz a un hijo, Ezequías. Así pues, Isaías recuerda la fidelidad de Dios a la dinastía de David: el rey tiene un heredero. El profeta completa este signo de la asistencia de Dios a la casa de David: cuando el niño crezca, el peligro desaparecerá y los países enemigos quedarán desolados: «*Antes que el niño sepa rechazar el mal y elegir el bien, el país de esos dos reyes que te infunden miedo habrá sido devastado*» (7,16).

El poema de Is 9,1-6

Este poema, compuesto probablemente con ocasión de la subida al trono ⁷ de Ezequías el año 729 (9,1-6), demuestra que el nuevo rey representa una esperanza para el profeta. Dios ofrece la salvación a su pueblo en la persona de este nuevo rey, que tiene por nombre: «*Consejero prudente, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz*» (9,5).

El oráculo de Is 11,1-9

Para muchos exegetas, el oráculo de Is 11,1-9 es mesiánico. Se refiere a un rey futuro, a un nuevo David cuyo advenimiento traerá como consecuencia una paz extraordinaria. Este rey ejercerá verdaderamente la justicia, cesarán los opositores, la paz y la armonía reinarán en toda la creación y «*el conocimiento del Señor colmará esta tierra como las aguas colman el mar*» (11,9). El oráculo, impregnado de la ideología real, afirma en todo caso que sigue siendo posible la salvación, ya que la promesa de Dios no puede ser vana, y que esta salvación vendrá de «un

⁶ Resumimos aquí a J. Asurmendi, *Cuadernos bíblicos* n. 23, 39-54.

⁷ Las fechas que se dan para el reinado de Ezequías son 716-687. Pero el joven Ezequías estuvo asociado al trono de su padre Ajaz desde el 729, debido probablemente a la impopularidad creciente del mismo.

renuevo del tronco de Jesé», que ejercerá de forma auténtica y justa la función real.

Pero la experiencia de Isaías respecto a la realeza fue la de la decepción. Ezequías, en quien Isaías y sus discípulos habían puesto sus esperanzas, irá también a buscar su salvación en las alianzas políticas. La esperanza se pondrá entonces más allá. Aunque el oráculo del capítulo 11 no es mesiánico, ya que describe sólo un nuevo comienzo con ocasión de la llegada de un nuevo rey, la relectura posterior de este oráculo, así como la de los anteriores, se hará en una perspectiva mesiánica⁸. Mientras se aguarda su pleno cumplimiento, estos oráculos mantendrán en el pueblo una fuerza de esperanza.

La predicción sobre la persona del Enmanuel, primogénito de una madre escogida para esta tarea, se convirtió en anuncio de la venida próxima del Mesías. El alimento del Enmanuel («*se alimentará de manteca y miel*») lo designa como rey del tiempo de la salvación, que está marcado por la vuelta de la edad paradisiaca (Is 11,5-9).

La realización de esta esperanza de Isaías y de sus discípulos tardará en llegar. El reino caerá ante el enemigo babilonio que se apoderará de Jerusalén (587) y no será restaurado hasta después del des-

⁸ A. Caquot precisa así el sentido de la palabra «mesianismo»: «Se está de acuerdo en no incluir bajo el título de *mesianismo* todas las representaciones religiosas que encierran un elemento de esperanza en un giro más o menos milagroso de la historia o en un 'final de la historia'... No hay mesianismo sin Mesías, sin un personaje real cuyo advenimiento es el signo de una salvación nacional tras una crisis insuperable a los ojos humanos»: *Annuaire de l'EPHE 1964-65*, 78-79.

tierra. Tras la desaparición de Zorobabel, nieto del rey Jeconías deportado a Babilonia, ya no habrá ningún descendiente de David que juegue algún papel importante en Judá. Ante esta situación algunos, renunciando a toda esperanza mesiánica en un Mesías, proclamarán la teocracia en Jerusalén. La restauración del culto en el año 515 será la marca tangible del reinado universal de Dios. Otros, desilusionados por todo que sucede en torno al segundo templo con el fracaso del «Mesías sacerdotal», se volverán hacia la apocalíptica, aguardando incesantemente la irrupción de acontecimientos catastróficos precursores de la instauración del reino de Dios.

Los primeros cristianos, empezando por el evangelista Mateo, verán en la persona de Jesús, *Christós*, es decir Mesías, el cumplimiento de la esperanza proclamada por el profeta Isaías en el s. VIII y releerán los oráculos de Isaías a partir de la figura de Jesús, «Enmanuel, Dios con nosotros» (Mt 1,23).

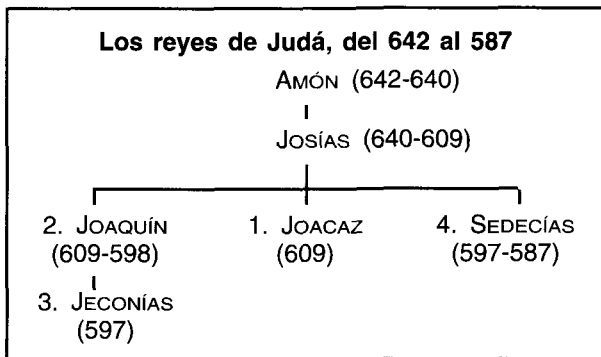
EL MENSAJE ESENCIAL DE ISAIAS

El mensaje esencial de Isaías es que Dios sigue siendo fiel a sus promesas, aun cuando el pueblo de Judá persista en su rebelión. Los oráculos que pronuncia sobre la casa de David son la expresión de una fe y de una esperanza. Sí, el rey puede seguir siendo, a pesar del suceso reciente de la caída de Samaría, una mediación de salvación para el pueblo. Así pues, el profeta sabe valorar la realeza. Isaías espera la renovación a partir de un hijo de David, esperanza continuamente referida al futuro. Impregnados de la ideología real, los oráculos de Isaías se prestarán más tarde a una interpretación mesiánica.

El fracaso de la realeza: Jeremías y Ezequiel

JEREMÍAS Y LOS REYES

El título del libro de Jeremías (1,1-3) sitúa la actividad del profeta en los reinados de Josías, Joacaz, Joaquín y Sedecías, a los que hay que añadir los pocos meses del reinado de Jeconías. El ministerio de Jeremías se sitúa en el período particularmente dramático de la historia de Judá que termina con la destrucción de Jerusalén y la desaparición del reino.



El libro de Jeremías muestra a menudo al profeta enfrentado con la autoridad real en los oráculos recogidos en la primera parte del libro, pero también en los numerosos relatos biográficos de la segunda parte (Jr 26-45). El libro de Jeremías habla poco del reinado de Josías y, a diferencia del libro de los Reyes (2 Re 22-23), no menciona para nada su papel en la reforma deuteronomica. Presenta a Josías como un rey justo y fiel, en oposición de Joaquín.

Jeremías y Joaquín

Hubo una gran oposición entre Jeremías y el rey Joaquín. El juicio del profeta sobre este rey es suma-

mente severo, por su política tanto interior como exterior. Jeremías condena a Joaquín porque se hizo construir un palacio (Jr 22,13-14), mientras el reino pasaba por grandes dificultades económicas. Los sacerdotes y los profetas que se oponen a Joaquín son perseguidos e incluso algunos son asesinados, como Urías. El mismo Jeremías estuvo a punto de morir; tan sólo la protección de una ilustre familia influyente, la de Safán, le permitió salvar la vida (Jr 26,24).

Los ataques de Jeremías contra las prácticas idólatricas y el culto formal en el templo (Jr 7,1-15) datan del reinado de Joaquín. El rey sigue haciendo «lo que desagrada al Señor» cuando destruye el rollo de los oráculos de Jeremías y le prohíbe entrar en el templo (Jr 36).

Jeconías, rey en el destierro

Tras la primera toma de Jerusalén en el 597, el rey de Babilonia deporta al joven rey Jeconías, que había sucedido a su padre tres meses antes y pone como rey de Judá a Matanías, hijo de Josías, cambiando su nombre en el de Sedecías, como signo de vasallaje.

Jeremías contra Sedecías

Según el libro de Jeremías, Sedecías parece que fue un rey débil y sin coraje político. Además, su legitimidad era discutida desde dentro; Sedecías era rey por decisión de Nabucodonosor, mientras que Jecónias, prisionero en Babilonia, era reconocido por algunos, entre ellos el profeta Ezequiel, como el verdadero rey de Judá. Los capítulos 37-38 del libro de Jeremías nos muestran a Sedecías indeciso entre sus consejeros pro-egipcios y Jeremías, partidario de la sumisión al trono de Babilonia. No sabe qué partido

tomar Finalmente, Sedecías hace una opción políticamente desastrosa, poniéndose al lado de Egipto contra Babilonia

Varios episodios nos muestran al rey débil y vacilante Las relaciones entre Sedecías y Jeremías son muy tensas En Jr 34,1-7, Jeremías dirige a Sedecías un oráculo en el que le invita a someterse a Nabucodonosor En caso de desobediencia a la palabra del Señor, el rey sera capturado Ante la amenaza de los babilonios, Sedecías intenta reforzar el sentimiento nacional firmando un decreto de liberación de todos los esclavos (Jr 34,8-22), pero el decreto queda sin ejecutar y los esclavos son apresados de nuevo

El capítulo 37 nos presenta al rey y al profeta cara a cara Mientras que Jeremías es detenido y encarcelado por los guardias que sospechan de su intento de pasarse al enemigo, el rey le manda venir en secreto para consultarle sobre lo que hay que hacer Jeremías sigue firme los babilonios volverán y tomarán de nuevo a Jerusalén, el rey caerá en manos del rey de Babilonia Sedecías muestra la misma debilidad cuando los nobles le piden que les entregue a Jeremías encerrado en el patio de guardia Incluso llega a declarar «*Lo dejo en vuestras manos, pues el rey no puede oponerse a vuestros deseos*» (Jr 38,5) El comportamiento del rey Sedecías con el profeta Jeremías se resume de este modo «*Ni él, si sus servidores ni la gente del pueblo escucharon las palabras que el Señor pronunció por medio del profeta Jeremías*» (Jr 37,2)

Al caer Jerusalén en el 587, Jeremías no es apresado, sino que se le autoriza a unirse con el gobernador Godolias, nombrado por Nabucodonosor Tras el asesinato de Godolias, Jeremías se ve obligado a partir a Egipto, donde se pierden sus huellas (Jr 43,4-7 y 2 Re 25,26)

El oráculo contra Joaquín (Jr 22,13-19)

La unidad 22,13-19⁹ forma parte de un «libro sobre los reyes» que reúne varias palabras concernientes a los reyes de Judá Se abre con una dedicatoria «A la casa real de Judá», a partir de 23,9 le sigue un libro sobre los profetas El oráculo de los vv 13-19 dirigido al rey Joaquín es el que los historiadores reconocen como el más auténtico¹⁰

- Su estructura es la de un oráculo de juicio
- vv 13-17 la acusación comprende dos tiempos
 - 13-14 una exclamación «¡ay!» seguida de proposiciones en participio,
 - 15-17 una apóstrofe dirigida al rey
 - vv 18-19 el anuncio del castigo, introducido por un «por eso»

- vv 13-14 la primera parte de la acusacion se centra en un hecho concreto el rey utiliza para sus construcciones a obreros sin pagarles, lo cual va en contra de las prescripciones de la ley tal como se formulan en Dt 24,14 o Lv 19,13 El v 14 insiste en el lujo de las construcciones reales un amplio palacio, con pisos espaciosos, con ventanas revestidas de cedro y pintadas de rojo El profeta subraya así las pretensiones de un rey que quiere ponerse a nivel de los grandes monarcas de su época El «palacio de invierno», en donde el rey escucha la lectura del rollo de oraculos de Jeremías antes de desgarrarlo (Jr 36) es quizás una de esas construcciones Esta politica de grandes obras le parece mas indigna aun al profeta ante la difícil situacion economica del reino Joaquín ha tenido que pagar al Faraón un importante tributo de «*100 talentos de plata y un talento de oro*» (2 Re 23,33), para el que fue necesario recurrir a un impuesto extraordinario

⁹ Cf L Wisser, *Jeremie, critique de la vie sociale*, Labor et Fides 1982, 90-118

¹⁰ Algunos consideran sin embargo el v 17b como un añadido deuteronomico

– vv. 15-16: se recuerda claramente la misión del rey aduciendo el ejemplo del padre de Joaquín, el rey Josías. A este rey le gustaba la buena vida: «comía y bebía», subraya el profeta. Pero la búsqueda de bienestar no era para él lo principal. El papel del rey era «practicar el derecho y la justicia», ayudando especialmente al pobre y al oprimido, cuando se veían amenazados. Jeremías recoge aquí los términos esenciales de la ideología real del Próximo Oriente antiguo. En esta acusación, Jeremías añade dos elementos importantes: afirma que la práctica del derecho es fuente de felicidad (vv. 15b-16a) y da una definición concreta del conocimiento del Señor: «(Josías) practicaba el derecho y la justicia..., defendía la causa del humilde y del pobre...: esto es lo que significa conocerme». La justicia es un terreno en donde el conocimiento de Dios entra directamente en juego.

v. 17: este versículo recoge y completa la acusación de los vv. 13-14. Se nos da aquí la razón más profunda del comportamiento de Joaquín: está totalmente dedicado a la búsqueda de su interés personal: «Tus ojos y tu corazón sólo buscan tu provecho».

vv. 18-19: El castigo anunciado a Joaquín por Jeremías toma la forma de una doble maldición: morir solo, hasta el punto de que nadie pronunciará las lamentaciones habituales, y verse privado de sepultura.

Parece ser que no se realizó el anuncio de este oráculo; en efecto, según el libro de los Reyes (2 Re 24,6), el rey Joaquín falleció de muerte natural.

La violencia que le tocó sufrir al profeta Jeremías por parte de los reyes de Judá contribuyó no poco al descrédito moral de la monarquía. La audacia de la palabra del profeta así como su destino trágico lo convirtieron en la figura más representativa del justo perseguido.

EL PRINCIPE Y EL SACERDOTE EN EZEQUIEL

Ezequiel forma parte del primer grupo de deportados del año 597. Sacerdote de Jerusalén, recibió en Babilonia la llamada al ministerio profético. Por tanto, profetiza entre los desterrados privados de tierra, de rey y de templo. La monarquía de Judá ya no ejerce poder entre ellos. Ezequiel habla de los reyes, pero no utiliza prácticamente ninguno de los títulos que expresan la dignidad real: ninguna mención del «ungido del Señor» ni del don de la sabiduría o del Espíritu. Más aún, Ezequiel, y en todo caso sus discípulos, parecen incluso evitar el nombre de «rey» (*melek*) para sustituirlo por el de «príncipe» (*nasi*). Este término remite a la tradición antigua del pueblo y, aunque contiene un juicio implícito, permite evitar los malos recuerdos de los reyes de Israel.

Ezequiel trata sarcásticamente al «príncipe» Sedecías que abandona vergonzosamente Jerusalén cuando la toma de la ciudad (12,12-14). Atribuye a los «pastores» o dirigentes políticos del país la responsabilidad del destierro en Babilonia (34,1-10), de modo que en adelante será el mismo Señor quien se encargue de conducir el rebaño (34,11-16). Pero en la segunda parte de su ministerio, después de la caída del 587, Ezequiel anuncia al pueblo desalentado por el desastre que todavía es posible la vida para Israel. Si, en su visión del porvenir, Ezequiel no renuncia a toda estructura real, le concede sin embargo a esa estructura un papel mucho menos importante. El rey no tiene ninguna función en la alianza pactada con el pueblo (34,25).

Los últimos capítulos del libro de Ezequiel (40-48) están dedicados a la visión de un nuevo templo y de una nueva tierra. Del santuario de Jerusalén brota la fuente que trae al pueblo y a la tierra la fertilidad y la vida (Jr 37). El antiguo templo era obra del rey Salomón, que realizó los proyectos de su padre David. El

profeta es el encargado de organizar el funcionamiento del templo nuevo, obra de Dios. En él es el sacerdote el que desempeña un papel esencial: está en el centro de una actividad cultural renovada que permite al pueblo purificado celebrar el culto del Señor. Su prestigio va suplantando poco a poco al del rey. Durante ciertas celebraciones, solamente los sacerdotes tienen permiso para «acercarse al Señor» y «estar en su presencia».

Ya no se habla del rey

En el conjunto de estos capítulos, no se habla ya del rey. La autoridad política la ejerce un príncipe. Al

volver del destierro, son los sacerdotes los que ejercen realmente la autoridad. El texto del libro de Ezequiel es el reflejo de una nueva realidad política. El pueblo de Israel ha perdido su independencia, su territorio, su rey. Para los desterrados, y en primer lugar para Ezequiel, «la mediación sacerdotal, manifestada en la actividad litúrgica, tenía que ir sustituyendo progresivamente a la mediación del rey, definitivamente caducada ante el curso implacable del tiempo»¹¹.

¹¹ L. Monloubou, *Ezéchiel et le renouveau législatif en Israël*: L'Année canonique 21 (1977) 83.

Reyes y profetas, una historia conflictiva

La historia de Israel demuestra que el nacimiento del profetismo es contemporáneo del de la realeza. Las dos instituciones, como atestiguan los libros bíblicos, estuvieron relacionadas entre sí: los profetas ejercieron a menudo una función oficial en la corte. Pero las relaciones entre los reyes y los profetas fueron de ordinario conflictivas. Al ejercer libremente una función crítica ante la monarquía, los profetas prepararon de hecho progresivamente a los israelitas

a poder seguir viviendo como «pueblo de Dios» sin las mediaciones institucionales que constituyeron su fuerza y su identidad. Sin rey y sin tierra, el pueblo encontró en una interiorización de la palabra profética y de la Ley los caminos renovados de una verdadera fidelidad a su Dios.

Joëlle FERRY

REINO DE DIOS Y REALEZA EN LOS SALMOS



Los salmos reales

Hay muchos salmos que hablan del rey: desde una simple mención en un versículo hasta una plegaria completa del rey o por el rey. En algunos salmos, el fiel que habla parece ser el rey mismo (por ejemplo, en el Sal 118), aunque no se explicita con claridad. Consideraremos aquí como «salmos reales» tan sólo a los que se refieren directamente a una función real, agrupándolos según las circunstancias para las que se utilizaron en la liturgia. Distinguiremos la entronización y el advenimiento del joven monarca, su matrimonio, su salida para combatir, su regreso victorioso o también su derrota, sin olvidar algunos salmos sobre el gobierno real o sobre la dinastía.

La cuestión de la fecha de los salmos reales es delicada, pero inevitable. Si se utilizaron en tiempo de los reyes, antes del destierro, ¿cómo explicar su conservación y su utilización posterior, cuando ya no existían reyes? ¿Qué sentido podían tener entonces? ¿No habrán recibido añadidos y relecturas, particularmente en el sentido de una esperanza mesiánica?

LA ENTRONIZACION

El salmo 2

Este salmo, manifiestamente contemporáneo de los reyes de Judá, tiene cuatro partes:

– vv. 1-3: *los vasallos*, como ocurre en los cambios de reinado, intentan recobrar su independencia (cf. 2 Re 1,1).

– vv. 4-6: *el Señor* hace que se vean burlados y se indigna contra ellos, ya que el rey de Jerusalén es su protegido.

– vv. 7-9: *el rey* proclama su entronización; en adelante es el «hijo de Dios».

– vv. 10-12: *el salmista (o el rey)* advierte a los rebeldes: más vale que se sometan al Señor y «bensen sus pies» (o mejor dicho, los del rey de Jerusalén), porque la cólera de Dios es terrible.

Se nota la insistencia en el vínculo entre el Señor y su «mesías» (v. 2): «*He entronizado a mi rey en Sión, mi monte santo*» (v. 6). El vasallaje del rey a su Dios se expresa de dos maneras: por el rito de la unción real y por la fórmula de la adopción filial. El joven rey obtiene su trono, no de su predecesor, su padre, sino sólo de Dios, que lo adopta el día de su subida al trono: «Seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14) (véase p. 25). ¿Se repetiría este salmo todos los años en el aniversario de la consagración?

Como hijo, el rey hereda el poder de Dios sobre todas las naciones. Las vasijas quebradas (v. 9) pueden aludir al ritual egipcio de execración, según el cual, antes de una guerra, se escribían los nombres

de los enemigos en cacharros de barro que se rompían ante el dios. De hecho, tras el reinado de David y Salomón, Judá ya no dominó más que sobre Edom, Moab o Ammón, de vez en cuando, hasta que cayó el mismo como vasallo de los asirios y luego de los babilonios, a partir del 735 (Ajaz).

El salmo 110, ciertamente muy antiguo, es un salmo difícil: el texto de los vv. 3 y 7 es poco seguro. Sin embargo, se perciben fácilmente dos oráculos de entronización dirigidos al rey («mi señor», según el lenguaje de la corte) en los vv. 1 y 4; los vv. 5-7 pueden igualmente recoger las fórmulas del ritual, prometiendo al rey la victoria sobre sus enemigos (cf. 1 Re 3,11). En Egipto, el estrado del trono del Faraón representaba efectivamente a los enemigos vencidos. Sobre la figura de Melquisedec y la función del rey sacerdote, cf. *Cuadernos bíblicos*, n. 70, p. 15.

EL MATRIMONIO

El salmo 45, compuesto por un escriba para las bodas de un rey con una princesa extranjera (¿de Tiro?), debió entrar en el Salterio después de una larga historia. El poeta hace el elogio del rey (vv. 3-10) y luego de la reina (vv. 11-18). Del rey canta sucesivamente la hermosura (v. 3), la bravura en el combate (vv. 4-6) y su función de juez supremo (vv. 7-8). En esta ocasión se le atribuye el título extraño de «Dios» (*Elohim*, cf. Sal 82,6; 2 Sm 14,17.20).

LA GUERRA

Hay varios salmos que evocan la función guerrera del rey. El salmo 20 se sitúa en el momento de salir de campaña: el pueblo se asocia a la plegaria del rey que ofrece un sacrificio (vv. 2-6); luego un profeta le dirige un oráculo de victoria: «El Señor da la victoria a su ungido» (vv. 7-9). El salmo 18, una larga acción

de gracias del rey, recuerda la fase crucial de la batalla, cuando Dios salvó al rey en medio del peligro (vv. 5-16) y le concedió la victoria (vv. 38-51). El salmo 21, de forma más precisa, celebra el triunfo del rey que regresa vencedor, «*alegrándose de la fuerza del Señor*».

Una parte del salmo 89 se refiere, sin embargo, a la derrota; es la súplica del rey que vuelve vencido: «*Tú has rechazado y reprobado a tu ungido... Has roto la alianza con tu siervo*» (vv. 39-52). Una dolorosa incomprensión le hace exclamar: «*¿Dónde está, Señor mío, tu amor de antaño? ¿dónde la fidelidad que juraste a David?*» (v. 50).

EL PODER REAL

El salmo 72 es una bella plegaria por el rey, quízs con ocasión de su subida al trono. Pide que el joven rey cumpla perfectamente sus funciones: que haga reinar el *derecho* y la *justicia* (véase p. 15) y sobre todo que proteja el derecho de los pobres (vv. 1-7.12-15); que se extienda su reino (vv. 8-11). La prosperidad del reino (vv. 16-17) parece depender de esta defensa de los pequeños: «*que salve a los pobres*» (v. 4), como el rey ideal de Is 11,3-4.

En el salmo 101 está ausente el vocabulario real, pero sólo un rey o un gobernador pudo decir esta plegaria. Está llamado a juzgar, a rodearse de consejeros justos y a reprimir a los malhechores, «*expulsándolos de la ciudad del Señor*» (v. 8). Según este retrato, el rey ideal ha de hacer opciones morales radicales, rechazando todo compromiso con el mal.

El salmo 132 recuerda al Señor sus promesas a David. De este salmo se ha podido hablar con toda razón como de un «eco lírico» del oráculo de Natán¹.

¹ A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, en *V.T. Suppl. IX*, Leiden 1963, 212-224.

Desde el destierro ya no hay reyes y se pide la venida de un nuevo descendiente de David en el trono de Jerusalén. La importancia que se da aquí al templo y a sus sacerdotes demuestra que la esperanza mesiánica se ha convertido en un elemento central de la fe judía. Lo mismo que en los orígenes, con David y Salomón, la realeza y el templo son inseparables de Jerusalén.

LA ORACION CRISTIANA

El pueblo judío, dominado durante siglos por los persas, los griegos y los romanos, desarrolló una lectura mesiánica de todos estos salmos reales. El recuerdo de las grandezas de antaño permitía esperar que algún día Dios salvaría de nuevo a su pueblo y le devolvería la independencia nacional de un reino perfectamente constituido. Aunque los éxitos ambiguos y finalmente decepcionantes de los reyes as-moneos provocaron la explosión del mesianismo en diversas corrientes políticas y religiosas, la esperan-

za se mantenía viva y la oración fervorosa, concretamente en el momento de las peregrinaciones al templo (Mc 11,9).

La lectura cristiana de los salmos reales se insertó con toda naturalidad en esta lectura judía y los Salmos ofrecieron a los primeros cristianos las palabras de su oración. En los Hechos de los apóstoles, Lucas nos brinda una prueba de esta oración primitiva a partir del salmo 2, que se aplica igualmente a la situación presente (Hch 4,27)². Pero los salmos del rey-mesías se repitieron sobre todo para proclamar la resurrección de Jesús: su victoria sobre la muerte y su entronización a la derecha de Dios. En cuanto a la palabra divina de adopción: «*Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy*» (Sal 2,7), demuestra ser una formulación exacta de la relación de Jesús con aquel a quien él llama «mi Padre». Las imágenes se ven verificadas y superadas por la realidad, muy por encima de todos los sueños nacionalistas.

² Cf. M. Collin – P. Lenhardt, *Cuadernos bíblicos* n. 73, 53-54.

Los salmos del Reino de Dios

Suelen agruparse bajo el título de «salmos del reino» la serie de los salmos 47, 93 y 96-99. En efecto, tienen algunos puntos muy concretos en común. Tres de ellos empezaban por la fórmula «*El Señor es rey*» (93, 97 y 99); dos de ellos la recogen también (47,9 y 96,10), pero no el último (98). Y todos ellos cantan esta realeza del Señor en términos muy parecidos.

La expresión «el Señor es rey» procede del ritual de entronización real y significa: «Fulano empieza a reinar; se ha convertido en rey»; por ejemplo: «*Ellos tomaron sus mantos, los tendieron a sus pies en las gradas y al son de la trompeta gritaron: ¡Jehú es rey!*» (2 Re 9,13; cf. 2 Sm 15,10). Igualmente, en las

noticias de los anales, cuando se da la fecha del comienzo de un reinado (por ejemplo: 1 Re 16,29). ¿Pero puede decirse que el Señor «se ha convertido en rey»? ¿Acaso no reina desde siempre en Israel?

El Segundo Isaías pone esta aclamación en labios de un mensajero que corre hacia Jerusalén a anunciar la liberación de los desterrados y la victoria del Señor sobre los enemigos de su pueblo: «*¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz..., que dice a Sión: 'Ya reina tu Dios'!.. Tus centinelas alzan la voz, cantan a coro, porque ven con sus propios ojos que el Señor vuelve a Sión*» (Is 52,7-8). El Señor se ha puesto al frente

del grupo de repatriados: «*Aquí está el Señor: viene con poder y brazo dominador*» (Is 40,10). En medio de este esplendor es como se manifiesta su realeza, su fuerza de salvación.

Los salmos del reino están ligados a la fiesta de Succot; pues bien, esta fiesta se convirtió, sobre todo a partir del destierro, en una celebración de la realeza del Dios de Israel. Quizás sea la herencia de una antigua fiesta del Año Nuevo, situada en el equinoccio de otoño, pero poco atestiguada en la Biblia.

El salmo 47, recogiendo quizás un antiguo himno de victoria, acompaña a la procesión del arca: Dios vencedor es rey en medio de su pueblo: «*Dios asciende entre aclamaciones; el Señor, al son de trompetas... Dios reina sobre las naciones, Dios se sienta en su santo trono*» (Sal 47,6.9).

El salmo 98

Aunque no contiene la fórmula «*El Señor es rey*», el salmo 98 es muy representativo de los salmos del reino de Dios. Se presenta como una gran invitación a la alabanza, en tres partes:

– vv. 1-3: se invita a Israel a cantar las maravillas del Señor que ha liberado a su pueblo del destierro en Babilonia (año 538);

– vv. 4-6: invitación a la tierra entera, a los pueblos testigos de esta liberación (con seis imperativos: «*aclamad, estallad de gozo, exultad, tañed, tocad, aclamad*», que siguen a la primera palabra del salmo: «*¡Cantad!*»);

– vv. 7-9: invitación a toda la creación: el mar, el mundo y sus habitantes, los ríos y los montes, «*porque viene a gobernar la tierra*».

El salmo está encuadrado por las dos motivaciones de la alabanza: «*porque ha hecho maravillas*» (v. 1) y «*porque viene a gobernar la tierra*» (v. 9). Se trata de una misma y única razón: la liberación traída a los desterrados por el enviado del Señor, el rey pagano Ciro.

Un himno de liberación

Es imposible dejar de reconocer en este salmo el entusiasmo de los oráculos de salvación del Segundo Isaías, cuanto anuncia el regreso de los desterrados:

«*Cantad al Señor un cántico nuevo, alabadle desde los confines de la tierra; que lo ensalce el mar y cuanto contiene, los pueblos lejanos y sus habitantes*» (Is 42,10).

El vocabulario de la salvación en el salmo es el mismo que utiliza el profeta Isaías: «*maravillas, diestra, brazo, salvar*» (v. 1); «*victoria, justicia*» (vv. 2-3); todo esto sirve para evocar el regreso de los judíos desterrados en Babilonia, autorizado por Ciro, el ungido del Señor.

«*El Señor manifiesta su poder a la vista de todas las naciones, y los confines de la tierra contemplan la victoria de nuestro Dios*» (Is 52,10).

«*Pero mi salvación es eterna, mi liberación dura por siempre*» (Is 51,6).

Una aclamación real

El Señor manifiesta su realeza, no solamente sobre Israel por haberlo liberado, sino sobre todos los demás pueblos: sobre el rey persa Ciro de quien se sirvió para castigar a Babilonia, sobre los babilonios y sobre los otros pueblos desplazados que son ahora testigos de la liberación de los habitantes de Judá. Es ciertamente el Dios de Israel el que conduce la historia de los pueblos para cumplir su designio de salvación «*por su amor y su fidelidad hacia Israel*» (Sal 98,3).

Las aclamaciones y sonidos de trompetas y clarines de los vv. 4-6 son los que se utilizan en el ritual de la entronización: «*¡Aclamad al Señor, el rey!*» (v. 6; véase el recuadro de la p. 27). Por ejemplo: «*El sacerdote Sadoc tomó de la tienda de la presencia el cuerno del óleo y ungió a Salomón. Entonces tocaron*

la trompeta y todo el pueblo gritó: ¡Viva el rey Salomón!» (1 Re 1,39). El toque de trompeta (*sofar*) y la aclamación del pueblo (*teru'a*) se conservan igualmente como rito en la fiesta de Succot, para celebrar la realeza del Señor.

A través de los otros salmos reales se desarrollan las tres dimensiones de la realeza de Dios: su visión de conjunto enriquecerá la lectura del Sal 98.

LA REALEZA COSMICA DE DIOS

Si los salmistas cantan la realeza cósmica de Dios, no es solamente por lirismo, sino para recordar la victoria primordial del Creador sobre el caos; una victoria que perdura todavía, ya que el orden del mundo manifiesta cada día el poder de Dios. El salmo 93 evoca su dominio sobre los monstruos marinos: «*Más que el clamor de las aguas caudalosas, más fuerte que el oleaje del océano, más fuerte en el cielo es el Señor*» (v. 4).

Otros muchos salmos cantan esta realeza cósmica. Así, el antiquísimo salmo 29, quizás de origen pre-israelita, aclama el poder de Dios manifestado en la tempestad y en el trueno, antes de recordar su dominio sobre las aguas: «*El Señor domina las aguas desbordadas, el Señor se sienta como rey eterno*» (v. 10). El salmo 97 adquiere incluso el aspecto de una descripción teofánica a través de la imagen del fuego (vv. 2-5). Por tanto, no es extraño que toda la creación sea invitada a cantar la realeza divina, concretamente el mar, los ríos y las montañas, esas fuerzas que Dios ha dominado (Sal 96,12; 97,1.5).

LA REALEZA DE DIOS SOBRE ISRAEL

En varias ocasiones Israel experimentó este po-

der del Creador, que intervino en su historia para darle la salvación: Sal 89,10-13 e Is 51,9-10 evocan la victoria sobre las aguas del mar Rojo y por tanto sobre los egipcios. Así es como el Señor se convirtió en rey de Israel: salvándolo (98,3). Pero los salmos del reino de Dios evocan muy poco la historia de Israel; todo lo más hablan de la Ley (93,5; 99,4) y de los que la han recibido y enseñado: Moisés, Aarón y Samuel (99,6-7).

Al contrario, muchos de esos salmos insisten en el lugar donde se ejerce ese reinado de Dios: en Sión, la «montaña santa» (97,8; 99,2) adonde invitan a acudir para postrarse ante Dios (96,8-9; 99,9). Del templo, palacio real de Dios, irradian por todas partes su presencia, su gloria, su santidad (93,5; 96,9; 97,12).

LA REALEZA DE DIOS SOBRE LAS NACIONES

El salmo 46 celebra una victoria de Israel sobre uno de los pueblos vecinos; de esta manera la realeza divina se extiende sobre las otras naciones. Pero normalmente Israel debe dar testimonio de su Dios, no ya dominando a los pueblos, sino narrando las maravillas que ha hecho con él (96,2-3). Por otra parte, los pueblos han sido testigos de la liberación de los desterrados (98,3) y son llamados a reconocer su presencia en Israel (99,2-3; cf. Is 45,14).

Los salmos del reino de Dios parece que son los primeros en expresar un estricto monoteísmo: el Dios de Israel es reconocido ante todo como «superior a todos los dioses» (96,4); luego, es proclamado formalmente Dios único de todos los hombres: «*Los dioses de las naciones son pura nada*» (96,5). Sí invitan a todas las naciones a venir a dar gloria al Dios de Israel (96,7-8). También aquí, las afirmaciones del Segundo Isaías y sus polémicas contra los ídolos

convergen totalmente con estos salmos (Is 44,14-20; 45,20-24).

La esperanza de Israel es por tanto inmensa: *«El Señor viene a gobernar la tierra: gobernará al mundo con justicia, a las naciones con fidelidad»* (96,13; 98,9). Al volver del destierro, el Tercer Isaías describe la gran peregrinación de los pueblos hacia Jerusalén, centro del mundo, ya que en ella irradia la gloria del Dios único (Is 60 y 62). ¿Acompañó realmente esta esperanza al entusiasmo del primer regreso? ¿O bien su canto vino a compensar las decepciones de los repatriados? Hay que indicar que los salmos del Reino no piden ninguna destrucción de los paganos, sino simplemente la vergüenza de los idólatras (97,7). Al contrario, no cesa de explotar el gozo, expresándose en cánticos y música (98,4-6).

LA PLEGARIA CRISTIANA

En estos salmos del Reino no viene a interponerse ningún mediador entre Israel y su Dios: ninguna alusión a un mesías terreno. Es el Señor en persona el que viene a salvar y a gobernar a Israel y a las demás naciones, en medio de la alegría del universo. Este acercamiento de Dios a los hombres se realizó en Jesús, a quien los discípulos reconocieron como Señor y salvador: Señor de su pueblo al que salvó e

hizo entrar en su reino, pero también Señor de todos los hombres.

El anuncio de su entronización es evidentemente una «buena noticia» (Is 52,7); ella es la que celebran los ángeles según la carta a los Hebreos: *«Cuando (Dios) introduce de nuevo a su hijo primogénito en el mundo, dice: Que lo adoren todos los ángeles de Dios»* (Heb 1,6, citando a Sal 97,7). ¿Cuándo tuvo lugar esta entronización? Cuando la resurrección, que es su entrada en el mundo celestial, a la derecha de Dios.

Así pues, es al Resucitado, sentado junto al Padre, a quien la Iglesia dirige los salmos del Reino. La exaltación del Hijo marca el comienzo de la nueva creación: por su victoria sobre el odio y la muerte él lo ha reconciliado todo, *«trayendo la paz por medio de su sangre derramada en la cruz»* (Col 1,20). Habiendo dado *«su vida en rescate por todos»* (Mc 10,45), la misión de sus discípulos no conoce ya límites: *«Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos...»* (Mt 28,19). La alegre esperanza de los salmos del reino puede celebrar perfectamente la certeza de la venida de Cristo al final de los tiempos: *«Porque viene a juzgar la tierra»*, aun cuando este gozo se parezca muchas veces al de la mujer que da a luz: *«El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven! – ¡Sí, estoy a punto de llegar!»* (Ap 22,17.20).

Philippe GRUSON

LAS RELECTURAS DE LA REALEZA DESPUES DEL DESTIERRO



Sea lo que sea de la autenticidad del edicto de Ciro (Esd 1,2-4), el año 538 señala un giro decisivo en la historia de Israel: guiados por Sesbasar, una columna de deportados de Israel vuelve a Jerusalén con los utensilios sagrados del templo. Vuelven a darse entonces todas las condiciones para el restablecimiento del culto (Esd 3). El alcance considerable de estos sucesos divide sin embargo a la comunidad que ha vuelto del destierro. De una forma ya clásica, los exegetas están de acuerdo en reconocer en este caso dos grandes corrientes vinculadas a los diversos ambientes socio-políticos de los repatriados.

Por un lado están los ambientes teocráticos, cer-

canos al templo de Jerusalén, que ven en la liturgia restaurada la encarnación del ideal teocrático de un reino de sacerdotes y de una nación santa (Ex 19,6). Con ellos guardan relación la obra del Cronista y las reformas de Esdras.

Por otro lado están los ambientes apocalípticos (o utópicos) que constituyen una corriente de oposición al templo (cf. Is 66,1), que defienden obstinadamente la única realeza de Dios. Son sus portavoces el Segundo y el Tercer Isaías (Is 40-66), así como el Segundo Zacarías (Zac 9-14). Sin forzar demasiado la oposición –la realidad es siempre mucho más compleja–, nos encontramos aquí con una línea fecunda de lectura.

Los «teócratas»: una relectura en la continuidad

La subida al trono de Darío se lleva a cabo en un clima de profundas tensiones, lo cual hace renacer las esperanzas de los habitantes de Judá.

LOS ORACULOS DEL PROFETA AGEO

El profeta Ageo, por ejemplo, exclama en un

oráculo fechado en octubre del 521: *«Dentro de muy poco haré temblar cielos y tierra, mares y continentes; haré temblar a todas las naciones. Acudirán todas las naciones con sus tesoros, y yo llenaré de gloria este templo»* (Ag 2,6-8). La esperanza de un templo que recobre su primer esplendor va acompañada de la esperanza en una realeza renovada: *«Di a Zorobabel, gobernador de Judá: Yo haré temblar cielos y tierra... Aquel día, oráculo del Señor todopoderoso, te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Selatiel, mi siervo,*

oráculo del Señor, y haré de ti un anillo de sellar, porque yo te he elegido, oráculo del Señor todopoderoso» (Ag 2,20-23).

El tono es aquí francamente real: Zorobabel es «tomado», palabra característica de los relatos de elección, tanto si se trata del profeta (Am 7,15) como si se refiere al rey descendiente de David (2 Sm 7,8). También pertenece al vocabulario real la expresión «mi siervo» (que caracteriza también al rey en 2 Sm 7,5 y Sal 132,10) y el verbo «elegir», aplicado en la teología deuteronómica al pueblo, a Jerusalén y al rey. Finalmente, se califica a Zorobabel de «anillo de sellar»: Ageo recoge aquí la imagen de Jeremías, pero dándole la vuelta: si en Jr 22,24-25 Dios arrancaba de su mano a Jeconías, «anillo de sellar», en Ageo se trata de una elección. Acaba así la maldición que había caído sobre la realeza davídica, aplicándose ahora esa maldición a las naciones (Ag 2,22). Al contrario, Zorobabel, el nieto de Jeconías, es «elegido» para ejercer la realeza en una comunidad restaurada en torno a su Templo (cf. Ag 2,6-8).

De esta manera el ideal propuesto por Ageo es más teocrático que propiamente mesiánico. Se inscribe en continuidad con la predicación de Ezequiel. La gloria del templo (Ag 1,15b; 2,1-9) y la elección de Zorobabel (Ag 2,20-23) están dialécticamente ligadas en un espíritu muy cercano al oráculo dinástico de 2 Sm 7. Por otra parte, ¿acaso el deber primero del rey no es, en todo el Oriente Próximo, construir y proteger los santuarios?

LOS ORACULOS DEL PROFETA ZACARIAS

Esta utopía teocrática va a chocar con la realidad. Después de dos años de agitaciones, Darío asienta el poder persa en toda la región, y Zacarías, un tanto desengañado, constata en febrero del año 520: «He-

mos recorrido la tierra, y toda ella está tranquila y en calma». Lo cual hace surgir el grito: «*Señor todopoderoso, ¿cuándo te apiadarás de Jerusalén y de las ciudades de Judá contra las que hace ya setenta años estás irritado?» (Zac 1,11-12).* No hay ya agitaciones, y la primera visión de Zacarías anuncia el retorno a la paz imperial.

La relectura que hacen Zacarías y sus discípulos de la realeza es infinitamente más compleja que la lectura tan tradicional de Ageo. Vamos a leer aquí dos textos: la visión del candelabro y los dos olivos y la coronación simbólica.

La visión del candelabro y los dos olivos (Zac 4)

Zac 4 tiene una estructura compleja: en la trama de la visión (vv. 1-6a.10b-14) se insertan tres pequeños oráculos relativos a Zorobabel (vv. 6b.7.8-10a). La visión se desarrolla en los vv. 2-3: un candelabro de oro con siete lámparas y junto a él dos olivos. Según el procedimiento apocalíptico, el profeta ve sin comprender y pregunta entonces al ángel intérprete (vv. 4-5). Por su cifra simbólica, el candelabro de siete lámparas representa la soberanía universal del Señor, su omnisciencia: no hay nada en el mundo que se escape de su vista (v. 10b). En cuanto a los dos olivos, «*son los dos ungidos que están ante el Dueño de toda la tierra» (v. 14):* se trata del sacerdote Josué y del príncipe Zorobabel, consagrados los dos con el óleo de la unción.

El elemento más interesante es el de la simetría (vv. 3 y 11) que pone al sacerdote y al príncipe en el mismo plano (a diferencia de Ezequiel). No se habla todavía de la preeminencia del sacerdocio sobre la realeza, y este equilibrio se inscribe en continuidad con el período anterior al destierro (cf. David y Sadoq). ¿Habrà que ver aquí, con S. Amsler, un elemento polémico contra las pretensiones de los am-

bientes sacerdotales, demasiado exclusivamente centrados en el templo y en la persona del sumo sacerdote? ¹.

La coronación simbólica (Zac 6,9-15)

Este texto es muy complejo. En su estado actual, con el oro traído por los deportados el profeta tiene que hacer una corona y ponerla «en la cabeza del sumo sacerdote Josué, hijo de Yehosadac» (vv. 9-11). Sigue un oráculo en los vv. 12-13: «*Así dice el Señor todopoderoso: Aquí está el hombre llamado Germen; de él saldrá germinación. El reconstruirá el templo del Señor, llevará las insignias reales y y se sentará sobre el trono real. Se sentará un sacerdote sobre un trono y reinará la concordia entre los dos*». En el v. 14, la corona «*se conservará en el templo como un memorial*».

La complejidad del texto se debe al choque entre los vv. 10-11 (relato) y 12-13 (oráculo); algunos autores resuelven esta dificultad pensando que la coronación del sacerdote es puramente simbólica, para anunciar la venida del príncipe, el «Germen» Zorobabel, a quien va dirigido el oráculo. Esta interpretación choca con numerosas dificultades. Por un lado, la corona es un atributo real y no sacerdotal. Está ausente en la vestimenta del sacerdote Josué (Zac 3,1-7). Por otro lado, el término «germen» no se aplica más que a la figura real de los descendientes de David, distin-

guiéndola así de la figura sacerdotal (Jr 23,5; 33,15; Zac 3,8 y 6,12). Su connotación es claramente mesiánica y davídica en el Sal 132,17. Y el juego de palabras «germen/germinación» (Zac 6,12) no puede comprenderse más que a partir del nombre Zorobabel, que significa «germen de Babel» (*Zer-Babili*). Señalemos finalmente que la misión que se le confía, es decir, construir el santuario, es propiamente real; este último punto destaca más claramente todavía en una comparación con 1 Cr 22,9-10: «*Será un hombre de paz..., pues Salomón es su nombre.... Será él quien construya un templo en mi honor*». El «Germen» descrito en Zacarías aparece como un «segundo» Salomón.

Si todo designa en Zacarías a la figura principesca de Zorobabel, ¿cómo explicar la mención de la coronación de la figura sacerdotal en el v. 11? El texto griego del v. 13b: «*y el sacerdote estará a su derecha*» (lo cual indica cierta subordinación) ilumina el problema: en una primera etapa, Zac 6 describía la coronación simbólica de Zorobabel, antes de que retocara el texto una mano sacerdotal.

Como escribe S. Amsler, «esta manera de repartir los papeles de la era mesiánica es una etapa importante de la transformación progresiva de la esperanza davídica real a la luz de los papeles que corresponden a la comunidad posexilica» ². De este modo, el eclipse de Zorobabel ante Josué atestigua una evolución institucional: la figura sacerdotal se afirma al frente de la comunidad posexilica con unos rasgos propios del rey. En adelante, Israel se reconoce como comunidad teocrática según el ideal de Ex 19,6.

¹ S. Amsler, *Aggée, Zacharie, Malachie*, Labor et Fides 1981, 91.

² *Ibid.*, 110.

El Cronista: la realeza al servicio del oficio cultural

En la imposibilidad de recorrer todo el conjunto de los dos libros de las Crónicas, consideraremos solamente la relectura del oráculo dinástico (2 Sm 7) en 1 Cr 17,1-15; 22,7-10 y 28,2-7.

RELECTURA DE LA PROFECIA DE NATAN

Se impone una primera constatación: la relectura de las Crónicas es más salomónica que davídica. A través de la oposición «*hombre de guerra*» (28,3) / «*hombre de paz*» (22,9), se nombra directamente a Salomón en el oráculo (22,9; 29,5-6). Lo cualifican dos términos: es «escogido» por Dios (28,5.6.10; 29,1), lo mismo que Zorobabel en Ag 2,23. El empleo del verbo «elegir» es aquí propio del Cronista; la historia del deuteronomista lo reservaba para Israel, Jerusalén o David, con exclusión de cualquier otro rey. Más concretamente, es escogido para ser «*constructor del templo*» (17,12; 22,10; 28,6). La perspectiva es francamente teocrática, como se deduce de 1 Cr 17,14: «*Lo consolidaré para siempre en mi casa y en mi reino, y su trono subsistirá por siempre*». Respecto al lugar paralelo de 2 Sm 7,16, las diferencias son significativas: «*Tu casa y tu reino subsistirán para siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre*».

La perspectiva del Cronista es la del rey davídico (Salomón) como lugarteniente de la verdadera realeza de Dios (cf. 1 Cr 28,5; 2 Cr 9,8). Según 1 Cr 29,20.22.23, la asamblea se prostra «*ante el Señor y ante el rey*», que está sentado «*en el trono del Señor como rey en lugar de David, su padre*» (1 Cr 29,23), y no, como en 1 Re 2,12, «*en el trono de David*» (cf. también 1 Re 1,20.27).

El ejercicio de este cargo de «lugarteniente» es el servicio del templo y de sus instituciones. Así David pone ante el arca a los cantores levíticos (1 Cr 16), antes de regular minuciosamente la organización de las diversas clases de cantores y porteros (cf. 1 Cr 23-26). En 1 Cr 29, deja a su hijo como legado esta obra cultural (v. 219). De hecho, Salomón será el constructor del templo en el sitio «*donde el Señor se apareció a David, su padre, en el lugar que David había preparado, es decir, en la era de Arauná, el jebuseo*» (2 Cr 3,1; cf. 1 Cr 21,18-22,1), lugar identificado por primer y única vez en la tradición bíblica en «*el monte Moria*» (cf. Gn 22,1).

La obra realizada encuentra su conclusión en 2 Cr 8,16: «*Así se realizó toda la obra de Salomón desde el día en que se pusieron los cimientos del templo del Señor hasta su terminación*». Encontramos aquí la raíz «*shalam*» («terminación»), término clave para interpretar el nombre de Salomón en 1 Cr 22,9.

UNA NUEVA TEOLOGIA REAL

La relectura cronística de 2 Sm 7 pone, por consiguiente, los fundamentos de una interpretación radical de las figuras reales davídicas que encuentran su unidad en torno a las instituciones culturales. La idealización misma de la figura de David (y de Salomón, su doble) no se inscribe en una esperanza mesiánica, es decir, en el restablecimiento futuro de la dinastía de Judá.

De hecho, la relectura está orientada por una realidad extraña al terreno propio del rey: la realidad cultural y levítica que el Cronista, con una preocupación apologética, fundamenta en el pasado davídico. Al obrar así, el Cronista se muestra heredero de la pre-

dicación de Ageo y de Zacarías, y su obra es más profética que estrictamente legalista.

El templo en donde ofician para la salmodia los cantores levíticos, verdaderos profetas del segundo templo, realiza el ideal teocrático de Israel. La esperanza no pasa por el restablecimiento futuro de la dinastía davídica, sino por la fidelidad del pueblo a su

legado cultural. De forma significativa, todos los reyes sucesores de David y de Salomón son juzgados por su fidelidad inmediata al templo, según una teología de la retribución. El mismo destierro se explica por la infidelidad de la generación de Sedecías al templo y no acabará hasta que la tierra «*recupere sus años de descanso sabático*» (2 Cr 36,21).

Los «utópicos»: «*He aquí vuestro Dios... y su brazo le asegurará la soberanía*»

En el seno de la comunidad de desterrados y de los que volvieron del destierro, los oráculos del Segundo (Is 40-55) y del Tercer Isaías (Is 56-66) abren, por el contrario, perspectivas radicalmente nuevas. A ellas hay que añadir las del Segundo Zacarías (Zac 9-14).

LOS ORACULOS DE LOS ULTIMOS DISCIPULOS DE ISAIAS

Aunque la expresión «el rey» (o «él reina») no aparece más que en Is 40-55 (41,21; 43,15; 44,6; 52,7), la afirmación de la soberanía universal de Dios está presente en todo el conjunto de Is 40-66. El Señor es el Santo de Israel (12 veces en 40-55, contra 2 veces en 56-66), el Primero y el Último (41,4; 44,6; 48,12), el Dios sin igual (40,18.25; 43,10.11.13; 44,6-8, etc.). Estas diversas expresiones afirman la unicidad absoluta de Dios ante el pueblo de Israel y ante las islas lejanas.

A estos diversos títulos se añaden las acciones propias de Dios: P. E. Bonnard ha señalado 63³. Sin

ser exhaustivos, destaquemos aquí las acciones más significativas de su realeza universal. El Dios del Segundo Isaías es un Dios creador: creador del cosmos (40,26-28; 45,18), pero sobre todo creador de la humanidad (45,12) y de su pueblo Israel: «*Yo soy el Señor, vuestro Santo, el creador de Israel, vuestro Rey*» (43,15; cf. 44,1-2).

Además de creador, es el dueño de la historia que dirige los acontecimientos: creó a Ciro (45,8) y condujo su acción victoriosa en favor de su pueblo Israel (45,1-4). Finalmente, crea un mundo renovado, «*unos cielos nuevos y una tierra nueva*» (Is 65,17). Como escribe C. Wiéner, «*toda la historia y especialmente la historia de la salvación es una creación nunca acabada, en la que siempre aparece algo nuevo*»⁴.

Si Dios es creador y señor de la historia, es también su redentor, el *goel* de su pueblo: «*El Santo de Israel es tu redentor*» (41,14). Esta afirmación, repetida en Is 54,5, encuadra todo el libro de Is 40-55. El verbo *gaal* es el término clave de la sección Is 43,1-44,23. Como *goel*, Dios se considera como el pariente más cercano de Israel (cf. Rut 2,20), salvándolo y

³ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, Gabalda, París 1972, 520-546.

⁴ C. Wiener, *Cuadernos bíblicos* n. 20, 39; cf. 27-48.

alentándolo (40,1; 49,12; 51,3.12; 52,9; 57,18; 61,2; 66,13). Observemos que la alianza davídica no aparece más que una sola vez en esta teología tan teocéntrica: «*Sellaré con vosotros una alianza perpetua, seré fiel a mi amor por David*» (55,3).

El templo está ausente en todo el conjunto Is 40-55. En Is 56-66 sólo se menciona como casa de oración para todos los pueblos, incluidos los hijos del extranjero y los eunucos (56,1-8), y en la nota polémica de 66,1: «*Así dice el Señor: El cielo es mi trono y la tierra el estrado de mis pies: ¿cómo pretendéis construirme una casa o un lugar para que viva en él?*» La apertura del primer texto citado contrasta con la intransigencia de Esd 4,3 y con las medidas de exclusión tomadas en Neh 13,7-9.23-28.

Is 66,1-2, contemporáneo sin duda de las predicaciones de Ageo y de Zacarías por el año 520, sin excluir la construcción del templo, recuerda que el Señor como creador no puede reducirse a un lugar. Tenemos aquí el eco de una corriente opuesta a una cierta forma de teocracia, corriente que encuentra eco incluso en el discurso de Esteban en Hch 7,49.

LOS ORACULOS DEL SEGUNDO ZACARIAS (Zac 14)

La realeza universal de Dios

El tema de la realeza universal de Dios queda magníficamente orquestado en Zac 14. En una primera parte (vv. 1-15), el vidente describe el combate definitivo de las naciones contra Jerusalén, sacando su esquema de la «guerra sacral»: ante la amenaza que pesa sobre Jerusalén (vv. 1-2), interviene el mismo Señor, en una marcha descrita como una teofanía (vv. 3-5a). Hace entonces su entrada en la ciudad, acompañado de los santos (v. 5b). Comienza una creación nueva en la que el orden antiguo (día/noche) se ve totalmente trastornado (vv. 6-8). Al

final, «*el Señor reinará sobre toda la tierra; aquel día el Señor será el único, y único será su nombre*» (v. 9). Encontramos aquí los acentos del Segundo Isaías. El mismo eco en el v. 10: el país se vuelve llano y Jerusalén se eleva en medio como una montaña (cf. Is 40,3-5), «*vivirán seguros en Jerusalén*» (v. 11). Comienza entonces el juicio de los pueblos y los enemigos quedan destruidos (vv. 12-15).

Significado de la fiesta de Succot («las tiendas»)

La segunda parte describe la procesión de los supervivientes de las naciones a Jerusalén para la fiesta de Succot (vv. 16-19) y los sacrificios hechos en Jerusalén, en donde «*todos los calderos estarán consagrados al Señor*» (vv. 20-21). Los acentos son también ahora muy similares a los de Is 66,18-20.

Después del destierro, Succot se convirtió en la fiesta principal, y el Segundo Zacarías le da un sentido escatológico. Según una novedad radical, aplica la idea del «resto» al mundo pagano (v. 16) y se puede ver en ello una nota polémica contra los «teócratas» que pretenden ser el único «resto» de Dios. Más aún, el profeta inscribe la fiesta de Succot en el tema de la realeza universal de Dios: «*Y los supervivientes de los pueblos que invadieron Jerusalén subirán año tras año a postrarse ante el Rey, el Señor todopoderoso, y a celebrar la fiesta de las tiendas*» (v. 16). Jerusalén se convierte en el lugar de la presencia teofánica de Dio en donde queda abolida la división sagrado/profano (vv. 20-21). Como escribe la *Traducción Ecuménica de la Biblia*, «en la nueva Tierra Santa, toda realidad profana quedará integrada en el mundo de Dios»⁵. Esta es precisamente la conclusión de los oráculos del Segundo y del Tercer Isaías y la inversión profunda del particularismo religioso de los «teócratas».

Philippe ABADIE

⁵ T. O. B., ed. 1988, nota o, 1259.

UN RETRATO DEL REY: Prov 16,10.12-15

- 10 *En los labios del rey un decreto divino,
en el derecho (mishpat) no yerra su boca.*
- 12 *Los reyes detestan cometer el mal,
pues el trono se afianza en la justicia (sedaqah)*
- 13 *El rey se complace en los labios justos (sedeq),
y ama al que habla cosas rectas (yesharim)*
14. *El furor del rey es heraldo de muerte,
pero el hombre sabio lo apacigua.*
- 15 *En el rostro sereno del rey está la vida,
como lluvia de primavera es su favor*

Se observara la presencia de la doble pareja de palabras características de la ideología real derecho/justicia, justos/rectos (cf p 15) Se observarán igualmente varias semejanzas con la enseñanza de Sehetep-ib-Ra (cf recuadro, p 9) el v 10 corresponde a «*su boca es un decreto divino*», el v 14 responde a «*todos respiran cuando se aleja su cólera* », el v 15 es un eco de «*El, más aún que el disco solar, ilumina al país El hace al país más verde que el Nilo en su crecida*»

Es curioso comprobar cómo este texto dice del rey algunas cosas que se podrían aplicar también –y mejor aún– al Señor ¿no es El el que da la lluvia y más todavía la vida y la muerte? ¿No es El el que juzga y castiga a los malvados? Estas expresiones que podrían escandalizar a un yahvista escrupuloso indican sin duda que este texto es antiguo, quizás de la época de Ezequías (cf Prov 25,1)

Hay que señalar también que los versículos prece-

denes (1-9 y 11) hablan todos ellos directamente del Señor un correctivo para una ideología real demasiado autónoma y segura de sí misma y que los sabios yahvistas quisieron que dependiera claramente del Dios de Israel

Este texto es el eco de otros muchos proverbios, por ejemplo

*El siervo inteligente gana el favor del rey,
el inepto es objeto de su ira*

(Prov 14,35)

*Rugido de león es la ira del rey,
rocío sobre hierba es su favor*

(Prov 19,12, cf Sehetep-ib-Ra)

*Bondad y fidelidad guardan al rey,
su trono se afianza en la benevolencia*

(Prov 20,28)

Mathieu COLLIN

REINOS HELENISTAS Y REINO JUDIO



ALEJANDRO

«Llegó hasta los confines de la tierra, saqueó muchos pueblos y la tierra enmudeció ante él». Aunque lapidarios, estos términos, debidos al autor del libro 1 de los Macabeos (1 Mac 1,3), resumen perfectamente la hazaña inaudita que representó la expedición de Alejandro para sus contemporáneos. Partiendo de Macedonia el año 334 con un ejército relativamente reducido, el joven monarca de 22 años derribó en pocos años el imperio aqueménida (persa), que era la mayor potencia de la época. Cuando murió a los 33 años, en junio del 323, dejaba en herencia un territorio que cubría Macedonia, Asia Menor, Siria-Palestina, Egipto, Mesopotamia, Asia Central y los confines de la India hasta el Indo, pero sin más sucesor que

un niño nacido de una princesa irania y un hermanastro retrasado mental. Este vacío político favoreció evidentemente a los generales de Alejandro –los Diadocos–, que se disputaron con dureza los despojos de su antiguo señor durante unos treinta años.

A comienzos del s. III logró finalmente establecerse un nuevo orden en torno a cuatro monarcas:

– los *Antigónidas*: descendientes de Antígono «el tuerto», gobernador de Alejandro en Asia Menor;

– los *Lágidas*: Ptolomeo, hijo de Lagos, fiel compañero de Alejandro, y sus descendientes;

– los *Selúcidas*: descendientes de Seleuco, un oscuro lugarteniente de Alejandro;

y los *Atálidas*: descendientes de Atalo, heredero de Filetairo, eunuco al servicio de Seleuco.

Los soberanos helenistas

Todos estos reinos, fundados sobre la base del «derecho de la espada», habrían de conocer una inestabilidad permanente. Por ejemplo, los Antigónidas, instalados en Macedonia, intentaban controlar los estrechos y extender su influencia a las ciudades de Grecia, mientras que los Lágidas, que al principio no poseían más que Egipto, consiguieron muy pronto hacerse con posesiones fuera de sus fronteras. Al

contrario, el imperio selúcida, que se extendía desde Asia Menor hasta la India, fue reduciéndose poco a poco como una piel de zapa, amputado al este por la independencia de las satrapías del Asia central y la expansión persa, y frenado al oeste por las rigurosas exigencias de Roma. A su vez, el pequeño reino de Pérgamo, creado en la orilla occidental del Asia Menor por los Atálidas, adoptó una prudente modestia,

disimulando por otra parte una diplomacia tortuosa, dirigida contra sus vecinos demasiado poderosos. Poco a poco fueron desapareciendo estas monarquías (entre el 168 y el 30 a. C.), integrándose sus territorios en el imperio romano.

EL IDEAL MONARQUICO

A pesar de esta historia políticamente tortuosa, el período helenístico se reveló sumamente fecundo, tanto en el terreno de la vida política, como en el terreno del urbanismo, del arte, de la religión o de la lengua. Se difundió de este modo una *koiné* cultural —o sea, un verdadero arte de vivir, común para todos—, que impregnó por largo tiempo al Oriente hasta finales del imperio romano.

Así, sin una verdadera base nacional en el sentido moderno de la palabra, los reyes legitiman su poder en su carisma personal. Es verdad que tienen una implantación geográfica que les permite recabar impuestos y alistar tropas; sin embargo, deben su autoridad a la popularidad que les procura la victoria y a los beneficios que no dejan de dispensar a todos en nombre de su *philanthropia* (humanidad).

Las epiclesis (sobrenombre de entronización) que lleva el *Basileus* (rey) son testimonios de las cualidades sobrehumanas que los asemejan a los dioses: así, el soberano es designado como Salvador (*Sôter*), como Bienhechor (*Euerghetes*), como Vencedor (*Nikator*), e incluso como Dios Manifestado (*Epiphanes*). Estas pretensiones van acompañadas de honores religiosos (templos, altares, juegos, celebración de aniversarios), tanto si se trata del culto dinástico, impuesto frecuentemente por el poder central, como del culto debido a la iniciativa espontánea de las ciudades y hasta de algunas cofradías privadas.

A pesar de su asociación al mundo divino, el rey helenista se siente obligado a observar una gran sen-

cillez en su comportamiento: su única insignia es el manto de púrpura, el cetro y la diadema (una simple cinta de seda atada en la nuca); familiar con sus oficiales y consejeros, atiende cuidadosamente a la cancillería, recibe las embajadas, vigila la fiscalidad y participa personalmente en los combates. Este retrato es evidentemente un ideal, ya que muchos soberanos se mostraron indolentes y negligentes en los asuntos de estado; pero de todas formas es cierto que el modelo siguió siendo el héroe griego, tal como lo había encarnado en su misma persona Alejandro Magno.

RELACIONES CON LOS JUDIOS

La mirada que dirigen los judíos a estos reyes es evidentemente muy distinta, sin que sea obligatoriamente negativa. Según Flavio Josefo, el mismo Alejandro se dirigió a Jerusalén a rendir homenaje en el templo al sumo sacerdote (*Antigüedades judías* XI, 329-339): se trata sin duda de una tradición legendaria, pero que revela que fue fácil el cambio de obediencia en la medida en que el conquistador tuvo interés probablemente en mejorar el estatuto en vigor durante la época persa.

Palestina bajo los Lágidas

Durante las luchas entre los Diadocos, Tolomeo I llegó a apoderarse de Palestina, que permaneció bajo la tutela de los Lágidas hasta alrededor del año 200 a. C. A pesar de una administración cicatera al servicio de una fiscalidad implacable, los Lágidas gozaron de simpatía entre los judíos. Son varias las razones que explican esta opinión favorable: primero, porque en Judea la mayor parte de la aristocracia parece que se sentía bien tratada por ellos; además, porque Tolomeo II supo utilizar a muchos de los cautivos judíos para instalarlos luego como soldados-

campesinos en Egipto y en Cirenaica; pero sobre todo porque el mismo soberano ordenó la traducción de la Torah al griego (el trabajo realizado por los Setenta).

Palestina bajo los Seléucidas

Entre el 200 y el 198 a. C., Antíoco III logró apoderarse de Palestina, que siempre habían reivindicado los seléucidas precedentes. La carta que concedió entonces a los judíos (*Ant. jud.* XII, 138-146) indica por otra parte que le había apoyado la población. A las subvenciones concedidas para el culto añadió una exención de impuestos en favor de los sacerdotes y del personal del templo; se dieron igualmente facilidades para permitir una rápida restauración del

santuario; probablemente hay que referir también a esta época las obras que se atribuyen al sumo sacerdote Simón el justo (Eclo 50,1-5).

Se permitió igualmente que los judíos conservaran el derecho a la administración según su ley tradicional, lo cual implica una especie de «costumbre» basada en la Torah. El texto revela además la existencia de una *Gerousía* (Asamblea de ancianos, considerada como un Senado), cuyas competencias exactas se desconocen, formada por una casta privilegiada compuesta de sacerdotes, escribas y cantores. Otros datos convergentes demuestran que el sumo sacerdote tenía la función de ser el interlocutor representativo del pueblo ante las potencias extranjeras y que era responsable, directa o indirectamente, del cobro de impuestos.

La crisis «macabea»

CAUSAS DE LA INSURRECCION

Así pues, parece ser que hasta entonces la autoridad de los reyes helenistas se había impuesto sin tropezar con especiales dificultades; la escasez de fuentes para este período tendería a confirmar, por otra parte, la relativa indiferencia de los judíos ante los dueños del momento. Semejante tranquilidad subraya más aún la violencia de la crisis que explotó de pronto en el reinado de Antíoco IV Epifanes (175-164). Digamos, para abreviar, que se trata de una doble crisis, política y religiosa.

Una crisis política

En un primer tiempo (por el 175), el sumo sacerdote Jasón pidió permiso al rey para establecer un

gimnasio en Jerusalén y para alistar jóvenes para organizar un grupo de efebos; estas disposiciones equivalían a crear una ciudad griega o un *politeuma* (una especie de pseudo-ciudad) en Jerusalén. Estas medidas, con consecuencias esencialmente socioeconómicas, habrían creado una ruptura en la clase acomodada. Jasón se había dejado sustituir, por el 172, por un tal Menelao, que saqueó sin reparos el tesoro del templo para pagar las deudas que había contraído con Antíoco IV; acusado ante el rey por los delegados de los ancianos, logró la absolución corrompiendo a sus jueces. Desde entonces Jerusalén parece ser que se vio envuelta en motines.

Una crisis religiosa

En un segundo tiempo, Antíoco IV, para asegurar la fidelidad de los «helenistas», hizo introducir su

estatua con los rasgos de Zeus Olímpico en el templo, con el título de *synnaos* (huésped) del «Dios que vivía en Jerusalén»; esta práctica era corriente en aquella época, asociándose así el soberano al culto del dios de una ciudad, pero esta medida chocaba con la hostilidad cerrada de los *hassidim* («piadosos»), ya que se trataba de un atentado contra el monoteísmo exclusivo de Israel. Además, esta decisión iba acompañada de una «innovación» litúrgica: todos los meses había que celebrar el aniversario real ofreciendo en el altar, reformado al estilo griego, sacrificios de comunión, seguidos de banquetes en los que había que comer carne de cerdo. La profanación del templo, en diciembre del 167, estuvo acompañada de una cruel persecución contra los *hassidim*, que rechazaban todo compromiso con las prácticas paganas.

JUDAS (167-160)

Entonces la guerra civil se convirtió en una verdadera revuelta nacionalista contra el poder seléucida. La primera fase de los combates, sostenida por Judas Macabeo, permitió la purificación del templo y la reconstrucción del altar de los holocaustos en diciembre del 164, dedicación que se conmemoraría a continuación con la fiesta de la Hannuka.

Este éxito se explica por el debilitamiento de la monarquía seléucida: Antíoco IV murió durante una expedición a Mesopotamia (noviembre-diciembre 164) y Lisias, el tutor de su hijo Antíoco V, se vio obligado a devolver el templo a los judíos (2 Mac 11,22-26): poco después desapareció el joven monarca, eliminado por su primo Demetrio I (otoño del 162). Judas Macabeo, que se negó siempre a negociar con el poder seléucida, murió en el combate y la rebelión se calmó de momento (160).

Editado en la época de la crisis macabea, el libro de Daniel (7-12) da una visión totalmente negativa de los reyes griegos: el orgullo inmenso de Alejandro, simbolizado por un macho cabrío en Dn 8, encontraría una sanción en la división de su herencia (11,4) y sus sucesores serían como los cuernos de una bestia monstruosa con dientes de hierro y zarpas de bronce (7,7); el peor de ellos sería evidentemente Antíoco IV Epifanes que, erguido como un cuerno arrogante (7,8), se pondría por encima de los dioses sin respetar siquiera el culto de sus padres (11,36-38): combatiría contra los Santos y contra la Alianza (7,20-21; 9,27; 11,34-35), destruiría el santuario y pondría fin al sacrificio perpetuo (7,25; 8,10-12; 11,28.30-32); pero su orgullo quedaría finalmente humillado para siempre (7,26; 8,23-25).

Estas profecías *post eventum* están dirigidas por una teología en la que Dios es el dueño último de la historia (2,14; 4,31). Recuerdo lejano de las edades míticas de la *Teogonía* de Hesíodo, el tema de la sucesión de los imperios (2,38-43; 7,3-7), utilizado en aquella misma época por el historiador Polibio para exaltar el triunfo de Roma, sirve aquí para condenar la gloria ilusoria de los reinados (4,28-31; 5,22-29), cuya efímera existencia está siempre en manos del Todopoderoso (2,44; 7,12).

Si Dios parece de momento abandonar a Israel en manos de los impíos para castigarlo por sus pecados (9,5-28), dejando a su vez que los reinos se desgarran unos a otros en una especie de castigo mutuo, es porque ha pensado en un tiempo de purificación (12,10; cf. 2 Mac 6,14-17) antes del día fijado para el juicio (7,12; 9,25-27; 12,7-9); entonces se celebrará una sesión solemne y se abrirán los libros (7,9-11; 12,1; cf. 12,4): el que esté inscrito en ellos gozará de una vida sin fin, mientras que todos los demás serán entregados al horror (12,1-3). Despoja-

dos, los reyes de la tierra quedarán aniquilados y se le dará al «Hijo del hombre», servido por las naciones (7,11-14), una soberanía eterna, que compartirá con los santos del Altísimo (7,18.27).

Evidentemente, el libro de Daniel no intenta dar una enseñanza sistemática sobre la realeza, sino que –como es típico en la literatura de la persecución–

desea suscitar una esperanza: la soberanía divina se ejercerá mediante un juicio, atributo real por excelencia, en el curso del cual la derrota de las fuerzas del mal, simbolizadas por los reyes impíos, se verá coronada por una victoria sobre la muerte, *«porque él es el Dios vivo que subsiste por siempre; su reino no será destruido y su imperio no tendrá fin»* (Dn 6,27).

La dinastía asmonea

JONATAN (152-143) Y SIMON (143-135)

La purificación del templo y el retorno a las instituciones tradicionales no fueron suficientes para restablecer la paz definitivamente en Judea. Después de permanecer varios años en la semi-clandestinidad, Jonatán, el hermano menor de Judas, se aprovechó de las disputas sucesorias que desgarraban a los Seléucidas para ser reconocido como sumo sacerdote, estratega (jefe militar) y meridarca (gobernador de distrito) de los judíos (152); víctima de sus propias intrigas políticas, pereció en una emboscada y le sucedió su hermano Simón (143). Simón es el verdadero fundador de la dinastía asmonea (del nombre de su antepasado Asmón, tal como nos informa Flavio Josefo), ya que, aprovechándose de las dificultades de la monarquía seléucida, obtuvo una autonomía completa para Judea.

La autoridad ejercida por los Asmoneos no puede definirse con claridad, dado que fue evolucionando según las circunstancias. En efecto, aunque sumo sacerdote, con derecho a la púrpura y al broche de oro (privilegios reales), Jonatán no fue nunca más que un «funcionario nativo» al servicio de los Seléucidas. Simón, por el contrario, además de ejercer la

dignidad de sumo sacerdote, fue reconocido como administrador del templo y jefe de los judíos; exento del tributo que marcaba su sumisión a los griegos, pudo dar fecha a todas las actas oficiales de los años de su pontificado; además, nadie en Judea podía contravenir a sus órdenes, celebrar una reunión o llevar la púrpura sin su autorización (1 Mac 14,44). Edificó fortalezas y reclutó soldados. Presenta, por tanto, todas las características de los monarcas locales que se aprovechaban entonces de los desórdenes políticos para emanciparse de la tutela de los grandes imperios. Por otra parte, el boato de su casa basta para confirmarlo: «Atenobio, amigo del rey, llegó a Jerusalén y, al ver la magnificencia de Simón, su vajilla de oro, plata y sus numerosa servidumbre, quedó maravillado (...). Simón le respondió: *No hemos ocupado tierra extranjera ni retenemos nada de nadie; tan sólo ocupamos la heredad de nuestros antepasados, que en otros tiempos nos fue arrebatada injustamente por nuestros enemigos»* (1 Mac 15,32-33).

JUAN HIRCANO (134-104)

Parece ser que su hijo Juan Hircano llevó los mismos títulos que su padre; más aún, aprovechándose

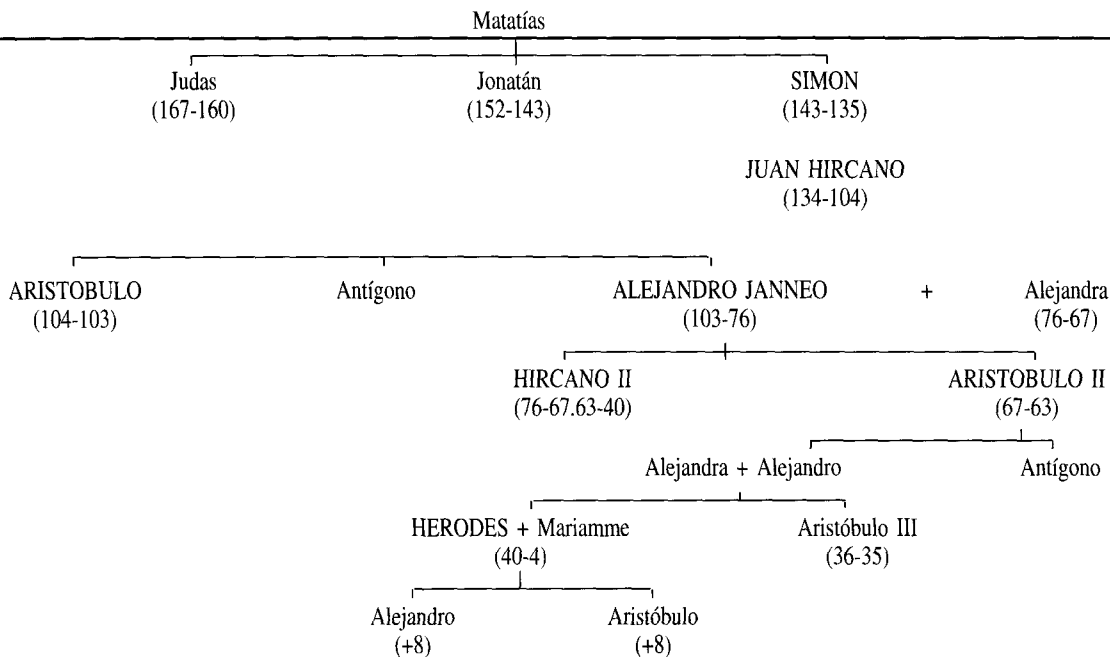
de una situación internacional un tanto agitada, pudo inaugurar una política ofensiva que le permitió hacerse con Samaría, algunas tierras de Galilea y de Transjordania. Estas conquistas fueron acompañadas de una voluntad decidida de proselitismo: los idumeos tuvieron que convertirse a la fuerza y el templo samaritano del monte Garizim fue arrasado. Prescindiendo de cuál pudo ser la piedad personal de Juan Hircano, no cabe duda de que la legitimación religiosa ocultaba una voluntad de centralización política a través de la liturgia celebrada en el único templo de Jerusalén.

Al no haber reglas sucesorias claramente establecidas, la muerte de Juan Hircano abrió una crisis dinástica: su hijo más pequeño, Antígono, quedó eliminado después de una oscura conspiración, y el mayor, Aristóbulo, desapareció al cabo de un año (103).

ALEJANDRO JANNEO (103-76)

El tercer hijo, Alejandro Janneo, se apoderó del poder, que retuvo hasta su muerte el año 76. Si cree-

DINASTIA DE LOS ASMONEOS (cuadro simplificado)



mos a Flavio Josefo, Aristóbulo fue el primero que se adornó con diadema, es decir, el primero que tomó el título de rey. La brevedad de su «reinado» nos impide formular un juicio sobre él. Al contrario, algunas de las primeras monedas acuñadas por Alejandro Janneo, llevan una leyenda bilingüe, «el rey Alejandro» en griego, y «Jonatán el sumo sacerdote» en hebreo. Esta dualidad revela perfectamente que gozó de una autoridad no muy segura. En primer lugar, los asmoneos llevan dos nombres, uno semítico y otro griego (por ejemplo, Judas-Aristóbulo, Matatías-Antígono, Jonatán-Alejandro). Además asumen un poder de doble aspecto: sumos sacerdotes para los judíos, pretenden ser reyes ante las potencias extranjeras, solicitando de ellas su reconocimiento como tales, como demuestran las embajadas a los romanos y a los espartanos (1 Mc 8; 12; 14). Al mismo tiempo, los restos de las construcciones asmoneas, fortalezas o palacios, indican un gusto sin disimulos por la forma de vivir helenística. La diplomacia tortuosa de Alejandro Janneo revela finalmente la voluntad de sacar el mayor provecho posible de las guerras que enfrentaban a los Lágidas y a los Seléucidas.

ESENIOS Y FARISEOS

No obstante, la dinastía asmonea tropezó con una crítica tan viva como duradera entre sus propios súbditos. Ya en la época de la insurrección parece ser que el movimiento de resistencia se dividió en varias tendencias que, tras la restauración del templo, se enfrentaron por la posesión de las funciones del sumo sacerdote. Así, en una fecha que se sitúa entre el 167 y el 162, Onías IV, hijo del sumo sacerdote Onías III, se retiró a Heliópolis (Egipto), donde fundó un templo judío servido por sacerdotes sadócidas, es decir, miembros herederos de las primeras clases sacerdotales (*Antigüedades judías* XII, 387-388; XIII, 62-73).

En Palestina, el detalle de las rivalidades se vio evidentemente oscurecido por la propaganda asmonea (cf. 1 Mac 7; 9; 2 Mac 14-15); sin embargo, hoy se admite que se produjo una primera escisión en tiempos de Jonás, cuando los esenios —un partido de hombres piadosos, dirigido por sacerdotes— se negaron a reconocer su sacerdocio y se separaron de la liturgia del templo, huyendo tanto de la persecución como de un santuario profanado.

Nada parecido se observa durante el pontificado de Simón, cuyo elogio revela la pretensión de inaugurar una época mesiánica (1 Mac 14,1-15); sea de ello lo que fuere, murió víctima de un complot fomentado por su yerno con la complicidad del rey seléucida Antíoco VIII Sidetes (137-129).

Si creemos a Flavio Josefo, Juan Hircano habría recibido de Dios tres privilegios excepcionales: la autoridad sobre el pueblo, el cargo de sumo sacerdote y el don de profecía, entendida en el sentido de premonición (*A. J.* XIII, 299). Sin embargo, estos carismas no le ahorraron las críticas de los fariseos, a pesar de que había sido discípulo suyo. En efecto, éstos le habían intimado a abandonar el cargo de sumo sacerdote alegando que, como su madre había sido apresada en el momento de la rebelión, él se había inhabilitado para ejercer el sacerdocio (en efecto, se suponía que las mujeres cautivadas en una guerra eran violadas y quedaban «contaminadas», por lo que no podían tener más que hijos bastardos); a partir de aquel momento, el príncipe prefirió acercarse al partido de los saduceos (*A. J.* XIII, 288-296).

Bajo el pontificado de Alejandro Janneo, los fariseos habían logrado conseguir una gran influencia, suficientemente amplia para constituir un fuerte partido de oposición que, aprovechándose de una situación internacional muy confusa, solicitó incluso la intervención de Demetrio III. Una vez superadas la guerra civil y las amenazas exteriores, Janneo emprendió una obra de represión sin piedad, hasta el punto de que 8.000 judíos prefirieron desterrarse

hasta el final de su reinado; su crueldad le llevó incluso a celebrar una fiesta rodeado de concubinas, mientras que 800 rebeldes presenciaban desde la cruz la matanza de sus familiares (A. J. XIII, 380-383). No obstante, las nuevas leyendas que figuran en las monedas que acuñó —«Alejandro / sumo sacerdote y la comunidad de los judíos»— revelan una voluntad de pacificación.

Por motivos que desconocemos, Alejandro Janneo dejó al morir el poder a su esposa Alejandra (76), que confió el cargo de sumo sacerdote a su hijo mayor, Hircano II, y se rodeó de consejeros fariseos. Muy piadosa, parece ser que desaprobó con frecuencia la política de su esposo, con lo que habría favorecido la reacción farisea. Pero lo más probable es que no tuvo otra elección: los antiguos consejeros de Janneo fueron perseguidos e Hircano II se sometió a las reformas (concretamente litúrgicas) que exigía el partido en el poder.

LEGITIMIDAD REAL Y TORAH

Por muy fastidiosas que fuesen, estas intrigas palaciegas hacen vislumbrar un problema singular más fundamental: la fuente y la aplicación del derecho en Israel. En las monarquías orientales, el origen del derecho reside en el poder judicial del rey, basado en una práctica casuística (así lo demuestran el código de Hammurabi o las leyes hititas); luego, en las ciudades griegas clásicas, lo mismo que en Roma, aparece el embrión de una legislación, es decir, un derecho independiente de la arbitrariedad del magistrado y basado en la ley votada en las asambleas populares, ley que siempre es posible modificar mediante otra votación. Pues bien, en Israel no puede existir nada semejante, ya que ni los reyes ni más tarde los sumos sacerdotes pueden pretender ser fuente de derecho, dado que existe una ley divina dada por medio de Moisés. Aunque se ignoren en todo su detalle las diversas etapas de elaboración de la Torah,

está claro que las críticas virulentas de Amós o de Oseas se refieren ya a una norma objetiva.

Al volver del destierro, las disposiciones persas y helenistas implican que los judíos tenían una ley étnica (como confirman algunos papiros egipcios que mencionan el *nomos politikos* de los judíos); pero, si el conjunto de los judíos tenían que estar de acuerdo en la observancia necesaria de la Torah, discrepaban en lo que se refería al «cómo» de esta observancia: en contra de las leyes de las ciudades griegas, la ley de Moisés no podía modificarse con enmiendas, sino sólo comentarse; en otras palabras, tenía que haber «normas habituales» para guiar los comportamientos sin que nadie pudiera pretender tener el monopolio de la interpretación justa.

No obstante, mientras el sumo sacerdote y los escribas del templo estuvieron sostenidos por el aval de una protección extranjera, es lógico que impusieran su autoridad y su jurisprudencia sin encontrarse con una oposición organizada. Pero a partir del momento en que la clase dirigente judía se vio desgarrada por la crisis helenista, los enfrentamientos políticos se amalgamaron fácilmente con las actitudes religiosas, a medida que declinaba la autoridad seléucida. En estas condiciones, los sumos sacerdotes asmoneos se vieron reducidos a sus propios medios cuando tuvieron que imponerse a los grandes partidos, que se habían ido claramente individualizando desde la crisis macabea. En un primer tiempo, Simón y Juan Hircano se aprovecharon de una coyuntura relativamente favorable, que les permitió asegurar la independencia de Judea; Alejandro Janneo, por su parte, víctima de una situación internacional caótica, tuvo que apagar con sangre la guerra civil, y parece ser que no mantuvo su independencia más que a costa de la ayuda de los Oníadas de Egipto, que gozaban del aprecio de la reina Cleopatra III.

HIRCANO II (76...40)

La reacción farisea, demasiado brutal, desencadenó una sublevación de la aristocracia y del partido sacerdotal, bajo la dirección de Aristóbulo II, el hijo menor de Alejandra. Cuando murió la anciana reina en el 67, Aristóbulo II obligó a Hircano II a retirarse, dejándole el cargo de sumo sacerdote. Sin embargo, la guerra se reanudó de nuevo y, para paliar su relativa debilidad, los dos hermanos enemigos intentaron, cada uno por su lado, asegurarse el apoyo de los romanos. Pompeyo estaba acabando entonces la conquista de Siria y terminó apoderándose del templo, en donde se había refugiado Aristóbulo II. Este último marchó prisionero a Roma, mientras que Hircano II era restablecido en su dignidad de sumo sacerdote. Este aparente éxito marcaba el ocaso definitivo de la dinastía asmonea, ya que en adelante Judea pagaría tributo a Roma y estaría estrechamente sometida a los intereses romanos.

Los años siguientes no son más que una serie de conflictos sombríos: en el interior, Hircano II chocó con la resistencia de los hijos de Aristóbulo II, Alejandro y Antígono; en el exterior, Judea ha de moverse al compás de las crisis políticas que desgarran a Roma. Aquí no nos interesan estos detalles; nos basta con subrayar que Hircano II apoyó fielmente a César durante las guerras civiles, invitando a los judíos de Egipto a seguirle sin reservas. En recompensa, el dictador le concedió un estatuto bastante favorable: Judea seguiría siendo tributaria de Roma, e Hircano II fue reconocido como sumo sacerdote a título hereditario y gozaba de cierto número de ventajas y prerrogativas. Lejos de calmar la situación, el asesinato de César aumentó la inestabilidad en el conjunto del imperio. El año 40 los partos atacaron las provincias de Oriente e invadieron Judea a petición de Antígono; Hircano II fue apresado y enviado a Babilonia, mientras que Antígono recibía el cargo de sumo

sacerdote. Herodes, uno de los hijos de Antípater, consejero de Hircano II, logró escaparse y, jugándose todo, se dirigió a Roma a reclamar al senado la dignidad real. Gracias a sus apoyos personales, consiguió sus propósitos y volvió a Judea a conquistar su reino con la ayuda de las legiones romanas.

HERODES EL GRANDE (37-4)

El relato del largo reinado de Herodes (37-4 a. C.) se saldría de los límites de este estudio; sin embargo, conviene destacar los rasgos característicos de su reinado. Ante el pueblo, Herodes es un «advenedizo»: hijo de un idumeo y de una nabatea, no es judío de raza; para legitimarse, así como para eliminar a eventuales rivales, repudió a su primera mujer idumea, para casarse el año 37 con Mariamme, la última princesa asmonea, nieta de Aristóbulo II y de Hircano II. Pero difícilmente aceptado por la familia de sus suegros y creyéndose amenazado por continuos complots, eliminó sucesivamente a su yerno, a su esposa, a su suegra, al viejo Hircano II y hasta a los hijos que le había dado Mariamme; esto contribuyó a crearle la fama de hombre cruel de la que se hace eco el evangelio de Mateo (2,16-18). Como no pertenecía evidentemente a ninguna familia sacerdotal, Herodes no podía ejercer el cargo de sumo sacerdote; por tanto se lo confió a hombres de su confianza, nombrándolos y cesándolos a su antojo. Así pues, por primera vez desde el regreso del destierro, la autoridad religiosa quedó privada de todo poder político y perdió así la mayor parte de su influencia.

Habiendo obtenido el poder gracias a sus buenas relaciones con los dueños de Roma, Herodes se portó como todos los grandes príncipes helenistas de su época. Generoso con las ciudades griegas, financió muchas de sus obras públicas y concedió subvenciones para los Juegos Olímpicos. Aliado y tributario de Roma, tuvo que conformar su política exterior a los

intereses del imperio; cliente de Augusto, le manifestó su respeto y su fidelidad con esplendidos «regalos», fundando ciudades con su nombre (Cesarea Marítima, Sebaste [= Augusta]), construyéndole santuarios y organizando juegos en su honor. En recompensa, obtuvo amplias concesiones territoriales que le permitieron formar un reino que se extendía desde el Neguev hasta el Anti-Libano.

Según los usos de la época, hizo educar a casi todos sus hijos en Roma, cerca de la corte, sin embargo, no podía decidir su sucesión sin la aprobación del emperador. En política interior gozaba de plenos poderes, con tal que mantuviera el orden público. Podía llevar diadema, manto púrpura y cetro. En este plano, Herodes goza del mismo rango que los demás monarcas bajo el feudo de Roma, como los reyes de Commagene, de Capadocia, de Galacia y otros muchos. Aprovechándose de la *pax romana*, supo abrir su país a las grandes corrientes comerciales y culturales. Para ello construyó un buen puerto en la nueva ciudad de Cesarea Marítima, fundó nuevas ciudades para hacer prosperar a las regiones colindantes, constructor infatigable, multiplicó los palacios y los doto de una comodidad refinada; ordenó reconstruir magníficamente el templo de Jerusalén y restauró la tumba de los patriarcas en Hebrón. Así pues, dejando aparte las rencillas familiares y la virulenta oposición farisea, el reinado de Herodes fue más bien positivo, a pesar de la fama de tirano sanguinario que se ganó a pulso.

Un ejemplo que nos da Flavio Josefo (*A J*, XVI, 1-5) nos permite comprender mejor la hostilidad que rodeaba a Herodes. Para reprimir el banditaje, decidió que los ladrones fueran vendidos como esclavos fuera del reino, en aplicación de la ley: «El ladrón debe restituirlo todo y, si no tiene con qué, será vendido para restituir lo que robó» (Ex 22,2). Flavio Josefo protesta contra esta decisión que considera contraria a la Torah y digna de un tirano. Es verdad que el decálogo prohíbe el robo, pero otra ley señala que un judío no puede ser vendido como esclavo por más de seis años (Ex 21,2-6), por otra parte, la venta a un pagano supone fatalmente para un judío la violación de las leyes sobre el sábado y sobre los alimentos impuros. Herodes, por el contrario, para disuadir a los ladrones, interpreta la Ley en su sentido más duro e injurioso para los judíos.

Herodes murió en la primavera del año 4 a. C., odiado por todo el pueblo. Augusto anuló su testamento y su reino quedó dividido.

Christiane SAULNIER

Sobre este periodo puede consultarse C. Saulnier, *Histoire d'Israel, de la conquête d'Alexandre a la destruction du Temple*, Cerf, Paris 1985, 567.

REINO DE DIOS Y REALEZA EN EL JUDAISMO ANTES DE JESUCRISTO



En los últimos siglos antes de nuestra era los acontecimientos volvieron a modelar la esperanza de Israel y forjaron un judaísmo polifacético, en el que se inscribió la misión de Jesús.

La helenización «suave» (333-167) ¹

El helenismo fue impregnando suavemente a Palestina ya antes de la llegada de las tropas de Alejandro (333). Era sobre todo una gigantesca ebullición de culturas y los pensadores judíos conocían entonces las tradiciones persas sobre la lucha de los dioses rivales del bien y del mal, sobre la división de la historia en ciclos predeterminados y sobre la idea de resurrección. Y utilizaron los cálculos cosmológicos y astronómicos de Babilonia, así como los relatos de viajes de los héroes griegos al más allá.

Si esto engendró en muchos un escepticismo desconfiado, esta ebullición fecundó la reflexión de algunos escribas. Así nacieron los apocalipsis. Desde antes del año 200 se explotó la figura de Henoc. El patriarca antediluviano, arrebatado al cielo (cf. Gn 5,21-23), se convirtió en «el escriba de justicia» (1 Hen 12,4), que revelaba a sus descendientes lo que había visto en la esfera celestial. El *Libro de los Centinelas* (1 Hen 6-36) narra la caída de los ángeles rebeldes (cf. Gn 6,1-4). Estos, por haberse unido a las mujeres, enseñaron a la humanidad todos los vicios. Pero Dios mostró a Henoc los lugares en donde per-

manecen cautivos los ángeles rebeldes hasta el juicio final y las cavernas míticas en donde, separados, los justos y los pecadores aguardan este mismo juicio.

Por esta misma época, en el *Libro astronómico* (1 Hen 72-82), Henoc revela «la revolución de las lumbreras celestiales, su poder, su tiempo, el lugar en donde brillan», la autoridad del calendario solar, el mecanismo de los violentos, de las estrellas (¡que son ángeles!), en una palabra el orden trascendente del cosmos. Los justos se someten a él y observan el calendario litúrgico prescrito, mientras que los actos de los pecadores perturban el funcionamiento de las estaciones. Pero habrá un juicio de separación entre los justos y los pecadores.

Estos libros tendrán un sitio en la biblioteca de Qumrán. Señalan ya el mecanismo de los apocalipsis posteriores:

¹ Véase C. Tassin, *El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, Cuadernos bíblicos n. 55, Verbo Divino, Estella 1991, 20-24.

a) En los ángeles rebeldes los sabios ven el poder del helenismo, cuyo peligro perciben ya para la fe judía, o bien el sacerdocio corrompido de Jerusalén. Pues bien, es ésta la novedad; el substrato histórico importa poco: cada una de las crisis pasadas o venideras puede leerse según el esquema trazado por el símbolo de los «Centinelas» caídos; a saber, las potencias mayores (¡ángeles!) en rebeldía contra Dios son vencidos de antemano, están ya juzgadas y los justos que resisten a sus tentaciones tienen razón para permanecer fieles a la Ley.

b) En estos tiempos de escepticismo ambiental, ¿qué autoridad dar a la Ley? Se recurre a Henoc, uno de los antepasados de toda la humanidad, y se le hace señalar de antemano todos los valores universales inscritos en la Torah de Moisés.

c) Las especulaciones cosmológicas amplían y sistematizan las intuiciones del final de Job 38-41. El

hombre, conmovido ante el mal y ante los problemas de la historia, se siente invitado a un vértigo saludable al contemplar el mundo celestial desde donde Dios regula los mecanismos del cosmos. Sólo hay que temer un desajuste: el del pecado que perturba realmente el orden del universo.

La apocalíptica no proviene del ambiente popular, sino de los escribas. Su meditación intensa de las Escrituras y su imaginación, alimentada por la piedad y el ayuno, se alían frecuentemente en una experiencia visionaria real. Su mensaje consiste en esto: el reino divino que se espera no se da en el flujo azaroso de la historia. Esperar es fiarse de un plan que trasciende los acontecimientos, que regula sus ciclos y que prevé su término, lo cual confirma la trascendencia del mundo celestial o abismal respecto al pequeño mundo terreno. En adelante, los que aceptasen estas especulaciones debían integrar en ellas las esperanzas mesiánicas populares.

La crisis macabea y el período asmoneo (167-63)

Había un lugar que simbolizaba el reino de Dios: el templo. Había también una «constitución» que regía las relaciones entre el Rey celestial y su pueblo: las costumbres mosaicas que señalaban a los ojos de las naciones el carácter específico de los súbditos del Señor. Pero algunos clanes sacerdotales opinaban que el culto judío merecía entrar plenamente en la modernidad helenista. Esta corriente coincidía con los intereses del rey seléucida Antíoco IV. Así pues, en diciembre del año 167 se entronizó en el templo una estatua del Baal celestial, helenizado como Zeus Olímpico, pensando que de este modo se le daba al Dios de Israel un rostro moderno, mientras que quedaban abolidas la circuncisión y varias reglas alimenticias. Comenzó entonces la persecución de los que se resistían de varias formas a aceptar estas innovaciones.

LOS HASSIDIM

Son círculos pietistas de escribas que se aliaron primero con la rebelión dirigida por los hermanos Macabeos y que tradujeron su ideal, el año 164, en la apocalíptica del libro de Daniel (capítulos 7-12). Evitan pensar en las formas políticas concretas que habría de adoptar el reino que saliera de la victoria imparable de Dios sobre todos los impíos.

Aspiran a la llegada sobre las nubes del «Hijo del hombre», que simboliza al «pueblo de los santos del Altísimo», hostigado ahora por el reino perseguidor de «la Bestia con diez cuernos» (cf. Dn 7,9-27). Si algunos escribas son matados por querer apartar de

la apostasía al pueblo, habrá de todos modos un resultado feliz (Dn 12-14): Miguel, jefe de los ejércitos angélicos, vencerá a las potencias sobrehumanas ocultas bajo los manejos del tirano. Entonces Dios resucitará y volverá a traer a la tierra a los buenos y a los malos, a aquéllos para una vida feliz y a éstos para una condenación eterna. Los escribas que hayan padecido el martirio, sobre todo, vivirán aquí abajo junto con los ángeles, brillando como ellos con un resplandor estelar.

LOS MACABEOS²

Dirigen la resistencia armada; son sacerdotes que basan su combate en el celo: un Dios celoso merece una lucha celosa por salvar sus derechos. De ahí el grito de Matatías: «*El que quiera defender la ley y ser fiel a la alianza, que me siga*» (1 Mac 2,27). Y el autor precisa: «*Su celo por defender la ley fue como el de Pinjás, con Zimrí*». El relato de Nm 25,6-15 celebra al sacerdote Pinjás que acabó por las armas con la inmoralidad y la idolatría, frutos del contacto perverso con los extranjeros. Dios selló aquel comportamiento aliándose con el linaje de Pinjás. En una época en que el sacerdocio flirteaba con las potencias extranjeras, el Sirácida alaba a este héroe «*por haberse mostrado celoso en el temor del Señor y por haberse mantenido fiel y con ánimo valeroso*» (cf. Eclo 45,23-26). Y Matatías, antes de morir, pone como ejemplo para sus hijos al mismo Pinjás (cf. 1 Mac 2,54). Por consiguiente, era preciso armarse y ofrecer la vida por defender los derechos de Dios. Dos siglos más tarde, en la Jerusalén sitiada por los romanos, un grupo de resistentes se daría el nombre de «zelotes», inspirándose sin duda en estos precedentes históricos.

EL LIBRO DE LOS SUEÑOS Y EL APOCALIPSIS DE LAS SEMANAS

La persecución dio pábulo a nuevas especulaciones sobre la figura de Henoc. El *Libro de los Sueños* (1 Hen 83-90) invita a luchar al lado de Judas Macabeo con la esperanza puesta en el templo renovado que albergará a los justos resucitados y a los paganos convertidos. Habrá un nuevo jefe, «un toro blanco con grandes cuernos», cuya identidad mesiánica resulta sin embargo dudosa.

El *Apocalipsis de las Semanas* (1 Hen 93, 1-10 + 91,11-17) divide la historia en diez semanas; la séptima evoca la rebelión de los macabeos; la novena habla de la erección de un nuevo templo y de la desaparición de los impíos. «*Y en la décima semana, en su séptima parte, el juicio del mundo, el tiempo del gran juicio que se ejercerá entre los santos. Los cielos antiguos pasarán y aparecerán cielos nuevos, brillando todas las potencias de los cielos y resplandeciendo siete veces más. Luego vendrán semanas numerosas..., en las que todos harán el bien y la justicia, y entonces el pecado ya no será nombrado para siempre*» (1 Hen 91,15-17).

En estos textos no ocupa ningún sitio el Mesías real. La crisis exige una actuación inminente de Dios, sin mediador alguno. Resulta difícil captar cuáles fueron las formas que tomó la lucha de los ambientes que se expresan en estos escritos. Los mismos *hasidim* se apartaron poco a poco de las ambiciones políticas de los Macabeos.

EL TESTAMENTO DE MOISES

Algunos escogieron la resistencia pasiva, como el círculo ligado a un enigmático Taxo en el *Testamento de Moisés*:

² C. Saulnier, *La crisis macabea*, Cuadernos bíblicos n. 42, Verbo Divino, Estella 1990, y *supra*, p. 57.

«Habrà (dice Moisés) un hombre de la tribu de Leví, de nombre Taxo, que exhortará así a los siete hijos que tenga (cf. 2 Mac 18-7,42): 'Si el pueblo es justamente castigado, constatad que jamás ni nuestros padres ni nuestros mayores tentaron a Dios violando sus mandamientos. Sabéis que ésta es nuestra fuerza. Esto es lo que haremos: ayunaremos durante tres días y el cuarto día iremos a una cueva que hay en el campo (cf. 1 Mac 1,53) y moriremos antes de violar los mandamientos del... Dios de nuestros padres. Porque si hacemos esto y morimos, nuestra sangre será vengada ante el Señor» (Test. Moís. IX, trad. según E.-M. Laperrousaz, en *Semítica* 19, 1970).

Al final de la prueba aparecerá el reino de Dios que cambia en ascensión celestial el simbolismo «horizontal» del Exodo:

«Entonces sobre toda la creación aparecerá su reino. Entonces el diablo tendrá fin... Entonces será investido el Enviado (¿Miguel?); inmediatamente los vengará de sus enemigos. Porque de la sede de su reino de levantará el Celestial y saldrá de su Morada santa inflamado de cólera en favor de sus hijos. (La tierra tiembla, el sol se apaga, la luna se transforma en sangre, el mar se hunde en el abismo, las fuentes y los ríos se secan). Porque se levantará el Dios Altísimo... Aparecerá para vengarse de las naciones y perder sus ídolos. ¡Entonces serás feliz, Israel! Montarás sobre el cuello y las alas del águila (cf. Ex 19,4; Dt 32,11) y sus alas se inflarán. Y Dios te elevará; en el cielo de las estrellas (= ¿los ángeles?), en el lugar de su morada te fijará. Y mirando desde arriba, verás a tus enemigos en la tierra y los reconocerás y te alegrarás. Darás gracia y confesarás (cf. Ex 14,30-15,1) a tu Creador (cf. Dt 32,6.18)» (Ibíd. X).

Poner en labios de Moisés estas predicciones de los dramas presentes, actualizar así el testamento con que terminaba el Deuteronomio (Dt 31-34) era una manera de cumplir la esperanza del retorno de Moisés. Además, la vaguedad en que se mantiene el texto permitía a otras generaciones recibir un poco de luz sobre sus pruebas. Así, entre el 7 y el 30 de nuestra era, un anónimo enriqueció esta obra con una reflexión sobre el reinado de Herodes (*Test. Moís.* VI).

LA «REALEZA» ASMONEA

El año 134, Simón Macabeo deja a su hijo Juan Hircano el sumo pontificado y la dirección política de la nación judía que acaba de conquistar la independencia. En el final de 1 Mac 16,23-24, imitando las noticias de los libros de los reyes, el autor invita a poner en adelante la esperanza mesiánica en el linaje de los asmoneos. Pero, ¿quién compartía estas ideas? En el reinado de Jonatán el Macabeo (152-143), nacieron los partidos judíos. Si los sacerdotes y los notables saduceos sostenían a la dinastía, no lo hicieron así los fariseos ni los esenios de Qumrán, dos grupos salidos de una escisión de los *hassidim*.

Los fariseos se preocupaban de la Ley y defendían la fe en la resurrección. La corriente apocalíptica se abrió camino entre ellos, en el sentido de que empezaron a comprender la trascendencia del reino de Dios respecto a los poderes humanos. Según Josefo, rechazaban la acumulación en una misma persona de la autoridad religiosa y de la política; «Renuncia al pontificado, le dicen a Hircano, y conténtate con gobernar al pueblo» (*Ant. Jud.*, XIII, 289ss).

La época romana (a partir del 63)

Con la toma de Jerusalem por Pompeyo, Judea paso a estar bajo la dominacion romana Por los años 50, los *Salmos de Salomon*, quizas de origen fariseo, debieron nutrir la piedad de algunas sinagogas Se comprende su esperanza mesianica en el momento en que las rivalidades de palacio desacreditaban a los asmoneos

«Señor, tu eres nuestro Rey eternamente y para siempre porque el poder de nuestro Dios es eterno con la misericordia y la realeza de nuestro Dios es eterna sobre las naciones Tu, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel y le juraste sobre su descendencia que jamas su casa real se extinguiria en tu presencia Pues bien debido a nuestros pecados, los pecadores se han levantado contra nosotros Mira, Señor y suscita para ellos a su rey hijo de David en el tiempo que tu conoces, oh Dios, para que reine sobre Israel » (Ps Sal 17 1 3-6 23)

Pero fue Herodes quien tomo el poder (37-4) Su muerte suscito una ola de pretendientes, por ejemplo Simon, un esclavo de la corte, o Atronges un pastor con cuerpo de atleta, y Judas el Galileo cuyo padre, Ezequias, se habia hecho famoso como jefe de bandoleros en busca de tierras Muchos judios deseaban que el emperador anulase el testamento de Herodes

y que Judea pasase al control directo de un prefecto romano Es lo que ocurrio en el año 6 de nuestra era, con la deposicion de Arquelao

«Entonces, escribe Josefo, un galileo llamado Judas promovio la rebelion entre las gentes del pais, tachandolos de cobardes si seguian pagando tributo a los romanos y si toleraban, despues de Dios, a otros amos mortales Este hombre era doctor de una secta particular y no tenia nada en comun con los otros» (De bello jud II, 118)

Hch 5,37 conoce estos hechos Pero Josefo no dice que Judas «fundase» un partido Este personaje representaba mas bien una tradicion revolucionaria, que no desagradaba a algunos fariseos y en la que se inspiro mas tarde, en la guerra contra Roma, el partido que Josefo llama con desprecio «la cuarta secta» Los historiadores se niegan cada vez mas a identificar este movimiento con el de los «zelotes» En todo caso, resulta dificil situar las esperanzas judias y su grado de intensidad en el siglo de Jesus, a no ser que se distingan dos periodos distintos Del 6 al 36, salvo motines ocasionales, Judea conocio la calma bajo la autoridad de los prefectos romanos Los movimientos propiamente revolucionarios no aparecieron hasta mediados los años 40, bajo el regimen de procuradores romanos incompetentes

La comunidad de Qumrán ³

Entretanto, despues que los ultimos Macabeos obtuvieron el pontificado, quince esenios se desterraron a orillas del mar Muerto «doce hombres», laicos que simbolizaban a las doce tribus, y «tres sacerdotes», que representaban a los tres clanes leviticos A lo largo de dos siglos, estos refugiados de Qumran fueron reclutando numerosos adeptos, hasta que el

año 68 de nuestra era los romanos destruyeron su establecimiento

³ Vease J Pouilly *Qumran* Documentos en torno a la Biblia n 19 Verbo Divino Estella 1991 que presenta una seccion de textos La mayor parte de los textos de Qumran nos es accesible en la traduccion que ha hecho F Garcia Martinez *Textos de Qumran* Trotta Madrid 1992

LOS FUNDAMENTOS DE LA COMUNIDAD

Desde su fundación, los objetivos son claros: «Se separarán de donde viven los hombres de iniquidad, para ir al desierto a fin de preparar su camino, según está escrito: 'En el desierto, preparad el camino de..., enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios' (Is 40,3). Esto es el estudio de la ley (que él) ha prescrito por medio de Moisés, para que se obre según lo que se ha revelado, cada vez, y lo que los profetas revelaron por su espíritu de santidad» (Regla de la comunidad, 1QS VIII, 13-16, trad. J. Pouilly, Qumrán. Documentos en torno a la Biblia 19, Verbo Divino, Estella 1991, 26).

A lo largo de la evolución de la secta se mantuvieron inmovibles estos objetivos. El grupo abandonó el lugar «donde vivían los hombres de iniquidad», ya que consideraban ilegítimo el sacerdocio asmo-neo, profanado el culto del templo y pisoteada la Ley, hasta el punto de introducir un nuevo calendario litúrgico solar en lugar del calendario lunar. Este debate tenía su importancia, ya que el culto que rendían en la tierra al Rey divino coincidía, los mismos días y en las mismas horas, con la celebración celestial de los ángeles.

Más aún, los ángeles vivían en el seno de la comunidad de Qumrán. Por eso, tocar el calendario era romper la armonía cósmica del culto.

Así pues, los esenios optaron por un «nuevo éxodo» inspirado en el oráculo de Is 40,3 que mucho más tarde propondría el Bautista en un sentido diferente. De momento, la secta hace de este éxodo una vuelta radical al «estudio de la Ley». Y hace una relectura de la misma a la luz de los profetas intérpretes, según las revelaciones particulares concedidas por Dios a la comunidad.

Estos hombres son desertores de una Tierra que

ya no es santa y se consideran como un santuario viviente que rinde un verdadero culto volviendo de corazón a la Ley y bendiciendo a Dios «con la ofrenda de los labios» (cf. Os 14,3), «de acuerdo con los tiempos (el calendario litúrgico) que él ha decretado» (1 QS IX, 25s).

Le corresponde a Dios mismo restaurar el sacerdocio, el culto y la Ley. Porque, según la tradición apocalíptica, hay una lucha sobrehumana entre «los hijos de la luz» dirigidos por Miguel y los «hijos de las tinieblas» mandados por Belial. La última frase de la regla recuerda que, desde la creación, hay dos clases de Espíritus que se disputan el corazón del hombre, los «espíritus de la luz y los de las tinieblas» (1QS III, 25s). Existe una especie de predestinación que, sin embargo, no dispensa al hombre de situarse en el campo bueno con un esfuerzo de purificación, hasta que se cumpla la promesa de Ezequiel 36,25-27, «en el día de la visita»:

«Dios limpiará por su verdad todas las obras del hombre y hará limpio para él el edificio (del cuerpo) de cada uno... Purificará por el Espíritu de santidad todas las actividades de impiedad y rociará, sobre él, al Espíritu de verdad como agua lustral para quitar todas las abominaciones...» (1 QS IV, 20s.).

De esta manera, el combate de Dios trasciende las luchas humanas. Pero las menciones de la resurrección son rarísimas en los textos de Qumrán que esperan el regreso totalmente terreno de las instituciones ideales de Israel y una actuación directa de Dios. Además, las figuras mesiánicas de la secta son poco claras: el Mesías formará parte de la comunidad venidera, porque forma parte de las profecías bíblicas. Pero, aunque parezca secundario el mesianismo de la secta, sus evoluciones confirman hasta qué punto, en el conjunto del judaísmo, los rasgos del Mesías dependían de los avatares políticos de Judea.

LA EVOLUCION DEL MESIANISMO EN QUMRAN

Los Mesías de Aarón y de Israel

Del núcleo antiguo de la Regla se dice que tendrá fuerza de ley «*hasta la venida del Profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel*» (1 QS IX, 11). Según otros textos, el Profeta es sin duda Moisés. No es extraña la idea de dos mesías, uno sacerdote y otro laico. Ya Zac 4,14 conocía a «dos ungidos» en un contexto que tiende a destacar al sumo sacerdote. Los sectarios de Qumrán, defensores de un sacerdocio auténtico, destacan, por tanto, normalmente la figura del Ungido sacerdotal. La expresión vaga «Mesías de Israel» es realista, ya que el linaje davídico parece estar extinguido al presente. Este mesianismo bicéfalo es una reacción contra la acumulación de los títulos de rey y de sumo sacerdote en la misma persona de Alejandro Janneo.

El manuscrito de la *Regla* de la cueva 1 tiene dos anejos relativos al futuro, cuando «*Dios haga venir (o nacer, cf. Sal 2,7) al Mesías con ellos*». En la celebración de las asambleas, «*el Sacerdote estará al frente de toda la congregación de Israel; luego, todos sus hermanos, los hijos de Aarón... Y a continuación ocupará su sitio el Mesías de Israel*» (1 QSa II, 11s).

Este mismo orden tendrá vigencia en la celebración del banquete sagrado: «*Y cuando se reúnan para la mesa de la comunidad..., que nadie extienda la mano hacia las primicias del pan y del vino antes del Sacerdote, ya que es él el que ha de bendecir las primicias... Y luego el Mesías de Israel extenderá su mano sobre el pan...*» (1 QSa II, 17...21).

En el segundo anejo, la bendición sobre el sumo sacerdote precede a la que hay que pronunciar sobre «el príncipe (*nâsî*) de toda la congregación». La palabra *nâsî* viene de Ez 34,23s, donde designa al me-

sías davídico, para evitar el título de rey. El texto reúne varias profecías mesiánicas como las de Is 11,2-5; Nm 24,17-10 y Gn 49,9. De esta manera, una vez más, Qumrán subordina claramente el poder político al poder sacerdotal.

Un solo Mesías

El *Documento de Damasco* (CD) habla del «Mesías de Aarón y de Israel» como de un solo personaje, cuya dignidad sacerdotal (Aarón) sigue prevaleciendo sobre el poder laico (Israel). Si se sitúa la redacción final del Documento poco antes de la venida de Pompeyo (63 a. C.), se explica la reaparición de un solo mesías por el hecho de que, desde el año 76, estaban separados de nuevo los poderes político y religioso. Había desaparecido desde entonces la acumulación de cargos que suponía un obstáculo para las esperanzas mesiánicas. Pero incluso en este escrito, el Mesías parece que ha de someterse a las enseñanzas del sacerdote fundador de la Secta.

El Germen de David

A partir de la época de Herodes, la Secta medita con mayor ahínco sobre el «Germen de David» (Jr 23,5). Se comprende que las pretensiones de Herodes, un semi-judío, hicieran surgir las esperanzas por el regreso del único linaje real legitimado por las profecías bíblicas. Como las mismas causas producen los mismos efectos, la esperanza en el Hijo de David se despertaría por tanto de nuevo en las capas populares cuando apareció Jesús, en el reinado de Herodes. Pero el carácter específico de Qumrán siguió en pie, ya que la mirada de interés por el hijo de David no eliminaba para nada la presidencia del sacerdote futuro, garante de la interpretación auténtica de la Ley. Lo constatamos en el comentario de Is 11,1-5, sobre «el renuevo del tronco de Jesé»:

«*La interpretación (peshet) de esto se refiere al*

Germen de David que se levantara al final de los días Y Dios lo sostendrá por un espíritu de valentía En cuanto a lo que está escrito 'No juzgara por lo que vean sus ojos (Is 11,5b)' , la interpretación de esto es que (los sacerdotes) le enseñarán, así juzgara, y según su parecer () saldrá uno de los sacerdotes de fama » (4 Qp1a II, 21-28) Esta jerarquía tiene un precedente en el Deuteronomio el rey ideal copia la ley con su mano «bajo el dictado de los sacerdotes levitas» y la repasa todos los días de su reinado (cf Dt 17,18s)

Melquisedec

Un texto desconcertante (11 QMelk), de comienzos de la época herodiana, demuestra que algunos sectores no estaban satisfechos con la esperanza de un sacerdote terreno ideal. Se ve allí al sacerdote Melquisedec (cf Gn 14,18) convertido en caudillo de los ejércitos angélicos (¿Miguel?) y viniendo «al final de los días», en la fiesta de un Kippur escatológico, para cumplir «el año de benevolencia», de este modo la liberación queda inscrita en la institución del «año jubilar» (cf Lv 25,8-13) Juzgará a los ángeles malos (el ejército de Belial) que oprimen a los hijos de la luz y hará que éstos pasen a tener una naturaleza angélica

«La explicación (de Lv 25,13) se refiere al final de los días, respecto a los cautivos que Dios ha de-

cidido liberar ordenando que sean del número de los hijos del cielo y en la herencia de Melquisedec»

El documento mezcla con el tema del año jubilar algunas referencias a Is 61,1-2, pasaje clave para el ministerio de Jesús en Lc 4,17-21, y cita a Is 52,7, texto que sirve de inspiración al kerigma «*Esta cerca el reino de Dios*» El judaísmo antiguo juega con la palabra *Elohim*, traducido unas veces por «Dios» y otras por «ángeles» y hasta por «jueces» (Sal 81,1-2, citado precisamente por 11Q Melk) De ahí este comentario atrevido de Is 52,7:

«Está escrito 'Dice a Sión tu Elohim reina' Sión es la asamblea de todos los hijos de la luz, que establecen la alianza, y tu Elohim es Melquisedec, que los libro de la mano de Belial»

¿Como llegaron los esenios y los cristianos a meditar en los mismos textos de Isaías? ¿Por qué, en Qumrán y en Heb 7 se recurrió a Melquisedec y a un esquema apocalíptico que trasciende los rasgos habituales del Mesías por medio de la figura del Sacerdote celestial? Lo ignoramos. Lo cierto es que, ante las evoluciones político-religiosas, el mesianismo habría podido hacer que prevaleciera la figura sacerdotal Pero no fue ése el caso en tiempos de Jesús

Claude TASSIN

INDICE DE LOS TEXTOS ESTUDIADOS

Jue 9,8-15	19
1 Sm 16,1-13.....	23
2 Sm 2,1-4; 5,1-3	23
2 Sm 7,1-17	25
1 Re 3,4-15.....	26
1 Re 21.....	30
Jr 22,13-19.....	39
Zac 4; 6,9-15.....	49
Zac 14.....	53
Sal 2.....	42
Sal 98.....	45
Prov 16,10-15.....	54

LISTA DE RECUADROS

La estela de Sehetep-ib-Ra.....	9
Bibliografía sobre Egipto y Mesopotamia.....	16
Los ritos de entronización.....	27
Un retrato del rey: Proverbios 16,10-15	54
Cuadro de la dinastía de los Asmoneos.....	60

¿Qué quiere decir Jesús cuando proclama: «Ha llegado el Reino de Dios»? Para comprenderlo, es indispensable conocer la larga experiencia de la realeza que vivió Israel: unos cinco siglos con reyes propios y otros cinco bajo el dominio de reyes extranjeros. Las dichas y las desdichas milenarias le han enseñado mucho sobre el ejercicio del poder. Y sobre todo le han hecho esperar el reinado de Dios, el que viene a inaugurar Jesús. El próximo Cuaderno se dedicará al Reino de Dios en el Nuevo Testamento.

La realeza en el Próximo Oriente antiguo (M. COLLIN)	6
En Egipto.....	7
En Mesopotamia.....	11
De la ideología real a la teología real en Israel.....	14
Nacimiento de la realeza en Israel y en Judá (D. NOEL)	17
La prehistoria de la realeza.....	18
En los orígenes: la realeza de Saúl el benjaminita.....	20
La realeza de David de Judá.....	23
Reyes y profetas en Israel y Judá (J. FERRY)	29
La realeza criticada: Elías, Eliseo y Oseas.....	29
De la crítica a la esperanza: Isaías.....	35
El fracaso de la realeza: Jeremías y Ezequiel.....	38
Reyes y profetas, una historia conflictiva.....	41
Reino de Dios y realeza en los salmos (P. GRUSON)	42
Los salmos reales.....	42
Los salmos del reino de Dios.....	44
Relecturas de la realeza después del destierro (P. ABADIE)	48
Los «teócratas»: Ageo y Zacarías; el Cronista.....	48
Los «utópicos»: Segundo y Tercer Isaías, Segundo Zacarías.....	52
Reinos helenistas y realeza judía (C. SAULNIER)	55
Los soberanos helenistas.....	55
La crisis macabea.....	57
La dinastía asmonea.....	59
Reino de Dios y realeza en el judaísmo antes de Jesús (C. TASSIN)	65
La helenización «suave» (333-167).....	65
La crisis macabea y el período asmoneo (167-63).....	66
La época romana (a partir del 63 a. C.).....	69
La comunidad de Qumrán.....	69
<i>Índice de los textos estudiados</i>	75
<i>Lista de recuadros</i>	75