

CB
95

Philippe Abadie

El libro de Esdras y de Nehemías



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1998

L

os libros de Esdras y de Nehemías son preciosos: son casi los únicos documentos que tenemos sobre la historia de Israel durante los siglos oscuros que siguieron al destierro. Pero es precisamente este periodo cuando se construye el judaísmo bíblico, en torno al Templo de Jerusalén y de la *Torá*. Pero la lectura de estos libros resulta delicada, ya que sus redactores han alterado a veces la cronología para destacar mejor sus convicciones teológicas. Lograron de este modo imponer la imagen de un gran reformador, Esdras, el sacerdote-escriba, seguido de su auxiliar Nehemías, el gobernador laico, siendo así que históricamente Nehemías llevó a cabo su reforma unos cincuenta años antes que la de Esdras.

Es un biblista de Lyon, especializado en ese periodo, Philippe ABADIE, el que nos guía en estos libros de Esdras y Nehemías. Nos muestra su unidad —se trata de un solo y mismo libro—, sus intenciones, sus convicciones y su densidad histórica. Entre las cuestiones que resucita está la del Pentateuco: ¿en qué medida Esdras es el artífice de esta construcción civil y religiosa de la comunidad judía? En cuanto a la prohibición de los matrimonios mixtos por parte de Nehemías, es un testimonio del rechazo a mezclarse con los pueblos vecinos y supone una viva conciencia de la identidad israelita. Sin embargo, por aquella misma época, los relatos de Rut y de Jonás protestan contra esa cerrazón nacionalista y religiosa.

Si los problemas de los sacerdotes judíos no están ya sobre el tapete, la cuestión de la identidad judía sigue estando de actualidad. Remite al lector cristiano de Esdras-Nehemías a otros muchos interrogantes: ¿qué es lo que constituye la identidad cristiana? (¿y la identidad católica?) ¿Qué diferencias fundamentales distinguen al sacerdocio cristiano del sacerdocio judío? ¿De quién o de qué tiene que separarse la Iglesia para ser fiel a Jesucristo? En una palabra, unas cuantas cuestiones actuales para los bautizados.

Philippe GRUSON

Introducción

Aunque la tradición suele hablar de dos libros, el libro de Esdras y el libro de Nehemías, todo invita a considerar estos dos libros como una sola unidad. Los Masoretas, los últimos artífices de la Biblia hebrea, miran los dos libros como uno solo: totalizan sus versículos (688) y señalan la mitad en Neh 3,22. Neh 1,1 no es más que una división secundaria: a los ojos de los redactores, la obra reformadora de Esdras y Nehemías es una sola (cf. 12,26 o 12,47).

De hecho, este conjunto relata el desarrollo de los acontecimientos que tuvieron lugar en Judea desde la vuelta del destierro (538) hasta las reformas de Esdras y de Nehemías (entre el 445 y el 398). Describe la aparición del judaísmo. Como tal, es un documento precioso para dar a conocer el pensamiento bíblico tardío. Pero no es, sin embargo, un documento «histórico» en el sentido moderno de la palabra. En efecto, ningún libro de la Biblia plantea tan complicadas cuestiones al historiador.

UN CONJUNTO BIEN ESTRUCTURADO

Después de los trabajos recientes de T. ESKENAZI, puede considerarse la repetición inclusiva de las listas de repatriados en Esd 2 y Neh 7, como el elemento de estructuración del conjunto del libro:

1. Introducción: el decreto de Ciro sobre la reconstrucción del Templo (Esd 1,1-4)
2. Aplicación de este decreto (Esd 1,5-Neh 7,72)
- a. Introducción: retorno y **lista de los repatriados** (Esd 1,5-2,70)
- b. Construcción del *altare* y del *templo* por los repatriados (3,1-6,22)
- c. «construcción» de la comunidad de los repatriados por la Ley (7,1-10,44)

b'. construcción de las *murallas* por los repatriados (Neh 1-1,7-5)

a'. Recapitulación: **lista de los repatriados** (7,6-72)

3. Conclusión de la reconstrucción: celebración de la Ley y dedicación de las murallas (8,1-13,31).

Como muestra este esquema, el objeto esencial del libro se refiere a la construcción comunitaria del judaísmo como entidad étnica (vuelta del destierro y reconstrucción de las murallas de Jerusalén) y religiosa (reconstrucción del templo y promulgación de la Ley). Pero, por muy impresionante que sea, esta construc-

ción teológica no debe ocultar las diferencias que existen entre las diversas partes de la obra. El libro se

subdivide fácilmente en tres unidades narrativas: Esd 1-6; Esd 7-10; Neh 1-13.

FUENTES Y COMPOSICIÓN DE ESDRAS-NEHEMÍAS

DEL RETORNO A LA DEDICACIÓN (Esd 1-6)

Esta primera unidad narrativa recoge los sucesos acaecidos entre la vuelta del destierro (538) y la dedicación del templo reconstruido (515). Está redactada en dos lenguas: hebreo (1,1-4,7; 6,19-22) y arameo (4,8-6,18). Las fuentes son fáciles de averiguar:

en hebreo:

- edicto de Ciro (1,2-4)
- inventario de los utensilios del templo (1,0-11)
- lista de los repatriados (2,1-70)

en arameo:

- cartas (4,6.7)
- carta de Rejún al rey Artajerjes (4,8-16) y respuesta del rey (4,17-22)
- carta de Tatenay al rey Darío (5,6-17)
- *memorandum* de Ciro (6,3-5) y respuesta del rey (6,3-12).

Un redactor tardío recogió este material diverso en una unidad centrada en la vuelta del destierro a la luz de la teología del «nuevo éxodo». Podrían establecerse numerosos paralelos entre este relato y el libro de las Crónicas

| | 1-2 Cr | Esd |
|---|-----------------------------------|-----------------|
| 1. Preparativos de (re)construcción del templo | 1 Cr 22,2.4.15; 2 Cr 2,9.15-16 | 3,7 |
| 2. Construcción del altar antes que el templo | 1 Cr 21,18-22,1 | 3.2 |
| 3. Dotación del templo por los «cabezas de familia» | 1 Cr 26,26 | 2,68 |
| 4. Descripción de los utensilios sagrados | 1 Cr 28,13-19; 2 Cr 5,1 | 1,7 |
| 5. Organización de los sacrificios y descripción | 2 Cr 2,3;8,13 1 Cr 29,21.32 | 3,4-6 6,9.17 |
| 6. Instrumentos de música sagrada | 1 Cr 15,19; 16, 5-6; 25,1,6... | 3.10 |
| 7. Oraciones litúrgicas | 1 Cr 19,10-19 | (Neh 9,5-6) |

Si estos paralelismos son innegables, no permiten sin embargo asegurar la unidad de autor entre Esd y

Cr (en contra de J. BLENKINSOPP); de hecho, como ha demostrado H. G. M. WILLIAMSON, Esd 1-6 es una uni-

dad tardía, introducida en el conjunto después de la fusión de la memoria de Esdras (señalada a continuación por las siglas ME) y de la memoria de Nehemías (señalada a continuación por las siglas MN). Su parentesco con las Crónicas se explica por el hecho de que un mismo círculo editorial sacerdotal es el responsable de la relectura de las crónicas y de la redacción de este relato. Por tanto, no conviene encerrarse en una concepción demasiado estrecha de la unidad de autor; es preferible hablar más bien de unidad de inspiración (cf. P. R. ACKROYD y *Cuadernos bíblicos* nº 87, *El libro de las Crónicas*, p. 8-9).

LA MEMORIA DE ESDRAS (ME) (Esd 7-10)

Una simple mirada a la unidad narrativa Esd 7-10 permite reconocer en ella un doble relato:

- un relato en «yo»: 7,27-9,17;
- un relato en «él»: 7,1-11 + 10,1-44.

El «relato él» es en parte paralelo al «relato yo»; por ejemplo 9,1-5 se repite en 10,1-6. Más que de una fuente independiente, se trata de una paráfrasis editorial. Así, el relato de presentación de Esdras en 7,1-10 («relato él») es una paráfrasis de un relato más antiguo en «yo», como demuestra el elemento genealógico (v. 1b-5) que rompe la lógica narrativa (v. 1a.6-10). Esto mismo ocurre con Esd 10,18-44a.

En el origen de este conjunto tendríamos un «relato yo» recogido por un redactor ulterior. ¿Quién era el autor? Para C. C. TORREY (1910), la «pretendida ME» no sería más que una falsedad, coartada literaria del Cronista que quería imponer sus ideas reformadoras atribuyéndoselas a un personaje ficticio, Esdras. Al contrario, W. F. ALBRIGHT, apoyándose en los datos tradicionales del Talmud (*Baba Bathra* 15a), identifica al autor con el mismo Esdras. Más recientemente, U.

KELLERMANN (1967) considera la ME como un «midrás libre» del *documento* de Artajerjes (Esd 7,12-26), que es el único auténtico. Por nuestra parte, adoptaremos la posición más matizada de un comentarista reciente del libro, H. G. M. WILLIAMSON: la ME fue compuesta por el propio Esdras («relato yo»), que se la envió al rey persa Artajerjes, sin duda un año después de su llegada a Jerusalén. Este relato original fue reelaborado luego por un redactor («relato él»), que lo integró en un conjunto ME + MN.

Antes de concluir este punto, digamos rápidamente unas palabras sobre la relación entre Neh 8-10 y la ME. El vínculo entre Esd 7-10 y Neh 8 (proclamación de la Ley por Esdras) es aceptado por el conjunto de los comentaristas recientes del libro; es inútil detenerse en ello. Más delicado es saber si, originalmente, Neh 9-10 pertenecía a esa ME.

Si lo examinamos bien, Neh 9,5a-37 es una plegaria litúrgica fuera de contexto, sin una vinculación real con la escena que se describe en Neh 8. El dato de Neh 9,3, que relaciona estos dos acontecimientos, es obra de un glosador tardío. Hay que señalar además el carácter colectivo del locutor (los levitas en 9,4-5), dificultad percibida por la versión griega que añade al principio del v. 6: «Esdras dijo».

Neh 10 es un capítulo compuesto de varios elementos: dentro de un relato que describe el compromiso solemne de la comunidad en el asunto de los matrimonios mixtos (v. 1 + 29-40), se incluye una lista de firmatarios (v. 2-28), que hace juego con la «lista de culpables» en Esd 10,18-44. Neh 10,2 relaciona sin embargo este conjunto con la acción reformadora de Nehemías. De ahí nuestra conclusión: Neh 10 es un relato independiente, una versión paralela de Neh 13 (como veremos), recogido por un redactor tardío que quería relacionar las dos obras reformadoras de Esdras y de Nehemías.

Por tanto, sólo el relato de Neh 8 puede relacionarse con la ME. Más adelante intentaremos mostrar

el porqué de esta ampliación de la ME (sin aludir como algunos autores a un «error de escribano» que habría mezclado sus rollos (!).

LA MEMORIA DE NEHEMÍAS (MN) (Neh 1-13)

Muchas de las observaciones sobre ME valen también para la MN, que desarrolla un doble relato:

«relato yo»:

- 1,1-2,20: misión de Nehemías y llegada a Jerusalén, primeras oposiciones
- 3,33-7,5: a pesar de las oposiciones, reconstrucción de las murallas
- 12,31-43: dedicación de las murallas
- 13,4-31: unos años más tarde, «segunda» misión de Nehemías

«relato él»:

- 3,1-32: lista de los voluntarios para la reconstrucción
- 11,1-2: repoblación de Jerusalén
- 12,27-30: descripción del cortejo que acompañó a la dedicación de las murallas
- 12,44-47: descripción de la «época ideal»
- 13,1-3: introducción deuteronomica a la «segunda misión» de Nehemías

Como muestra esta rápida descripción, la homogeneidad del material conservado en el «relato él» está lejos de ser evidente. Por tanto, es difícil ver en él una fuente independiente y paralela al «relato yo», que mantiene sin duda una unidad narrativa real. Se trata más bien de elementos dispersos, como una pieza de archivo conservada seguramente en el templo (Neh 3), reunidos por un editor tardío e integradas en la MN.

En el estudio que dedica a las fuentes de la MN («el relato yo»), U. KELLERMANN (1967) considera au-

téntico el conjunto Neh 1,1-7,5b, aunque descubre algunas glosas de la mano del Cronista (Neh 6,10.11ab.13) y de un redactor más tardío (Neh 3,26a; 7,1). A esta redacción poscronística debería atribuirse Neh 7,5b-8,1.

El «relato yo» (MN) recuerda en algunos de sus elementos los salmos de súplica: acosado por el adversario, tanto exterior (Sambalat el horonita, Tobías el esclavo ammonita, Guesén el árabe), como interior (el sumo sacerdote Eliasib), el orante Nehemías recurre a Dios («Acuérdate...»), para que imponga su justicia (Neh 5,19; 13,14.22.31) y confunda a sus enemigos (Neh 6,14; 13,29).

La MN ¿estaría emparentada entonces con las inscripciones reales del Próximo Oriente (MOWINCKEL, VON RAD) o con las inscripciones votivas arameas (SCHOTTROFF)? ¿Se trataría de una súplica dirigida por Nehemías al rey persa (ERBT), o más bien a Dios (KELLERMANN)? Como muestra este breve inventario de algunas posiciones, es realmente difícil discernir el género literario de la MN. WILLIAMSON propone una solución original, que es la que adoptamos: la MN se desarrolla en dos capas redaccionales. Al relato de una misión breve confiada por Artajerjes a Nehemías (reconstruir las murallas de Jerusalén), que tenía la forma de un documento informativo, se añadió la escritura de una «súplica dirigida a Dios»: Neh 5,14-19 (que desarrolla Neh 5,10) y Neh 13. Esta relectura por el propio Nehemías desea responder a la contestación tardía que suscitó en algunos ambientes (sobre todo, el alto clero) su obra reformadora. Esta evolución literaria permite dar cuenta del carácter híbrido de la MN.

CONCLUSIÓN

Simplificando un tanto el análisis literario del libro, podríamos resumir todo lo dicho en este cuadro:

| Memorias (relatos «yo») | Edición común (fuentes citadas) | Relecturas y <u>añadidos</u> <u>ulteriores</u> |
|---|--|---|
| <u>ESDRAS</u> | 1,9-11a: <i>inventario</i> 2,1-70: <i>lista de repatriados</i> 4,6-22: <i>cartas Rejún-Artajerjes</i> 5,6-6,12: <i>cartas Tatenay-Darío</i> | 1,1-8b.11b: «decreto de Ciro»; el retorno 3,1-4,5: se reanuda el culto; oposiciones 4,33-5,5: los trabajos se detienen y se reanudan 6,13-22: fin de los trabajos 7.1-11: introducción |
| 7,27-9,15: ME | 7,12-26: <i>documento de Artajerjes</i> 10,18-44: <i>lista de culpables</i> | 10,1-17: matrimonios mixtos |
| <u>NEHEMÍAS</u> | 1,1-2,20: MN (1ª misión, oposiciones) 3,1-32: <i>lista de constructores</i> (7,6-72a: cf. Esd 2,1-70) | 9,1-5: introducción 9,6-37: oración litúrgica 10,1-40: <u>compromiso</u> <u>comunitario</u> |
| 7,72b-8,18: ME (se proclama la Ley) | 11.1-20: <i>lista de habitantes de</i> <i>Jerusalén</i> 11, 21-12,26: <i>listas diversas</i> | 12,27-30: cortejo de dedicación |
| 12,31-43: MN (dedicación de murallas) | | 12,44-47: comunidad ideal 13, 11-3: introducción |
| 13,4-31: MN (2ª misión) | | |

FORMACIÓN Y FECHA DE COMPOSICIÓN DEL LIBRO

La crítica literaria del libro permite descubrir en él tres capas redaccionales:

1) La escritura de las diversas fuentes (documentos de la cancillería real persa, archivos del templo, memoria de Esdras, memoria de Nehemías) más o menos contemporáneos de los hechos reales.

2) La combinación mediante un trabajo editorial de las memorias de Esdras y de Nehemías y de las diversas fuentes: Esd 7 - Neh 13 (excepto Neh 11,21-12,26). Esta redacción sugiere la unidad teológica de las dos obras reformadoras entrecruzando las dos memorias:

ME: Esd 7-10 Neh 8

MN: Neh 1-7 Neh (9-10) 11-13

3) Una relectura, cercana a los círculos sacerdotales, editores últimos del libro de las *Crónicas*, hizo que precediera una larga introducción (Esd 1-6) a todo el conjunto que ya estaba constituido. Su influencia puede vislumbrarse también en el añadido de las listas (en gran parte sacerdotal) de Neh 11,21-12,26, y en la composición del cuadro ideal de Neh 12,27-13,3.

¿Cuál fue el ambiente de este último redactor? Tanto por los temas tratados (importancia del templo, papel central de la Ley) como por la lengua (presencia del arameo al lado del hebreo, como en Daniel, abundancia de expresiones persas), el libro se relaciona con la literatura bíblica tardía. El carácter antológico de su escritura conduce a la misma conclusión.

El redactor de *Esdras-Nehemías* pertenecía a una corriente muy centrada en Jerusalén y en su templo, y muy apegada a la Ley, convertida en el signo distintivo de la identidad de Israel: de ahí la separación de todo elemento extranjero. Si el primer rasgo citado lo

relaciona con el libro de las *Crónicas*, el separatismo estricto lo distingue de él (cf. *Cuadernos bíblicos* nº 87, pp. 8-9). ¿Podemos precisar más? En oposición a ciertas tendencias más universalistas representadas por *Jonás* o el *Trito-Isaías*, se designará a esta corriente como «teocrática».

¿Qué fecha se ha de asignar a esta redacción? La última figura que se menciona en el libro es la de Yadúa (Neh 12,11.22), sumo sacerdote en tiempos de Alejandro Magno. Por tanto, en su forma acabada el libro no puede ser anterior a la época griega. El examen de la introducción narrativa Esd 1-6 conduce a las mismas conclusiones. El aspecto francamente político del relato, que establece una oposición entre el grupo de repatriados, la *Golah* mesopotámica, y el «pueblo del país», identificado por Esd 4,2 con el grupo samaritano (cf. 2 Re 17,24-41), se inscribe en la ruptura que se consumó en este periodo.

Según el historiador judío del siglo I, Flavio Josefo, «habiéndolo acogido bien el mismo Alejandro, Sanabaletés le habló enardecido de sus proyectos. Le dijo que tenía como yerno a Manasés, hermano de Jaddús (= Yadúa), sumo sacerdote de los judíos, y que muchos de los compatriotas de su yerno, que se le habían juntado, deseaban construir un templo en el país sometido a su gobierno... Con la autorización de Alejandro, Sanabaletés construyó con toda prisa su templo y puso a Manasés como sacerdote (*Antiquitates judaicae* 11,322-324). A pesar de su carácter muy legendario, este relato tiene cierta importancia.

Sin atribuir a Alejandro la construcción del templo samaritano, es preciso situarla en los comienzos del periodo griego. Por tanto, hay que colocar la redacción de Esd 1-6 en este marco polémico. Sitaremos entonces la redacción última del libro en torno al año 300.

La reconstrucción del Templo (Esd 1-6)

LA VUELTA DE LOS DESTERRADOS

Según Esd 1,1 «el año primero de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliera la palabra del Señor anunciada por Jeremías, despertó el Señor el espíritu de Ciro...», que autorizó por decreto el regreso de los habitantes de Judá y la reconstrucción del templo: «El que de vosotros pertenezca a ese pueblo, que su Dios lo acompañe y suba a Jerusalén, que está en la región de Judá, a reconstruir el templo del Señor, Dios de Israel» (1,2-4).

Antes de analizar detalladamente este texto, conviene situar históricamente el suceso que se narra. De hecho, no se trata del primer año del reinado de Ciro (550), sino del primer año de su reinado sobre Babilonia, es decir, el 538. Ciro es un rey persa que, después de haber sacudido el yugo de los Medas y de su rey Astiages (555), se lanzó al asalto de todo el Oriente Próximo. Tras la primera campaña victoriosa se adueñó de Lidia, el reino de Creso (547) y luego se dirigió al este para consolidar sus posiciones (546-540).

El Déutero-Isaías, profeta anónimo del destierro, se hace eco de las esperanzas suscitadas entre los desterrados por esta marcha triunfal: «¿Quién lo ha suscitado en Oriente? ¿Quién convoca la victoria a su

paso, le entrega los pueblos y le somete los reyes? ¿Quién hace que los reduzca a polvo, y que su arco los disperse como paja? ¿Quién hace que los persiga y avance seguro, sin apenas detenerse en el camino?» (Is 41,2-3).

De hecho, estas hazañas no podían menos de resonar en Babilonia, donde el rey Nabónides era muy impopular por haber abandonado durante mucho tiempo la ciudad (entre 552 y 540), y haberse refugiado en un oasis de Arabia, la ciudad de Teima, a unos 400 Km. de Akaba. En efecto, en Teima había un santuario importante dedicado al dios lunar Sin, del que Nabónides era un ferviente devoto. Pero la decisión de Nabónides debía explicarse por motivos más bien políticos y económicos: frente al avance del peligro persa, el rey deseaba librarse de los manejos del omnipotente clero del dios Marduk y evitar el bloqueo económico, controlando las rutas de las caravanas de Arabia.

Durante este largo intervalo, su hijo Baltasar quedó como regente en Babilonia. Al obrar así, Nabónides cometió el doble error de distanciarse de su pueblo suscitando el rencor tenaz del clero, que levantó

contra él el rumor de que estaba loco (cf. Dn 4), y de permanecer inactivo ante la amenaza que se cernía por el este. Así, minada por los conflictos larvados que la roían por dentro y por la traición de algunos gobernadores como Gobriás, Babilonia cayó sin necesidad de combate en manos de Ciro: «El día 14 de Tishri (= 10 de octubre), Sippar fue tomada sin combate. Nabónides huyó. El día 16, Gobriás, gobernador del país de Gutium, y las tropas de Ciro entraron sin combate en Babilonia. Posteriormente, habiendo vuelto Nabónides, fue capturado en Babilonia» (*Crónica babilonia*).

La *Crónica* insiste en la preocupación del vencedor de preservar intactos los espacios sagrados de los templos y el buen desarrollo de las ceremonias litúrgicas. La Biblia guarda de estos acontecimientos un eco legendario a través del relato del festín de Baltasar (Dn 5) o en el grito triunfal de Is 47,1-4: «Baja a sentarte en el suelo, joven Babilonia; siéntate en tierra, sin trono, capital Caldea... ¡Que aparezca tu desnudez, que se vea tu vergüenza!»

La toma de Babilonia fue de hecho un acontecimiento importante que cambió todo el mapa político de esta región del mundo, unificada ahora bajo el yugo de Persia. Sólo Egipto se libró por entonces de esta invasión, hasta que Cambises, el hijo de Ciro, la conquistó entre los años 525 y 522. Por ahora, la política de amplia tolerancia seguida por Ciro hizo renacer la esperanza entre los desterrados.

Éste es el trasfondo histórico sobre el que hay que leer el relato de Esd 1. El decreto de Ciro permitiendo la reconstrucción del templo no tiene de suyo nada de inverosímil. Semejante respeto a las divinidades autóctonas se encuentra en el *Cilindro de Ciro* (encontrado por Rassam): después de presentar su victoria como obra de «Marduk, el gran Señor», que «le hizo entrar en Babilonia sin batalla ni combate», y de este modo «libró a su ciudad Babilonia de la opresión», Ci-

ro presenta sus méritos. Entre sus hazañas señala la repatriación de las divinidades que Nabónides se había llevado de sus templos: «Desde las ciudades de Nínive, de Asur y de Susa, de Akkadé (...), localidades santas al otro lado del Tigris cuyo asentamiento se había hecho desde siempre, yo devolví a su lugar a los dioses que allí habían habitado y les hice residir en una morada perpetua; reuní a todas sus gentes y las devolví a sus localidades. En cuando a los dioses del país de Sumer y de Acadia que Nabónides había introducido en Babilonia con la cólera del señor de los dioses, por orden de Marduk, el gran señor, les hice habitar en su sitio en una morada agradable y en el bienestar» (cf. *Documentos en torno a la Biblia*, nº 4, pp. 90-91).

Semejantes medidas encuentran un paralelismo en la orden real que permitía la reconstrucción del templo de Jerusalén por los desterrados (v. 3) y la devolución de «los utensilios que Nabucodonosor se había llevado del templo del Señor y había depositado en el templo de su dios» (v. 7). De hecho, la política religiosa de los soberanos aqueménidas fue generalmente muy tolerante (véase el recuadro).

EL DECRETO DE CIRO (Esd 1,1-6)

Si el relato de Esdras mantiene por tanto cierta verosimilitud, ¿habrá que concederle un crédito total en el plano histórico? De hecho, la fuente aramea ofrece una versión distinta de los hechos en un *memorándum* fechado en «el primer año del rey Ciro», encontrado en Ecbatana, después de varias investigaciones, bajo el reinado de Darío (6,3-5). Su forma es muy distinta: se trata de una nota entregada a un capataz sobre las dimensiones del templo que hay que reconstruir y los materiales necesarios (piedras talladas y madera). Se detallan allí además los objetos de oro y plata que hay que restituir.

LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LOS AQUEMÉNIDAS

Ciro no fue el único soberano persa que adoptó una política religiosa condescendiente. Si su hijo y sucesor Cambises dejó el recuerdo de un rey brutal que, en Egipto, hizo matar al buey Apis en un momento de cólera, no ocurrió lo mismo con Darío I, de quien Diodoro de Sicilia nos traza un retrato fuertemente idealizado:

«El sexto en interesarse por las leyes de los egipcios fue Darío, el padre de Jerjes; condenando la violación de las leyes de las que se había hecho culpable Cambises, su predecesor en el trono, contra los santuarios de Egipto, deseó llevar una existencia moderada y llena de piedad. De hecho, trató con los sacerdotes de Egipto y se introdujo en el conocimiento de la teología y de las acciones consignadas en los libros sagrados. Destacó la magnanimidad de los reyes antiguos y su entrega a sus súbditos, e imitó su conducta; esto le valió tal consideración que fue el único de todos los reyes en ser llamado dios de por vida por los egipcios y, a su muerte, obtuvo los honores que lo equiparaban a los reyes que habían gobernado en la antigüedad a Egipto en perfecto acuerdo con las reglas».

(Diodoro de Sicilia, *La naissance des dieux et des hommes*, Les Belles Lettres 1991, p. 114).

Este retrato se ve confirmado por un sacerdote egipcio, Uzahor, encargado por el rey Darío de restablecer en Sais el colegio de los Hieroglámatas y el servicio del santuario. En la inscripción que dejó, alaba al rey por «devolver a una vida nueva todo lo que estaba en ruinas, conservando el nombre de los dioses, sus templos, sus rentas y la organización de sus fiestas para siempre». De hecho, por un texto inscrito en el reverso de la *Crónica demótica* y fechado el 518, sa-

bemos que Darío envió un mensaje al sátrapa de Egipto, ordenándole «reunir a los sabios... entre los guerreros, los sacerdotes, los escribas de Egipto, para que pusieran por escrito las antiguas leyes de Egipto». Y se precisa: «la ley del faraón, de los templos y del pueblo». Tenemos aquí un paralelo excelente del documento real que definía la misión de Esdras.

Esta benevolencia real no se limitó a Egipto; conocemos una carta dirigida por el rey Darío al gobernador de Asia, Gadatas, en favor del clero de Apolo (cf. *Documentos en torno a la Biblia* n° 4, p. 94s). Este recuerdo se conservará hasta el reinado de Tiberio, según Tácito (*Annales* III, 63).

Citemos, para terminar, el *Papiro pascual* encontrado en los archivos de la colonia judía de Elephantina en Egipto; está datado en el reinado de Darío II (418):

«A mis hermanos Yedonías y sus compañeros, la guarnición judía, vuestro hermano Hananías. ¡Que los dioses os concedan la prosperidad de mis hermanos! Y ahora, este año, el año 5 del rey Darío, el rey mandó así a Arsama...»... «Ahora vosotros, contad así 14 días desde el día primero de Nisán, y celebrad la Pascua. Y luego, desde el día 15 al día 21 de Nisán será para vosotros la fiesta de los ázimos. Ahora, vosotros, sed puros y poned atención: no trabajéis el día 15 ni el 21. Además, no bebáis cerveza ni comáis nada fermentado. Comed ázimos desde el día 14 de Nisán al ponerse el sol hasta el 31 de Nisán al ponerse el sol. Durante siete días, no introduzcáis levaduras en vuestras casas y manteneos aparte durante esos días. Que así sea entre vosotros, según ha dicho el rey Darío».

(Trad. P. Grelot, *Les documents araméens d'Égypte*, Cerf, París 1972, pp. 383-384).

Para explicar esta dualidad, algunos autores (BICKERMANN, De VAUX) piensan que el «edicto hebreo» (1,2-4) iba destinado al conjunto del pueblo desterrado —de ahí su forma de proclamación solemne en todo el Imperio—, mientras que el «memorándum arameo» no sería más que una nota de servicio. Por muy seductora que sea, esta hipótesis no logra explicar la naturaleza esencialmente teológica del relato de Esd 1, que a nuestro juicio prohíbe ver aquí la transcripción de una fuente, sino más bien una obra redaccional muy elaborada.

De hecho, la presentación que se hace de Ciro al decir que «despertó el Señor su espíritu», es dependiente de la teología de Is 41,2,25; 42,13 ó 45,13. En su marcha victoriosa (Is), así como en el acto de la vuelta del destierro (Esd), el rey persa no es más que el instrumento de Dios, como lo habían sido antes el rey de Babilonia (Jr 51,1) o los reyes medas (Jr 51,11). Estas últimas relaciones muestran que se está acabando el tiempo de la cólera de Dios contra su pueblo y contra el templo (cf. Is 40,1-2, en donde esta salvación de Dios se actualiza en la «vocación de Ciro»: Is 41). Conviene advertir sobre todo en el v. 5 la repetición de la misma forma verbal: «todos aquellos cuyo espíritu había despertado Dios, se dispusieron a subir a Jerusalén para reconstruir el templo». Este hecho es más importante aún si se piensa que se trata de los dos únicos empleos del verbo «despertar» (*our*) en el libro. De este modo, el edicto de Ciro y la vuelta del destierro son las dos caras de un acto único de Dios.

El v. 1 añade que el rey «hizo proclamar de palabra y por escrito». Esta misma expresión introduce el acto de ruptura entre los matrimonios mixtos (Esd 10,7) y concluye la lectura solemne de la Ley (Neh 8,15). Con esta triple repetición, el redactor último del libro relaciona de manera inclusiva los tres acontecimientos principales de la constitución del pueblo judío, que son el retorno (Esd 1), la ruptura con el ele-

mento extranjero (Esd 10) y la proclamación de la Ley (Neh 8).

El texto del propio edicto (vv. 2-4) está muy teologizado. Si la expresión: «El Señor, Dios del cielo» (v. 2b) no tiene nada de extraño en el contexto persa (cf., bajo su forma hebrea: Esd 5,12; 6,9-10; Neh 1,4-5; 2,4,20; etc.; Jon 1,9; Dn 2,37-44; y bajo su forma aramea: Esd 7,12.21.23), ¿qué decir de la designación «Señor, Dios de Israel» que cuadra más bien a la teología de la alianza que a la lengua de la cancellería persa? Del mismo modo, comparado con el énfasis litánico que designa a Ciro en el *Cilindro*, el título «rey de Persia» parece muy modesto, aunque se le amplíe en el v. 2b. Más aún, la acción atribuida a Ciro: «Me ha encomendado construirle un templo en Jerusalén, que está en la región de Judá» encuentra sus paralelos más próximos en 2 Sm 7,13 y 1 Cr 17,12, donde se trata de una función encomendada al soberano davídico. Pero ¿no se designa a Ciro como «ungido, mesías» de YHWH en Is 45,1? No puede ser fortuita una semejante coincidencia entre el texto de Esd 1 y la teología del Déutero-Isaías, y vale la pena subrayarla si, como veremos más adelante, no se menciona a Zorobabel, descendiente de David, cuando la dedicación del templo reconstruido (Esd 6,14-22). Sin duda hay que ver aquí una teología consciente del redactor para quien *la acción mesiánica davídica* pasa ahora por un soberano extranjero.

A estas indicaciones relativas a Ciro se añade una visión muy teológica de Israel, concretamente en el v. 4 con el tema del «resto», que se repite en la teología del Déutero-Isaías (cf. Is 46,3). También se puede evocar aquí Is 49,22-23 donde YHWH declara: «Alzaré mi mano hacia las naciones, hacia los pueblos alzaré mi enseña; traerán en brazos a tus hijos y a tus hijas las llevarán a hombros. Sus reyes serán tus ayos...»: lo cual se aplica muy bien a la situación que aquí se describe. A este tema se añade una alusión al éxodo en el inciso «vivan donde vivan» (*gar-sham*),

que hace eco al nombre dado por Moisés a su primogénito: «Guersón», porque dice: soy emigrante (*guer*) en tierra extraña» (Ex 2,22).

Nacida de la experiencia dolorosa del destierro, la teología de Israel como «extraño» entre las naciones se encuentra en Gn 23,4; Sal 39,14 y en la plegaria de David en 1 Cr 29,15. El mismo eco en el éxodo, en la alusión a los dones entregados: «plata, oro, bienes, ganado» (v. 4b). Igualmente, los hebreos habían recibido de los egipcios «objetos de plata y oro» (Éx 11,2). En este mismo sentido, Esd 1,6 remite a Éx 12,35. El relato de Esdras juega sin embargo con una superación: en vez del «despojo de los egipcios» (Éx 12,36), se habla de dones voluntarios (Esd 1,6), y la figura hostil del faraón se borra ante la figura llena de bondad del rey persa (cf. Esd 1,7).

En conclusión, el edicto de Ciro en su conjunto es una creación teológica libre, surtida en los temas deuteró-isaianos del *Resto y del nuevo Éxodo*. No ocurre lo mismo con el memorándum arameo que consideramos como auténtico.

LA CUESTIÓN DEL REGRESO Y EL PAPEL DE SESBASAR (Esd 1,7-11)

Según Esd 1,7-8, el rey Ciro mandó devolver por medio de su tesorero Mitrídates los utensilios sagrados del templo, arrebatados antes por Nabucodonosor, a «Sesbasar, príncipe de Judá». Sigue un breve inventario (vv. 9-10) y la conclusión: «Todo esto se lo llevó consigo Sesbasar cuando regresaron los cautivos de Babilonia a Jerusalén».

Más que de las oscuridades (numerosas) de estos versículos, digamos una palabra rápida de su sentido teológico. Puede relacionarse entonces el v. 7 («sacar

los utensilios del templo del Señor» de Babilonia) con la exhortación profética de Is 52,11 a los desterrados: «¡Salid de Babilonia, salid!... ¡Conservaos puros los que lleváis los utensilios consagrados al Señor!» En el espíritu del redactor, el gesto benévolo del rey persa lleva a su cumplimiento el oráculo del profeta.

Pero el verdadero alcance de estos versículos, concretamente del inventario, es distinto: se trata de manifestar, por encima de la ruptura del destierro, la continuidad cultural entre el templo pre-exílico y el templo reconstruido después del destierro. De hecho, al lado de una línea teológica que insiste en el elemento de ruptura (así 2 Re 24-25 ó Jr 52,17-23 y Jr 27-28 en los Setenta), hay otra línea teológica que pone el acento en el elemento de continuidad. Así, se lee en el texto hebreo de Jr 21,17-22: «a propósito de los objetos que quedan en la casa de YHWH, en la casa del rey de Judá y en Jerusalén, serán llevados a Babilonia y estarán allí hasta el día en que *yo los visitaré*, oráculo de YHWH, en que *yo les haré subir* y en que *yo los haré volver a este lugar*» (versículos ausentes en los Setenta).

El agente de este primer viaje de regreso es Sesbasar, a quien el texto concede un doble título: «príncipe de Judá» (Esd 1,8) y «gobernador» (Esd 5,14). Como esta figura sigue siendo bastante oscura, se ha intentado confundirla (ya lo hizo Flavio Josefo) con otra persona, Zorobabel, «príncipe davidico» (1 Cr 3,17-19) y «gobernador» (Ag 1,1), cuyos contornos se definen con mayor claridad. A este doble título se añade el hecho de que se describe a los dos al frente de una caravana de repatriados (respectivamente, Esd 1,11 y Esd 2,2) y se dice de ellos que pusieron los fundamentos del templo (Esd 5,16 para el primero; Zac 4,9 para el segundo). Los partidarios de esta tesis explican el nombre doble como nombre oficial ante la cancillería persa (Sesbasar) y como designación entre los desterrados (Zorobabel). Esta última designación (mejor atestiguada: 21 veces en Esd-Neh, Ag-Zac,

contra 4 solamente para Sesbasar) se habría impuesto finalmente debido a su connotación mesiánica (de «brote-de-Babel», *Zeru-Babel*, a «germen»: Jr 23,5; 33,15; Zac 3,8; 6,12).

Sin embargo, una mirada más aguda a los textos impide esta identificación. De suyo, no es imposible la doble denominación (cf. Dn 1,7 ó Est 2,7), pero se trata entonces de un nombre hebreo opuesto a un nombre acadio, y no, como en este caso, de dos nombres acadios. Además, leyendo de cerca el Documento arameo, se distinguen claramente estas dos figuras: respecto al contemporáneo Zorobabel, Sesbasar se presenta como una figura del pasado. Por lo que se refiere al origen davídico de Sesbasar, supuesto por su parecido con Senasar (1 Cr 3,18), hijo del rey Jeconías desterrado, resulta filológicamente imposible como han señalado algunos estudios recientes. Todo lo más, puede hacerse de Sesbasar un miembro influyente de la aristocracia de Judá (de ahí su título de «príncipe de Judá») e incluso, según algunos, de la aristocracia babilonia.

¿Cómo explicar entonces la vaguedad del texto? Sin duda, hay que ver en él una intención consciente de su autor, que organiza el conjunto del relato en torno a un díptico impuesto por una doble figura:

- la reconstrucción del templo bajo el impulso del sacerdote Josué y del laico Zorobabel (Esd 1-6);
- el nacimiento del judaísmo bajo el impulso del sacerdote-escriba Esdras y del laico Nehemías (Esd 7-Neh 13).

En semejante simetría, la figura «independiente» de Sesbasar no tenía ningún lugar. Pero al no poder eliminarlo por completo de la memoria (debido al papel que había representado), el redactor lo conservó tan sólo como «una especie de supervivencia» (S. JAPHET).

En Esd 5,14, Sesbasar recibe el título de *pejah* (de donde viene el turco «pachá»), que hemos traducido por «gobernador». Antes del destierro, este título designaba esencialmente una función militar (2 Re 18,24), antes de tomar en la época persa el sentido más específico de «gobernador de un territorio o distrito», tal como aparece claramente en Esd 5,3; 6,13 («satrapía de Transeufratina»); Neh 8,14.18; 12,26 («provincia de Yehud», es decir de Judea) y en los *Papiros arameos de Elephantina* («Sambalat, gobernador de Samaría» y «Bagoi, gobernador de Judea»); lo mismo ocurre en Est 3,12; 8,9 ó 9,3. Dándole este sentido en Esd 5,14, nos distinguimos de los que consideran que Judea no tuvo estatuto de provincia autónoma antes de la época de Nehemías.

¿Cuál fue la tarea exacta de este primer gobernador de Judea? Esd 1,11 no habla más que de la restitución de los objetos sagrados del templo arrebatados antes por las tropas de babilonia. El Documento arameo añade que «vino y echó los cimientos del templo» (Esd 5,16), lo cual no deja de plantear problemas, ya que ese mismo papel le correspondió a Zorobabel, como antes veíamos (Zac 4,9). La dificultad no es tan grande como parece, ya que el verbo *yasad* en hebreo no tiene siempre el sentido técnico de «poner los cimientos», sino que puede significar también «afianzar». De aquí se puede deducir que Sesbasar no pudo llevar a término su obra de reconstrucción del templo, reanudada por Zorobabel unos años más tarde. El escaso celo de los repatriados en unas coyunturas económicas difíciles (cf. Ag 1) explica muy bien esta interrupción de los trabajos poco después del 538. A ello se añade sin duda cierta oposición de las poblaciones que no habían estado en el destierro y de las que nos habla en tono polémico Esd 4. Pero la historia, al recordar sólo los «éxitos» y no los «resultados a medias», se olvidó en esta ocasión del papel exacto de Sesbasar.

LA LISTA DE LOS REPATRIADOS (Esd 2; Neh 7)

Después de Esd 1,11 cabía esperar una descripción del regreso bajo la dirección de Sesbasar. Pero curiosamente el texto continúa con un lista muy elaborada, relacionada de una forma muy leve con el conjunto: «Éstos son los pertenecientes a la provincia que regresaron del destierro..., encabezados por Zorobabel, Josué, Nehemías, Serayas, Reelayas (Nahamani según Neh 7,7), Mardoqueo, Bilsán, Mispar, Bigvay, Rejún y Baaná» (Esd 2,1-2).

Además de la ausencia de Sesbasar, hay que señalar el carácter artificial de este encabezamiento que cita a *doce líderes del retorno*, que pertenecen a diversas épocas: Si Zorobabel y Josué son contemporáneos de los primeros regresos (por el 520), no ocurre lo mismo con Nehemías (el 445). Por otra parte, se puede relacionar a Serayas (Esd) o a Azarías (Neh) con el propio Esdras (Esd 7,1), y a Bigvay con Bagoi (conocido por los *Papiros de Elefantina*), lo cual no lleva muy lejos en el periodo persa (finales del siglo V). Finalmente, hemos de recordar que esta lista aparece en un contexto muy distinto en Neh 7, la «re población de Judea», tras la reconstrucción de Jerusalén. En ambas ocasiones, la estructura es la misma (véase el recuadro adjunto).

Este acuerdo de fondo entre Esd 2 y Neh 7 oculta numerosas divergencias de detalle. Hay que señalar sobre todo el carácter elaborado de esta lista, en la que la lógica dista mucho de ser uniforme. Unas veces se atiende al clan, «hijos de X», otras al área geográfica, bajo dos maneras diversas: «hijos de X + lugar» (v. 20-21.24-26.29-35) u «hombres de + lugar» (v. 22-23.27-28); otras veces se habla de sus funciones según una jerarquización sacerdotal muy precisa. Esta complejidad da a entender que la lista es el resultado de una fusión de materiales diversos.

| | Esd 2 | Neh 7 |
|--|----------|----------|
| contexto supuesto | v. 1 | v. 6 |
| lista de líderes | v. 2ab | v. 7ab |
| enumeración | | |
| – por clanes | v. 2c-19 | v. 7c-24 |
| – por lugares de residencia | v. 20-35 | v. 25-38 |
| – por funciones: sacerdotes | v. 38-39 | v. 39-42 |
| levitas | v. 40 | v. 43 |
| cantores | v. 41 | v. 44 |
| porteros | v. 42 | v. 45 |
| 'donatos' | v. 43-54 | v. 46-56 |
| esclavos | v. 55-58 | v. 57-60 |
| lista de hombres de ascendencia dudosa | v. 59-63 | v. 61-65 |
| total de la asamblea | v. 64-65 | v. 68 |
| ganados y ofrendas | v. 66-69 | v. 69-71 |
| conclusión | v. 70 | v. 72 |

Análisis de la lista

* Los v. 2b-19 dan la lista de *17 fraternidades* (agrupaciones de familias y de clanes), de las que 14 se citan como firmatarias de los compromisos comunitarios contraídos en Neh 10; se citan 11 en la caravana de Esdras (Esd 8) y 6 en la lista de gentes que contrajeron matrimonios mixtos. Conviene, por otro lado, señalar la enorme diversidad de nombres: al lado de nombres teóforos yahvistas (Sefatías, v. 4; Adonacán, v. 13), otros nombres son gentilicios extranjeros (Elam, v. 7; Azgad, v. 12; Bigvay, v. 14; Ater, v. 16). El origen diverso de los nombres citados deja suponer una población mucho más mestiza de lo que da a entender el propio relato de Esdras-Nehemías tomado en su conjunto.

* Los v. 20-35 ofrecen los nombres de *22 localidades*, entre las que está ausente Jerusalén. La distribu-

ción geográfica describe un territorio de Judea muy reducido, que limita al norte por Ay y Betel (v. 28), al este por Jericó (v. 34), al sur por Belén y Netofá (v. 21-22) y al oeste por Lod y Ono (v. 33). Este área corresponde a la realidad territorial de la época postexílica: el Négueb, ocupado desde finales de la monarquía por los Edomitas (Jr 13,19) se escapa de la esfera de influencia de Judea. En comparación, la lista territorial que se da en Neh 12,25-35 corresponde mejor a los límites del antiguo reino de Judá. Una comparación con la «lista de voluntarios para la reconstrucción» en Neh 3 permite apreciar mejor aún los contornos de Judea en la época persa. La componen seis distritos (según M. AVI-YONAH), que tienen cada uno una «prefectura» y un «subprefectura»: 1. *Jericó* y *Sená*.- 2. *Bet Sur* y *Tecoá*.- 3. *Mispá* y *Gabaón*.- 4. *Jerusalén* y *Netofá*.- 5. *Bet-Quérem* y *Zanoaj*.- 6. *Queila* y *Adullam*.

* Los v. 36-39 dan el nombre de 4 familias sacerdotales, de las que 3 (Yedayas, Imer y Pasjur) se citan igualmente entre los repatriados en 1 Cr 9,10-13; cf. también Neh 11,10-14. Esta división por familias parece más arcaica que la división en 24 clases que prevalecerá a continuación (cf. 1 Cr 24 y Josefo; Neh 10,3-9 cita 21 nombres y Neh 12,1-7, 22 nombres). Esto, junto con otros indicios, es una prueba de la antigüedad de la lista.

* Los v. 40-42 describen las *funciones de los levitas, cantores y porteros*. También aquí la lista da pruebas de arcaísmo; a diferencia de 1 Cr 23-26, estas tres funciones no son consideradas claramente como sacerdotales. El número tan reducido de personas (respectivamente 74, 128 y 139), comparado con los 4.289 sacerdotes, exige algunos comentarios. La división entre sacerdotes (sadocitas) y levitas no parece anterior al destierro o, al menos, a la reforma de Josías (2 Re 22-23). Por su parte, el Deuteronomio habla sin problemas de «sacerdotes levíticos» (Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9) y parece confundir ordinariamente

estas dos funciones. La distinción aparece sobre todo en un contexto polémico en Ez 44,10-14 y 48,11 y, de forma más matizada, en las leyes sacerdotales (Nm 1,47-54; 3,6-9.14-51; 18,1-7).

Descalificados por su alejamiento del servicio del altar, los levitas debieron mostrar poco entusiasmo al regreso, como atestigua Esd 8,15-19. Además, a diferencia de sus hermanos sadocitas que constituían la *elite* del clero (2 Re 24,14; 25,12), debieron ser pocos los deportados a Babilonia.

* Los «donatos» de los v. 43-54 hacen referencia al estatuto otorgado antiguamente por Josué a los Gabaonitas según Jos 9,27. A ellos se unían sin duda los prisioneros de guerra (cf. Esd 8,20; Nm 31,28), como se deduce del gran número de nombres extranjeros (como Barcós, Resín, Siserá, Támaj, Meunitas, Nefisitas, etc.). Igualmente los «esclavos de Salomón», v. 55-57, remiten a las poblaciones cananeas sometidas por este rey a trabajos forzados (1 Re 9,20-21).

* En los v. 59-63, la lista de «los que regresaron..., pero no pudieron probar que su familia y su estirpe eran de origen israelita», es seguramente el elemento más interesante de la lista por lo que da a entender: la preocupación genealógica del retorno (cf. los *toledot* sacerdotales del Génesis: 2,4a; 5,1; etc.) se inscribe en la preocupación postexílica de reorganización comunitaria. Por encima de la ruptura del destierro y del riesgo de asimilación en un imperio multi-racial, la comunidad de los desterrados reafirma su identidad e intenta definirse como «comunidad cultural» (v. 64) separada.

Por eso esta lista del retorno, así como el «inventario de los objetos de culto» (1,9-11a) y, como veremos, la reconstrucción del altar (Esd 3) son eslabones esenciales del libro en su definición del judaísmo. La comunidad que ahora se reconstruye no puede estar

en ruptura con el pasado ni puede diluirse en la realidad presente.

Origen de la lista

La lectura de algunos elementos de esta lista debe permitirnos responder a una última cuestión, la de su origen. Esta cuestión es más compleja aún, como hemos visto, por el hecho de que la lista se repite en dos contextos muy distintos: el «retorno» (Esd) y la «rehabilitación de Jerusalén» (Neh). La lectura que precede ha mostrado el carácter arcaico en varios puntos de esta lista. Como escribe F. MICHAELI, «la lista refleja una época en la que el sacerdocio no ha tomado todavía, en el pueblo judío, la importancia que había tenido en los periodos siguientes». De hecho, incluido el encabezamiento, Josué no recibe en ella el título de «sumo sacerdote» (como en Ageo o en Zacarías). Por otra parte, la mención de la distribución de los que regresan de la deportación según una *lógica territorial bien marcada prohíbe ver en ellos una lista procedente de los primeros tiempos: la imagen que dan es la de una comunidad ya reorganizada en su espacio.*

A partir de estos dos datos, son posibles varias hipótesis. Según K. GALLING, la oposición del sátrapa persa Tatenay a la reconstrucción del templo y sus exigencias ante los «ancianos de los judíos» (Esd 5,3ss) serían el horizonte de la lista de Esd 2: ofrecer a la autoridad persa «los nombres de los responsables» de la construcción del edificio (cf. Esd 5,10). Por tanto, habría que fechar la lista por los alrededores del 520. Aunque sea muy seductora, esta tesis choca con fuertes objeciones: no hay nada en la estructura interna de Esd 2 que permita decir que esta lista sea la respuesta a un sátrapa persa.

De ahí una segunda hipótesis, presentada sobre todo por W. F. ALBRIGHT: la lista es el eco del censo de la población hecho por Nehemías para repoblar Jeru-

salén y Judea por medio del «synoecismo», es decir, por medio de la agrupación de barrios y aldeas en torno a un centro urbano: cf. Neh 7,5a (el final del versículo es una glosa para armonizar los datos remitiendo al contexto de Esd 2). Otra función de la lista podría ser la de servir para fijar de forma equitativa los impuestos (cf. los «dones voluntarios»: Neh 7,66-71) y repartir mejor las tierras en una coyuntura económica difícil (Neh 5).

En favor de la prioridad de Neh 7, se puede apelar a varios argumentos, como la mención del «séptimo mes», que se integra mejor en Neh 7,72 que en Esd 3,1; o los añadidos de Esd 2,68 que revelan respecto a Neh 7,70 un deseo de adaptarse al contexto. Pero también en este caso se pueden hacer varias objeciones. Por ejemplo, ¿por qué pensar al personal sacerdotal que, según Esd 7,24, estaba (sin duda) exento del pago de tributos y de impuestos? El mismo argumento geográfico puede ir en sentido contrario y se puede ver allí el eco de reclamaciones territoriales que sobrevivieron, no en la época de Nehemías, sino mucho antes. La donación de tierra por los babilonios a un proletariado de Judea (cf. Jr 39,10) y la codicia de los que no habían ido al destierro (cf. Ez 33,23-29) no podían menos de suscitar rencillas al regresar los antiguos propietarios.

Al final de este análisis, es mejor ser prudentes. No hay nada que permita zanjar de forma definitiva en un sentido o en otro, ya que cada una de las hipótesis tiene buenos argumentos en su favor. Por lo demás, lo importante es otra cosa. Esd 2 se inscribe en la línea teológica del redactor, que quiere describir el retorno como un «nuevo éxodo». Si Esd 1 evocaba la «partida», ¿no evoca Esd 2 la «entrada» en la tierra prometida y, como en Jos 18-19, la distribución del país entre «todo Israel»? Sea cual sea el origen exacto de la lista, se percibe la lógica teológica que preside a la composición del conjunto: la de un Is-

rael purificado que toma posesión de su tierra. Esd 3 y 4, al insistir en el elemento de separación del «pue-

blo del país», no harán más que reforzar esta imagen.

LA RECONSTRUCCIÓN DEL ALTAR Y DEL TEMPLO (Esd 3-6)

Los capítulos 3 al 6 constituyen un conjunto complejo. Por una parte, el cap. 6 es paralelo al cap. 3 (reconstrucción del templo); por otra, esta sección se caracteriza por un bilingüismo que hace alternar el hebreo (3,1-4,5 + 6,19-22) y el arameo (4,8-6,18), sirviendo los versículos 4,6-7 de transición. Distinguiremos, pues, dos subsecciones en función de la temática y de la lengua utilizadas.

LA ERECCIÓN DEL ALTAR Y DEL SANTUARIO (Esd 3,1-4,5)

Como muestra la estructuración siguiente, esta primera unidad narrativa refiere tres sucesos distintos:

** 3,1-6: la erección del altar*

– v. 1-2: introducción: referencia a «lo que está escrito en la ley de Moisés, el hombre de Dios»

– v. 3-6: reanudación del culto «según lo prescrito».

** 3,7-11a: la erección del santuario*

– v. 7: introducción: referencia a la «autorización de Ciro, rey de Persia»

– v. 8-9: organización de los trabajos

– v. 10-11a: celebración de la dedicación «según lo establecido por David, rey de Israel».

** 3,11b-4,5: las reacciones ante el acontecimiento*

– 3,11-13: reacciones positivas: alegría de Israel

– 4,1-5: reacciones negativas: oposición del «pueblo del país».

Aunque hay que distinguir dos sucesos separados en el tiempo en los v. 1-6 y v. 7-13, está claro que el redactor ha querido unirlos muy estrechamente: por una parte, los actores son los mismos, «Josué y Zorobabel» (v. 2), «Zorobabel y Josué» (v. 8); por otra, el vocabulario es el mismo: «poner los cimientos» (*yasad*): v. 6.10.11.12; «el santuario» (*heykal*): v. 6.10; «uno» (*ejad*): v. 1.9). Esta construcción plantea al historiador serios problemas ya que se pasa por alto la obra propia de Sesbasar, como hemos visto. Por tanto, hay que reconstruir de la manera siguiente la serie de sucesos: una primera erección del altar y la reanudación del culto en el 538/537 (cf. Esd 5,13-16) –interrupción del mismo (cf. Esd 4,24)– nuevo impulso y conclusión de los trabajos de reconstrucción del templo en 520-515.

Como se ve, el redactor altera a propósito los datos cronológicos en provecho de un plan de orden teológico: se trata de manifestar desde el principio, como acto primero de los repatriados en su tierra reconquistada (cf. Esd 2), la reedificación del templo y la reanudación del culto. El dato de Esd 5,16 refuerza esta lógica con su insistencia: «desde entonces hasta ahora se está construyendo», en oposición total a su contexto. Por eso Esd 3,7-13 es una anticipación teo-

lógica del relato de los capítulos 5 a 6, mejor situado históricamente («el segundo año de Darío»).

El modelo referencial sigue siendo el del éxodo: según Dt 12,10-12, «cuando paséis el Jordán, habitéis en la tierra que el Señor vuestro Dios os da en herencia..., entonces llevaréis al lugar que el Señor vuestro Dios haya elegido para morada de su nombre, todo lo que yo os prescribo: vuestros holocaustos y vuestros sacrificios, vuestros diezmos... Y os regocijaréis en presencia del Señor vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas, y el levita que vive entre vosotros». Son los mismos temas (entrada en la tierra, construcción del templo, ofrendas, alegría colectiva) que se recogen en el relato que estamos analizando. Al contrario, la reacción del «pueblo del país» recuerda las oposiciones del pueblo de Edom, de Ammón y de Moab cuando la gestas del éxodo (cf. el libro de los *Números* 20-25).

La erección del altar (3,1-6)

Esd 3,1 parece ser la repetición literaria de Neh 7,72b-8,1. Fiel a su método (cf. Esd 1,1, recogido en Esd 10,7 y Neh 8,15), el redactor relaciona teológicamente algunos grandes actos fundadores del judaísmo: reanudación del culto (Esd 3) y lectura de la ley (Neh 8). De hecho, este «séptimo mes» (*Tishri*) está marcado simbólicamente como el mes de las grandes fiestas comunitarias, el *Yom Kippur* y la Fiesta de las Tiendas (Nm 29; Lv 23,23-43). Este rasgo es tanto más acusado cuanto que, de manera semejante, hay una celebración de la fiesta de las Tiendas que acaba los dos relatos con una referencia común a «lo que está prescrito»: Esd 3,4 y Neh 8,14.

En el v. 2 la referencia a «lo que está escrito en la ley de Moisés, el hombre de Dios», inscribe el acto de reconstrucción del templo en una continuidad. Además de la referencia probable a la ley de Dt 27,6-7 y

la inclusión marcada entre 3,2 y 6,18 («como está escrito en la ley de Moisés»), esta expresión está sacada de 1 Re 2,3; 2 Re 14,6; 2 Cr 23,18 y 2 Cr 35,12. Estos dos últimos casos son muy clarificantes: en los dos se trata de reanudar el culto después de un largo tiempo de abandono, el reinado de Atalía (2 Cr 23) y la apostasía de Manasés y de Amón (2 Cr 35). De forma parecida, Esd 3 describe la reanudación del culto abandonado durante el largo tiempo del destierro. Entonces, se esboza así el paralelismo entre las grandes reformas que, según el Cronista, marcaron al primer templo (Joás, Josías) y la reanudación del culto en tiempos del segundo templo.

Según el v. 3a, el altar se levantó «en el mismo sitio». Según Jr 41,5, seguía celebrándose una especie de culto en las ruinas del templo. Es curioso cómo el redactor de Esdras, tan cuidadoso de la continuidad cultural, no haga ninguna alusión a ello y hable tan sólo del emplazamiento del altar. En su visión teológica, sólo los desterrados, miembros de la *Golah* babilónica, representan al Israel purificado. En su ausencia, no podía haber verdadero culto. Sin embargo, el vínculo de continuidad se mantiene por un doble motivo: el restablecimiento espacial del altar (v. 3a) y la referencia a la Escritura (v. 4).

El inciso del v. 3b anticipa lo que va a seguir (4,1-5). Su formulación es poco habitual. En vez de «los pueblos del país» (cf. Esd 10,2.11; Neh 20,31.32), se lee «los pueblos de los países», como en Esd 9,1.2.11 y Neh 10,29. Se trata entonces de los no-miembros de la *Golah*, de los que hay que separarse por la ruptura de los matrimonios mixtos. Esd 4,2.9-10 los identifica con las poblaciones no-judías deportadas allá por los soberanos asirios. La presencia de semejante expresión, aunque extraña, no es por tanto casual en estos contextos; la reanudación del culto (elemento de continuidad), así como la constitución de una asamblea santa (elemento de separación) son los dos ejes teológicos esenciales del redactor.

La erección del santuario (3,7-11)

Más aún que los v. 1-6, estos versículos tienen un carácter antológico, que copia muchos de los rasgos con que se describía la erección del primer templo. Con este perfil literario, el redactor relaciona teológicamente estas dos realidades, más allá de la ruptura temporal que fue el destierro. Así, el v. 7, a pesar de referirse al edicto de Ciro (cf. Esd 1,2ss), combina elementos sacados de 1 Cr 22,2-4 («canteros, carpinteros, madera de cedro», traída por los sidonios y los tirios) y de 2 Cr 2,7-15 (traída «desde el Líbano» de «madera de cedro», salario para los carpinteros «en viveres, trigo, cebada, vino y aceite», envío de todo este material «por mar hasta Jafa»).

Con estos ecos, el redactor inscribe la erección del segundo templo en la esperanza profética de Is 60,8-14: «Son barcos que acuden a mí... Los extranjeros reconstruirán tus murallas y sus reyes te servirán... Vendrán a ti las riquezas del Líbano, el ciprés, el olmo y el abeto, para adornar mi santuario... Los hijos de tus opresores vendrán a ti humillados, los que despreciaban se postrarán a tus pies, y te llamarán Ciudad del Señor, Sión del Santo de Israel». Igualmente, la mención del «segundo mes» en el v. 8 como fecha del comienzo de los trabajos debe relacionarse con el dato de 1 Re 6,1.37: «El año cuarto del reinado de Salomón sobre Israel, en el mes de Ziv, que es el segundo, comenzó Salomón a construir el templo del Señor».

La función de inspección de los trabajos que se atribuye a los levitas (v. 8c; 9b) proviene de 1 Cr 23,4 y de 2 Cr 34,12-13, remitiendo así a la realidad del primer templo. Su edad de entrada en funciones («20 años para arriba») corresponde al dato de 1 Cr 23,24.27; 2 Cr 31,17, versículos que hemos atribuido a la relectura sacerdotal de este libro. A diferencia de la de 1 Cr 23,3 («30 años para arriba»), que está de acuerdo con la legislación de Nm 4,3.23.30.

Los versículos 10-11 describen una liturgia típica del segundo templo, con la importancia del elemento musical y su reparto instrumental particular. Estos mismos rasgos se observan en 1 Cr 15-16 (traslado del arca a Jerusalén), 2 Cr 5 (entrada del arca en el templo), 2 Cr 7 (dedicación del templo) o cuando las reformas litúrgicas de Ezequías (2 Cr 29-30) y de Josías (2 Cr 34-35):

* «los sacerdotes con las trompetas»: Esd 3,10; cf. 1 Cr 15,24; 16,6; 2 Cr 5,12; 7,6.

* «los levitas, descendientes de Asaf, con sus címbalos»: Esd 3,10; cf. 1 Cr 16,5; 25,1.6; 2 Cr 5,12.

* «según lo establecido por David»: Esd 3,10; cf. 2 Cr 23,18.

* «alabando y dando gracias al Señor»: Esd 3,11; cf. 1 Cr 16,4; 2 Cr 5,13.

* «porque es bueno, porque su misericordia es eterna sobre Israel»: Esd 3,11; cf. 1 Cr 16,34; 2 Cr 5,13; 7,3; 20,21.

Este cuadro permite precisar mejor el doble paradigma que sigue el redactor: la liturgia del traslado del arca y la dedicación del primer templo. Tras estos préstamos explícitos se adivina sin embargo otra referencia arquetípica, la *liturgia guerrera* que acompaña a la entrada en la tierra prometida: Jos 6. Allí, como en Esd 3, el relato insiste en el papel de los sacerdotes que llevan «siete trompas de cuernos de carnero» (Jos 6.6.13.16) y en la acción del pueblo que lanza un grito ensordecedor (Jos 6,5.20 = Esd 3,11c: «y todo el pueblo lanzaba grandes gritos»; lo mismo en el v. 13). Si esta última comparación es oportuna, se vislumbra el partido que saca de ella el redactor: al regreso, nuevo éxodo (Esd 1), sigue la posesión del país por parte de la asamblea de Israel (Esd 2) a través del acto litúrgico de reanudación del culto (Esd 3) y el enfrentamiento con el «pueblo de los países» (Esd 4). En una especie de nuevo comienzo, la *Golah* babilónica vive de nuevo las maravillas del primer Éxodo.

Reacciones de Israel y de «los pueblos de los países» (3,12-4,5)

Ciertamente, a los ojos de algunos desterrados no se trataba más que de un nuevo comienzo muy modesto, como atestigua Esd 3,12; «Muchos de los sacerdotes, levitas y cabezas de familia, ya ancianos, que conservaban la imagen del primer templo, al ver ahora los cimientos de este otro, lloraban a lágrima viva».

Este versículo recoge en parte la temática y el vocabulario de Ag 2,3: «¿Queda entre vosotros alguno que viera este templo en su antiguo esplendor? ¿Y no os parece que el de ahora no vale nada?» Pero la impresión última sigue siendo la del gozo unánime: «Era imposible distinguir las manifestaciones de júbilo de las manifestaciones de llanto de la gente, porque los gritos estrepitosos del pueblo se oían a mucha distancia» (v. 13).

De este modo se marca más el contraste con la reacción de los «enemigos de Judá y Benjamín» (4,1). Un mismo verbo, escuchar (*shama*: 3,12c y 4,1a) y la repetición de la asociación «poner los cimientos del santuario» (3,6.10) o «construir el santuario» (4,1b) favorecen esta oposición fuerte que unifica todo el conjunto:

3,8: «los que regresan del cautiverio»

4,1: «lo hijos de la deportación»

opuestos a:

3,3: «los pueblos de los países»

4,4: «el pueblo del país».

A esta primera oposición se añade otra: si los primeros apelan por dos veces a un soberano extranjero movido por el espíritu de YHWH, que los ha hecho volver a su tierra, Ciro (3,7 y 4,3), los segundos están vinculados con el terrible soberano pagano Asaradón,

rey de Asur, que los había deportado a una tierra que les seguía resultando extraña (4,2).

Antes de desarrollar nuestra lectura, notemos ya desde ahora que la temática planteada anticipa el resto del relato: la mención de los «enemigos» en Esd 4,1 se repite también en Neh 4,5; y su intento de hacer que fracase el proyecto de los deportados (Esd 4,5) tiene su correspondiente inverso en Neh 4,9: «Cuando nuestros enemigos supieron que estábamos prevenidos y que Dios había desbaratado sus planes...». Así, ya desde el principio el lector está avisado: el fracaso será tan sólo aparente y Dios dará la vuelta a la situación en favor de su pueblo.

Los v. 1-3 hablan de un diálogo imposible asimilando de manera polémica a los «enemigos de Judá y Benjamín» (v. 1) con las poblaciones extranjeras deportadas por los soberanos asirios (v. 2b), en las que 2 Re 17,29 ve el origen de los samaritanos. Aunque los Anales asirios de Sargón II o una inscripción encontrada en Dur-Sarrukín confirman el traslado de poblaciones extranjeras al territorio del antiguo reino de Israel (cf. J. BRIEND, *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*. Docum. en torno a la Biblia, nº 4, 70 s), no hay nada que permita relacionar históricamente este hecho con el origen de los samaritanos (cf. J. D. MACCHI, *Les Samaritains: histoire d'une légende*, Labor et Fides 1994).

Estos versículos son el reflejo de una oposición mucho más tardía, que data del tiempo en que se erigió en el monte Garizim un templo rival al de Jerusalén (cf. p. 10). Pero por muy grave que sea, este hecho no acarreó todavía una ruptura definitiva, ya que las dos comunidades adoptaron al final de la época persa el Pentateuco como Ley, y el templo judío levantado en Elephantina (cerca de Assuan) por el año 500 no fue objeto de violentas polémicas (P. GRELOT, *Documents araméens d'Egypte*, Cerf, París 1972, pp. 398-419. La ruptura entre los judíos y los samaritanos no se consumará en realidad hasta mucho más tarde,

cuando Juan Hircano, príncipe asmoneo, destruyó el templo del Garizim el 128, antes de arrasar la misma ciudad de Samaría por el 107 (*Antiq. jud.* 13,9,1; *De bello jud.* 1,2,6).

La impresión que tienden a dar estos versículos es la de un país ocupado por una población extranjera, el «pueblo del país» (v. 4) que Esd 9,1 detalla de este modo: «Los jefes vinieron a decirme (Esdras): “El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de los pueblos del país (cf. Esd 3,3) —cananeos, hititas, pereceos, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios, amorreos— y han caído en sus abominaciones”. Esta enumeración es anacrónica para la época persa y remite al don del país cuando el Éxodo, por ejemplo Éx 3,8.17 ó Dt 23,4-8 (recogido en parte por otro lado en Neh 13,1-2). ¿No se trata, ahora como entonces, de «excluir de Israel a todos los extranjeros» (Neh 13,3)? De nuevo, el redactor se deja guiar en su relato por el modelo del Éxodo.

Este separatismo, propio de los ambientes teocráticos que dirigen la redacción del libro, está en los antípodas de la apertura proclamada por el Trito-Isaías: «Los extranjeros reconstruirán tus murallas y sus reyes te servirán» (Is 60,10). Apertura que conviene oponer a la respuesta de los repatriados según Esd 4,3: «No edificaremos juntos un templo a nuestro Dios; conforme a la orden de Ciro, rey de Persia, lo edificaremos nosotros solos en honor del Señor, Dios de Israel»; o a la respuesta de Nehemías a Sambalat, Tobías y Guesen: «El Dios del cielo coronará nuestros esfuerzos. Nosotros, sus siervos, vamos a empezar los trabajos; a vosotros en cambio nada os pertenece en Jerusalén; no tenéis en ella derecho alguno, ni nada que os sirva de recuerdo» (Neh 2,20). Is 66,21 ofrece un segundo ejemplo característico: «Y también de entre ellos me escogeré sacerdotes y levitas —dice el Señor—. Tanto si se trata aquí de extranjeros convertidos (cf. Is 56,3-7) como de judíos de la Diáspora sin ascendencia sacerdotal asegurada, estamos en

los antípodas de las exigencias rituales exigidas en Esd 2,62.

Más que una conclusión verdadera o un dato independiente, 4,4-5 es una repetición del relato anterior, al mismo tiempo que una transición narrativa que introduce al Documento arameo. Así, el dato del v. 4 recoge el de 3,1-6 (concretamente el inciso del v. 3b sobre el terror suscitado por el «pueblo del país»), y el v. 5 resume el conjunto 3,7-4,3 (cf. la mención de Ciro, como en 3,7), al mismo tiempo que prepara el relato de los capítulos 5-6 (cf. la repetición de 4,3 en 4,24). Admiramos una vez más la habilidad redaccional del conjunto.

EL DOCUMENTO ARAMEO (Esd 4,6-6,18)

Esd 4,6 marca un corte importante en el libro: por un lado, relata acontecimientos mucho más tardíos (reinado de Jerjes: 486-465); por otro, sirve de introducción temática al Documento arameo: «una denuncia (*sitnah*) contra los habitantes de Judá y Jerusalén». La palabra que se utiliza es un hapax cuyo sentido fuerte se deriva de *sātán*, el adversario (1 Re 5,18) o el que impide (Nm 22,22; 2 Sm 19,23). En Job 1,6ss designa al acusador celestial de Job; igualmente, en Zac 3,1-2, está a la derecha del ángel de YHWH para denunciar al sacerdote Josué. En 1 Cr 21,1 es el que «instigó a David para que hiciera un censo de Israel». Así, tras la acusación traída por «el pueblo del país» (4,4) se oculta otro acusador que, en los textos bíblicos tardíos, se convierte en el enemigo por excelencia de Israel, Satanás, al que derribará Miguel, el jefe de las tropas celestiales y «el ángel de Israel» en la presencia de Dios (cf. Dn 10,13.21-11; 12,1; Jds 9; Ap 12,7).

Antes de analizar algunos aspectos de este Documento, hagamos una breve descripción del mismo:

– 4,6: «al comienzo del reinado de Jerjes» (486-465), denuncia contra los habitantes de Judá y de Jerusalén

– 4,7: «en tiempos de Artajerjes» (464-425), carta escrita en arameo contra los habitantes de Judea

– 4,8-23: intercambio epistolar entre las autoridades persas locales y el rey Artajerjes:

v. 8-10: introducción narrativa: los destinatarios de la carta

v. 11-16: «ésta es la copia de la carta...»

v. 17-22: «el rey envió esta respuesta»

v. 23: consecuencia: detención de los trabajos

– 4,24: reanudación narrativa de Esd 4,5 (detención de los trabajos «hasta el año segundo del reinado de Darío»)

– 5,1-6,18: terminan los trabajos interrumpidos de reconstrucción del templo

a. 5,1-2: introducción narrativa: comienzan los trabajos bajo el impulso de los profetas Ageo y Zarcías

b. 5,3-17: intervienen el sátrapa Tatenay y sus colegas

– encuesta entre los «dirigentes de los judíos» (v. 3-4)

– relectura teológica (v. 5)

– copia de la carta enviada a Darío (v. 6-17)

c. 6,1-12: respuesta de Darío (521-486)

b'. 6,13: el sátrapa Tatenay ejecuta las órdenes recibidas

a'. 5,14-18: conclusión narrativa: acaban los trabajos bajo el impulso de los profetas Ageo y Zarcías.

La gran unidad que acabamos de describir queda encuadrada entonces de forma inclusiva por una doble referencia a la Ley:

– Esd 3,2: «como está escrito en la Ley de Moisés»

– Esd 6,18: «como está escrito en el libro de Moisés».

El conjunto de la obra (erección del altar y reconstrucción del templo) queda inscrito de este modo en una teología del cumplimiento de la Ley.

Una breve mirada al Documento deja aparecer numerosas dificultades de coherencia interna. Uno queda desconcertado con su lectura: ¿de qué sucesos se habla?, ¿de la construcción del templo (Esd 5-6) o de la de las murallas de Jerusalén (Esd 4)? A esta primera dificultad se añade la de una cronología muy fantástica, como demuestra la datación de los reinados. Más que intentar concordismos poco probables, reconozcamos que la primera preocupación del redactor no es de orden historiográfico. Se trataba más bien, para él, de rellenar el tiempo entre el comienzo de los trabajos bajo Ciro (por el 537) y su reanudación «el segundo año de Darío», es decir el 520. A un tipo de explicación que reconoce la falta de celo de los repatriados (Ag 1,2-4), las disensiones internas (Is 58,4; Zac 8,10), las condiciones económicas y sociales poco favorables (Ag 1,5-11; 2,16-19; Zac 8,10), o quizás ciertos movimientos de oposición a la reconstrucción (Is 66,1-2), él prefiere una explicación más teológica: los repatriados chocan con un «adversario» extranjero, personificado en las autoridades persas locales y sus esbirros (Bislán, Mitridates, Tabeel: 4,7; Rejún y otros: 4,8ss; Tatenay: 5,3ss).

La reconstrucción de las murallas (Esd 4)

El objeto de la carta enviada por Rejún al rey Artajerjes es sumamente claro: a pesar del contexto que se refiere al templo (v. 1-5 y v. 24), se trata de impedir la reconstrucción de las murallas de Jerusalén: «Sepa el rey que los judíos que partieron de ahí y vinieron a Jerusalén están reconstruyendo esta ciudad rebelde y malvada. Están dispuestos a restaurar la muralla y ya han echado los cimientos» (4,12). Juzgando peligrosos estos actos, el representante local de la autoridad persa y sus colegas samaritanos denuncian lo que ellos consideran como un intento de rebelión: «En adelante se negarán a pagar tributos, impuestos y derechos de tránsito, lo que repercutirá en el erario real» (v. 13).

De suyo, los trabajos de restauración de una ciudad para asegurar mejor su defensa eran perfectamente legítimos. Pero situados en el contexto de las agitaciones que atravesaba entonces el Imperio, eran signo de una posible sedición, sobre todo si se piensa que la historia pasada de Jerusalén era la de una «ciudad rebelde» (v. 15), como atestiguan «los anales de tus antepasados», es decir las *Crónicas babilonias*. Puede verse aquí una alusión a las rebeliones de Ezequías (2 Re 18,7), de Joaquín (2 Re 24,1) o de Sedecías (2 Re 24,20). Por eso, continúa la carta, «prevenimos al rey que, si esta ciudad es reconstruida y sus murallas restauradas, pronto perderás todos los territorios al otro lado del Éufrates» (4,16).

¿Cabe precisar más todavía? Hay que advertir, por un lado, el carácter tan local de las autoridades que denuncian. Rejún es un funcionario real, pero no el sátrapa de la Transeufratina, y sus colegas no son más que jefezuelos samaritanos. Por otro lado, la carta menciona con cierto énfasis el peligro de secesión de la Transeufratina (v. 16), un dato recogido por el rey en su respuesta (v. 20). El 488, Megabices, sátrapa de la Transeufratina, se rebeló contra su soberano.

Esta rebelión debió sin duda suscitar el recelo de la autoridad persa contra aquella región de la que dependía Judea. Aunque no se conoce el contenido, la carta enviada a Jerjes (4,6) se inscribía en este contexto: desde su subida al trono (485), Jerjes tuvo que enfrentarse con dos rebeliones de Babilonia (entre el 484 y el 482) y con una rebelión en Egipto (485), que sólo quedaría sofocada el 483. Era entonces más de temer una participación de los judíos en la rebelión egipcia; de ahí la necesidad de que Persia estuviera vigilante.

Los temores expresados por Rejún fueron recogidos por Sambalat, según Neh 2,19: «¿Qué estáis haciendo ahí? ¿Os vais a rebelar contra el rey?», se increpa a Nehemías después de su inspección nocturna de las murallas de la ciudad (Neh 2,11-18). Esta aproximación demuestra que Esd 4,8-23 pertenece a un contexto distinto del de los v. 1-5 y v. 24 de este mismo capítulo. ¿Qué entender entonces de «los judíos que partieron de ahí y vinieron a Jerusalén» (4,12)? Seguramente, no puede tratarse de la generación del regreso de la que habla Esd 1,11, como tampoco de los «hijos de Israel» que subieron a Jerusalén guiados por Esdras (Esd 7,7-8) por el mes de julio/agosto del 458.

Queda una relación posible con Neh 1,2-3, es decir, la embajada de los judíos conducidos por Jananí ante Nehemías para pedir ayuda. Si se fecha este suceso en torno al 446, puede proponerse esta secuencia:

* Un grupo de judíos celosos, «venidos de la cautividad», emprende unos trabajos de restauración de la ciudad de Jerusalén por los años 450-448. Estalla por entonces la rebelión de Megabices (448), que sublevó la región y suscitó la desconfianza de las autoridades locales que se mantenían leales al rey. En este contexto se inscriben la carta de denuncia de Rejún y la sentencia impuesta por el rey de detener los trabajos.

* Poco después (el 446), una vez devuelta la calma, una delegación judía se dirige a Susa para defender su causa ante Nehemías, copero del rey (cf. Neh 1).

* Buen abogado de esta causa, Nehemías obtuvo de Artajerjes la autorización para acabar con los trabajos interrumpidos de restauración; bajo su impulso, se reanudó la obra en 445.

A pesar de ser tan sólo una hipótesis (no se hace ninguna mención de un intento de reconstrucción de las murallas anterior a la llegada de Nehemías), este escenario resulta plausible y explica la historicidad del relato, sin que desaparezcan por ello todos los puntos oscuros e inverosímiles, por ejemplo la exageración de algunos detalles (4,20 atribuye al imperio davídico el dominio «sobre toda la Transeufratina»). Este último rasgo pertenece a la *literatura de propaganda* que, por diabolización extrema del adversario, permite toda clase de reacciones y represalias. Pero en estas mismas incertidumbres se puede ver aquí «la prueba de una autenticidad real del relato. Una pura ficción del

redactor habría evitado tantos detalles oscuros y confusos; además, su introducción poco correcta a lo largo del capítulo 4 sería difícil de comprender desde el punto de vista literario si hubiera sido redactada por el recopilador final» (F. MICHAELI).

Aun reteniendo esta conclusión, hemos de ir más lejos y destacar la enorme coherencia narrativa del conjunto tal como está construido. La clave está en la doble inclusión de 4,5 y 4,24, por una parte, y de 3,2 y 6,18, por otra. Notemos además la mención de las dos celebraciones litúrgicas que acompañan a la erección del altar y a la dedicación del templo y que se hacen eco entre sí. En este juego de simetría (a) y (a'), es más evidente todavía la hostilidad de los adversarios a la reconstrucción del templo (c y c') y de las murallas (c'). Al obrar así, el redactor unifica el conjunto de su obra: la historia de Nehemías, que pertenece a la segunda fase del retorno, está ya en germen en la primera fase (a través de la inserción de Esd 4,6-23 en un contexto que no lo exigía). Puede comprenderse esta coherencia gracias al siguiente cuadro:

a. 3,11-6: erección del **altar**

a1) v. 1-3: descripción de los trabajos

a2) v. 2: «**como está escrito en la ley de Moisés**»

a3) v. 4-6: celebración de la Fiesta de las Tiendas

b. 3,7-13: refundación del **templo** (Zorobabel / Josué)

c. 4,1-5: *hostilidad del «pueblo del país» (reconstrucción del templo)*

c'. 4,6-23: *hostilidad de las autoridades persas (reconstrucción de las murallas)*

b'. 5,1-2: se reanuda la reconstrucción del **templo** (Ageo/Zacarías; Zorobabel/Josué)

c". 5,3-6,12: *hostilidad de las autoridades persas (reconstrucción del templo)*

a', 6,13-22: dedicación del **templo**

a'1) v. 13-18: descripción de los trabajos

a'2) v. 18, «**como está escrito en el libro de Moisés**»

a'3) v. 19-22: celebración de la Fiesta de Pascua

A esta coherencia narrativa se añade una última referencia a la teología del éxodo: la Pascua de la dedicación del retorno hace eco a la Pascua de entrada en la tierra prometida (Jos 5,10-12).

La reconstrucción del templo (Esd 5-6)

El relato enlaza con su contexto (cf. 4,24, que remite a 3,1-4,5) a través del relato de la reconstrucción del templo, «el segundo año de rey Darío», es decir, el 520. A primera lectura se puede observar cierto desplazamiento de los actores: progresivamente se van borrando los dos líderes de esta reconstrucción, «Zorobabel y Josué» (3,2.8; 4,3; 5,2), ante los «ancianos de los judíos» (5,5.9.11; 6,14) y los «hijos de Israel» (6,16ss). Este desplazamiento de las figuras individualizadas hacia figuras más colectivas se percibe con toda claridad entre 5,1-2 y 6,14:

– 5,1-2: «*El profeta Ageo y el profeta Zacarías, hijo de Idó, comenzaron su misión profética... Entonces Zorobabel y Josué comenzaron a reconstruir el templo de Dios...*».

– 6,14: «Los ancianos de los judíos reanudaron con éxito la reconstrucción..., *alentados por el profeta Ageo y el profeta Zacarías, hijo de Idó...*».

Ciertamente, el hecho de que Zorobabel y Josué no aparezcan ya después de 5,3 puede explicarse por la fuente que utiliza entonces el redactor, la encuesta hecha por Tatenay entre los ancianos de los judíos. En apoyo de esta tesis, se puede recordar que la expresión habitual del redactor es más bien «los cabezas de las casas paternas» (Esd 1,5; 3,12; 4,3). ¿Puede decirse por tanto que la ausencia de los dos líderes en la dedicación (6,13ss) se debe a una simple armonización redaccional del relato con la fuente citada (5,6-6,12)? Preferimos ver en ello un desplazamiento significativo de acento, y se puede hacer valer (contra WILLIAMSON) que la primera mención de «los ancianos de los judíos» tiene lugar en un juicio teoló-

gico del redactor, y no en la fuente citada: «Dios velaba sobre los ancianos de los judíos» (5,5).

Para asentar la interpretación que proponemos, conviene ensanchar la mirada a los relatos paralelos de *Ageo* y de *Zacarías*. Presentado unas veces sin ascendencia (Esd 2,2; 4,2.3) y otras como «hijo de Sealtiel» (Esd 3,2.8; 5,2), Zorobabel no es calificado nunca en este libro como príncipe davídico, nieto del rey deportado Jeconías (1 Cr 3,19). Y, dejando aparte a 6,7 (fuente), no recibe allí nunca el título de gobernado (*pejah*). Estas conclusiones valen igualmente para Neh (cf. Neh 12,1.47). Por eso es mayor el contraste con el libro de *Ageo*, en donde se llama constantemente a Zorobabel «gobernador de Judá» (Ag 1,1.14; 2,2.21) y se le saluda con títulos mesiánicos: «mi servidor», «anillo de sellar», «mi elegido» (Ag 2,20-23). Se impone la alusión a Jr 22,24-25: con Zorobabel, Dios anula su condenación de los soberanos descendientes de David. Es igualmente explícito el libro de *Zacarías*, que saluda a Zorobabel con los nombres de «hijo del aceite» (Zac 4,14) y de «germen» (Zac 3,8; 6,12).

La otra gran figura del relato, Josué, recibe un tratamiento similar. Sin ascendencia (Esd 2,2; 4,2 gr. 3) o «hijo de Josadaq» (Esd 3,2; 5,2; 10,18). Josué no recibe ningún título sacerdotal particular, aun cuando Esd 3,2 lo asocia a «sus hermanos, los sacerdotes» y Esd 10,18 lo pone al frente de los «miembros de las familias sacerdotales». Neh 12,10 no se muestra mucho más explícito, incluso cuando califica a Eliasis de «sumo sacerdote» (Neh 3,1.20; 13,28).

Una vez más, esta discreción no se advierte en *Ageo* ni en *Zacarías*, en donde Josué recibe el título de «sumo sacerdote» (Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zac 3,1.8) y el apelativo de «hijo del aceite» (Zac 4,14). A este propósito, conviene recordar que la unción, que era antes un rito real (1 Sm 10,1; 16,13; 1 Re 1,39; 2 Re 9,5; 11,12), se le concedió al sumo sacerdote después del destierro (Éx 29,7; Lv 4,3.5.16; 6,15; 8,12; Nm

35,25), hasta extenderse finalmente a todo el clero (Éx 28,41; 30,30; 40,13-15; Lv 7,36; etc.).

¿Qué concluir de estas observaciones? Según Esd 4,25, la obra de reconstrucción del templo se reanudó el año segundo de Darío. Hay que recordar aquí que la subida al trono de Darío estuvo marcada por algunas revueltas, cuyo relato se consignó por escrito en la piedra de Behistun (Irán). Después de una agotadora campaña contra Egipto, Cambises murió el 522 en el camino de regreso, mientras que en Babilonia triunfaba una revuelta dirigida por su hermano Bardiya. Siguió una guerra civil, al final de la cual Darío hizo asesinar al heredero legítimo del trono. Lejos de volver la calma, esta toma de poder sembró por todo el Imperio gérmenes de rebelión, en Babilonia (522-521), en Media, en Armenia y en Asiria (521). Hubo que esperar a diciembre del 521, con la terrible represión a la que se vio sometida Babilonia, para que se impusiera la paz armada.

Aunque no puede olvidarse el lenguaje utilizado, los oráculos de Ag 2,6-8 y 2,20 sobre el «temblor de los cielos y la tierra» y el «derrumbamiento de los tronos de las naciones», expresan bien este contexto de agitación. Generalmente, se les atribuye la fecha del 18 de octubre y del 18 de diciembre del 520, es decir, después de volver la calma (diciembre del 521). Zac 1,11 es un testigo de ello: «Hemos recorrido la tierra, y toda ella está tranquila y en calma». Todavía no ha tenido lugar el gran hundimiento (Zac 1,12). La mayor parte de los comentaristas de Zacarías ponen esta visión el 15 de febrero del 519. Habría por tanto un desfase de cerca de un año entre la cronología de estos hechos y sus ecos en Judea, debido sin duda a la distancia geográfica respecto al teatro de las agitaciones.

Rechazando este tipo de razonamiento, E. BICKERMANN propone una solución original, insistiendo en el

uso según el cual un rey que se impone por la fuerza no acepta los años de reinado de su predecesor ilegítimo. Entonces, hay que fechar los dos oráculos citados de Ageo el 28 de octubre y el 30 de diciembre del 521, es decir en plena crisis, y no después de ella. «Todavía podía esperarse un nuevo incendio...», pero «dos meses después del último oráculo de Ageo, el 26 de febrero del 520, iban a desaparecer las últimas esperanzas de liberación, y Zacarías anunció el retorno de la paz imperial» (BICKERMANN).

Esto permite explicar las diferencias de acento que se han señalado entre los relatos paralelos de Ageo y Zacarías y los de Esdras y Nehemías. Tras las grandes esperanzas de los profetas del siglo V y la antorcha mesiánica que pudieron encender en algunos ambientes, llegó el momento de un realismo político en la aceptación del presente, del que se hace eco el libro de Esdras. ¿No leemos allí en el relato de la celebración de la dedicación: «Con igual júbilo celebraron la fiesta de los ázimos durante siete días, pues el Señor los había colmado de alegría y *había dispuesto favorablemente el corazón del rey de Asiria*, para ayudarlos en la obra del templo de Dios, el Dios de Israel» (6,22)? Los constantes ecos del «edicto de Darío» (Esd 1,2-4, recogido en 3,7; 4,3; 5,13-17; 6,1-5) y la «respuesta de Darío» (6,6-12) se inscriben en esta representación de lealtad de una comunidad que quiere dar de sí misma una imagen tranquilizante, a pesar del recelo y de las denuncias de sus adversarios (cf. Esd 4,6). En este sentido, el relato de Esd 1-6 no tiene más que una intención teológica (definir la comunidad judía); se trata de una obra apologética. De hecho, Zorobabel no fue el «mesías» esperado, y cualquier representación en este sentido no podía menos de hacer que nacieran las sospechas de las autoridades locales, tanto si éstas eran persas como griegas.

La ruptura de los matrimonios mixtos (Esd 7-10) y la lectura de la Ley (Neh 8)

El relato que empieza en Esd 7,1 no es la continuación cronológica del anterior. Según la lectura que se adopte para la fecha de 7,7-8, hay unos 57 años (458) o incluso 117 (398) que separan la dedicación

del templo (515) de la llegada de Esdras a Jerusalén. Un tiempo particularmente oscuro del que *Abdías, Is 34-35* y *Malaquías* son los únicos testigos.

LA CRONOLOGÍA DE LAS MISIONES DE ESDRAS Y DE NEHEMÍAS

En Esd 7,8 leemos que «Esdras llegó a Jerusalén el mes quinto del mismo año, el año séptimo del rey Artajerjes», portador de un edicto real. Si relacionamos este dato con los de Neh 2,1; 5,14, según los cuales Nehemías llegó «el año 20 del rey Artajerjes», obtenemos la secuencia cronológica siguiente: la misión de Esdras comienza el 458 y la de Nehemías el 445. Así pues, hay trece años que separan la llegada de Esdras de la lectura solemne de la Ley (Neh 8). De hecho, hemos visto en la introducción que el redactor, responsable de la fusión ME + MN realizó este desplazamiento por razones teológicas; originalmente, Neh 8 se relacionaba con el ME. Mirando más de cer-

ca las cosas, la secuencia que se propone de este modo plantea no pocos problemas.

LA CONTEMPORANEIDAD DE ESDRAS Y DE NEHEMÍAS

Según Neh 8,9, el gobernador Nehemías preside con Esdras la lectura de la Ley. Igualmente, se menciona a «Esdras, el escriba» cuando la dedicación de las murallas en Neh 12,36. En cuanto al dato de Neh 1,26, se trata de una noticia redaccional que depende

de la representación del libro. Pero esta representación está lejos de ser evidente; lo atestigua ya Flavio Josefo, para quien Nehemías no llegó a Jerusalén más que mucho después de la muerte de Esdras (*Antiq. jud.* 11).

De hecho, Nehemías no tiene ningún papel real en la lectura de la Ley hecha por Esdras y el verbo del v. 9 «*dijo*» (en singular) no requiere más que un sujeto único. Así pues, el texto hebreo parece estar sobrecargado; por otra parte, el texto griego paralelo de *1 Esd* 9,49 leyó de forma indebida, haciendo del título persa que se da a Nehemías, «su excelencia» (*hattirsata*), un nombre propio (*Attaratés*). Igualmente, en *Neh* 12,36, sólo se menciona a Esdras en una especie de apéndice mal incorporado al relato.

Podemos concluir, por tanto, que la contemporaneidad de los dos grandes reformadores no es en definitiva más que *un artificio literario al servicio del proyecto teológico de conjunto*. A la pareja del primer retorno, el sacerdote Josué / el gobernador Zorobabel, corresponde para el segundo retorno la pareja Esdras, el sacerdote escriba / Nehemías, el gobernador.

Resumamos con la ayuda de un cuadro el conjunto del libro, en el que se entrecruzan tres temas en cuatro grandes secuencias:

- (1) la acción de Dios que pasa a través de unos reyes extranjeros;
- (2) la hostilidad del pueblo del país;
- (3) la separación de la «plebe mezclada».

| T E M A S | | | |
|---------------|------------------------------|--------------------------------|-----------------------------------|
| secuencias | (1) los reyes extranjeros | (2) los pueblos del país | (3) la separación |
| A Esd 1-6 | Ciro:1,2ss | | 2,1ss |
| | | 3,3 4,1ss | 4,3 |
| | Darío: 5,1ss; 6,15 | | 6,21 |
| B Esd 7-10 | Artajerjes: 7,11ss | | 9,1ss 10,1ss |
| C Neh 1-6 | Artajerjes: 11,11ss 2,1ss | 2,10.19 3,33-4,17 6,1-14 | 2,20 |
| D Neh 7-13 | (Artajerjes) | | 7,1ss 10,1ss 13,7s 13,28 |
| | | | 13,8-9 13, 23-29 |

Más teológica que cronológica, esta sucesión en cuatro secuencias sirve para la definición del judaísmo según el redactor del libro:

– la *secuencia A* refiere las condiciones esenciales de la *reanudación del culto*: constitución de una comunidad separada, bajo la dirección de los ancianos de los judíos;

– la *secuencia B* determina los *contornos de la comunidad*: ruptura de los matrimonios mixtos, cuyo actor principal es Esdras, el sacerdote-escriba;

– la *secuencia C* describe el *afianzamiento de la comunidad* a través de la obra de Nehemías: construir un espacio simbolizado en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén;

– la *secuencia D*, finalmente, marca la *última etapa*: la instauración de una comunidad teocrática definida por una relación justa con la Ley divina (Neh 8), con el espacio sacral (Neh 12) y con la memoria que simboliza el sábado (Neh 13).

«Los libros de Esdras-Nehemías ofrecen un ejemplo extremo de un proceso de lectura canónica que, sin tener en cuenta un orden literario o histórico, describe la restauración según un modelo teológico: el pueblo de Dios obediente y santo» (B. CHILDS). Relacionando entre sí a las dos grandes figuras fundadoras del judaísmo bíblico, el redactor asociaba en un mismo modelo sus dos obras: la restauración de Jerusalén y la promulgación de la Ley al servicio del pueblo de Dios. ¿Habrà que seguir entonces la presentación cronológica que da Flavio Josefo en el siglo I?

LA CRONOLOGÍA DE LAS MISIONES

La fecha de la misión de Nehemías descansa en unas bases sólidas. Si hay que dar algún crédito al dato de Neh 5,14, según el cual el gobernador ejerció su

autoridad «del año vigésimo al trigésimosegundo del reinado de Artajerjes», hay que eliminar de antemano a Artajerjes III que sólo reinó unos veinte años (del 358 al 338). Quedan dos posibilidades: Artajerjes I (465-424) y Artajerjes II (404-358). Una súplica de los judíos de Elephantina, fechada en el 407, permite zanjar el problema al citar en concreto a «Dalaya y Selmías, los hijos de Sambalat, gobernador de Samaria», al que hay que identificar con el adversario del gobernador judío. Así pues, Nehemías tuvo que llegar a Jerusalén el año 445, bajo el reinado de Artajerjes I.

La fecha de la llegada de Esdras, «el año séptimo del rey Artajerjes» no es tan evidente; hay tres soluciones posibles:

- 459, bajo Artajerjes I;
- 428, corrigiendo el dato de Esd 7,8;
- 398, bajo Artajerjes II.

La primera solución (DE VAUX, BLENKINSOPP, WILLIAMSON) sigue la cronología del texto bíblico; la segunda (GELIN, BRIGHT, PAULOUSKY) intenta remediar la incoherencia del texto (un espacio demasiado largo entre la llegada de Esdras y su promulgación de la Ley); y la tercera (CAZELLES), aunque respeta el texto, invierte el orden de la Biblia. De antemano rechaza la segunda solución, que retoca arbitrariamente el texto y restablece una contemporaneidad de las misiones de las que hemos visto que era meramente redaccional. Quedan las otras dos soluciones, cada una de las cuales presentan sus propios problemas.

El año 458 ofrece un contexto favorable a la misión de Esdras. Desde que subió al trono, Artajerjes I Longimano conoció graves dificultades en el oeste de su Imperio. Egipto y Libia, sostenidas por la flota de Atenas, se sublevaron contra él (459-457). La calma no se restableció más que con la paz de Cimón (449): por una especie de compromiso, los atenienses se comprometieron a no intervenir más en Egipto y en Libia, y los persas, aunque mantenían el control de Egipto y de Libia, limitaron su influencia en Asia, en Panfilia y

en Cilicia. Las ciudades griegas de la costa respiraron con alivio. Apenas alcanzada esta paz, Megabices, sátrapa de la Transeufratina, se rebeló a su vez hasta su rendición final el año 445. Las misiones de Esdras (458) y de Nehemías (445) estarían destinadas entonces a mantener la lealtad de la provincia de Judea (O. MARGALITH).

Pero *el año 398* también estuvo lleno de sublevaciones. Artajerjes II Mnemón tuvo que hacer frente a la rebelión de su joven hermano Ciro (401; cf. la *Anábasis* de Jenofonte) y a la de Egipto, que una vez más se declaró independiente aceptando a un rey libio, Amirteo. El 399, fecha fijada por los últimos *Papiros arameos de Egipto*, Egipto se liberó totalmente del control persa durante un periodo de sesenta años. El

rey persa no pudo de hecho reconquistar esta rica satrapía, por estar demasiado ocupado en su guerra contra Esparta. La llegada de Esdras se explicaría muy bien en este contexto.

Por tanto, sólo un análisis preciso del texto permitirá zanjar la cuestión. Por razones que intentaremos aclarar a lo largo de toda nuestra lectura, digamos en resumen que adoptamos esta segunda hipótesis: en contra de la presentación bíblica, *la misión de Esdras siguió, y no precedió, a la de Nehemías*. El orden actual se debe a una intención teológica según la cual la figura sacerdotal debía preceder a la figura laica o, para recoger las categorías contemporáneas (ciertamente inadecuadas en este contexto), lo sagrado engloba a lo profano:

espacio sagrado

espacio profano

1. Ruptura de los matrimonios mixtos por **Esdras**
en el marco litúrgico del templo

2. Restauración de las murallas por **Nehemías**

3. Lectura solemne de la Ley por **Esdras**
en el marco litúrgico de la Fiesta de las Tiendas

4. Dedicación de las murallas por **Nehemías**

5. Ruptura de los matrimonios mixtos por **Nehemías**
en el marco litúrgico del sábado

Con F. MICHAELI hay que hablar entonces de una opción deliberada, «por la voluntad del escritor» que

coloca en posición central (3) *la lectura solemne de la Ley*. Éste será nuestro horizonte interpretativo.

ESTRUCTURA DEL RELATO DE Esd 7-10

En estos capítulos van alternando un «relato él» y un «relato yo» de manera concéntrica.

I. «Relato él» (7,1-10.11-26)

- * contexto (v. 1a) y genealogía (v. 1b-5)
- * la llegada de Esdras, referida en dos etapas:
 - «subió de Babilonia» (v. 6-7)
 - «llegó a Jerusalén» (v. 8-10).

Esta secuencia está construida en quiasmo:

- «escriba perito en la ley de Moisés» (v. 6a)
- «*la mano de YHWH, su Dios, estaba sobre él*» (v. 6b)
- «los hijos de Israel... subieron a Jerusalén»
- «el año séptimo del rey Artajerjes» (v. 7)
- «llegó a Jerusalén»
- «era el año séptimo del rey» (v. 8)
- «*la mano de Dios era buena sobre él*» (v. 9b)
- «aplicó su corazón a buscar la ley de YHWH» (v. 10).

El viaje (cd/c'd') está encuadrado dentro de dos expresiones que hablan de la benevolencia divina (b/b') y la importancia de la Ley, que primero se atribuye a Moisés (a) y luego a YHWH (a').

- * introducción (v. 11) y documento real (v. 12-26)
- * transición: la oración de Esdras (7,27-28a).

II. «Relato yo» (7,28b-8,36)

- * introducción: «la mano de YHWH, mi Dios, estaba sobre mí»
- * la caravana de Esdras por «clanes» (8,1-14)
- * el viaje descrito en dos etapas:
 - «a orillas del río» (8,15-30)
 - «al otro lado del río» (8,31-36).

Esta secuencia está construida como la de la llegada de Esdras:

- «¡Bendito sea YHWH..., que predispuso el corazón del rey, el de sus consejeros y el de todos sus altos funcionarios!» (7,27-28a)
- «la mano de YHWH, mi Dios, estaba sobre mí» (7,28b)
- proclamación de un ayuno (8,21-23)
- «la mano de nuestro Dios estuvo sobre nosotros» (8,31)
- ofrenda de holocaustos a YHWH (8,35)
- «se remitieron los decretos del rey a los gobernadores reales y a los gobernadores de este lado del Éufrates, los cuales ayudaron al pueblo a reconstruir el templo de Dios» (8,36).

III. «Relato yo» (9,1-15)

- * introducción: las faltas del pueblo (9,1-2)
- * doble reacción de Esdras:
 - el duelo (9,3-5)
 - la lamentación (9,6-15).

IV. «Relato él» (10,1-44)

- * introducción: las reacciones del pueblo (10,1-4)
- * doble reacción de Esdras:
 - el duelo (10,5-6)
 - una proclamación solemne (10,7-8)
- * la ruptura de los matrimonios mixtos:
 - la asamblea de «todos los hombres de Judá» (10,9-17)
 - la lista de los culpables (10,18-43), por el mismo orden que en el cap. 2: sacerdotes (v. 18-22), levitas (v. 23), cantores (v. 24a) porteros (v. 24b), «entre los hijos de...» (v. 25-43)
- * conclusión (10,44).

RELACIONES ENTRE Esd 7,10 Y Esd 1-6

Antes de leer algunas de las acentuaciones principales de este relato, conviene señalar las estrechas relaciones que mantiene con el anterior. En ellos se despliega la misma temática del Éxodo, como demuestra este cuadro:

A esta temática del Éxodo, Esd 9-10 añade la de la Conquista, tal como se deduce de la lista estereotipada de los pueblos de los países en 9,1, que remite en concreto al don de la tierra en Gn 15,19-20; Éx 3,8.17; 33,2; 34,11; Dt 7,1 (combinado con Dt 23,4-8); Dt 20,17; Jos 3,10; 24,11; Jue 3,5. Estas tres últimas referencias iluminan especialmente nuestro propósito:

– *Jos 3,10* marca la entrada en la tierra prometida;
 – *Jos 24,11* se inscribe en un contexto de alianza (cf. Esd 10,3: «firmamos un pacto con nuestro Dios»);
 – *Jue 3,5s* denuncia la infidelidad de los hijos de Israel, que «habitaban en medio de los cananeos, hititas, amorreos, pereceos, jeveos y jebuseos, y se casaron con sus hijas, les entregaron las suyas en matrimonio y dieron culto a sus dioses». Comienza entonces un tiempo de infidelidad para Israel, lo cual les atrae la cólera de YHWH, que «los vendió en manos» de sus enemigos (cf. Jue 3,7-8). Ésta es sin duda la temática de Esd 9-10.

| | Esd 1-2 | Esd 7-8 |
|---|----------------|---------------------|
| bajo la acción de un rey extranjero, los desterrados se ponen en camino | Ciro 1,11b | Artajerjes 7,7-8 |
| se llevan los objetos del templo: | 1,7-11 | 8,24-30 |
| ofrendas y holocaustos: | 2,68-69 | 8,33-34 |
| listas de repatriados: | 2,1-70 | 8,1-14 |

«ESDRAS, UN ESCRIBA PERITO EN LA LEY DE MOISÉS» (Esd 7,1-10)

Esdras es la forma griega de *Ezrah*, que es a su vez la forma arameizante del hebreo *Azarías* («YHWH ha socorrido»); es un nombre corriente en la época persa; está atestiguado en los *Papiros de Elefantina* y se encuentra nada menos que cuatro veces en Neh 12 (v. 1.13.26.33) y, bajo la forma de *Azarías*, en Neh 10,3. Según los datos genealógicos de Esd 7,1b-5, se

trataría de un sacerdote descendente de Aarón. De hecho, el aspecto artificial de estos versículos se percibe muy bien después de una comparación con la genealogía sacerdotal más completa de 1 Cr 5,30-41.

Puede verse aquí el interés postexílico por las genealogías que sirven para enlazar con el pasado (cf.

p. 19), así como el afán del redactor por dotar a su héroe de un linaje prestigioso. Pero es dudoso que Esdras sea el hijo ni tampoco, si se tiene en cuenta 1 Cr 5,41, el nieto de Serayas, el sumo sacerdote ejecutado el 587 en Ribla delante del rey Nabucodonosor (2 Re 25,18-21). Si así fuera, Esdras debería haber ejercido las funciones de sumo sacerdote, como «Josué, hijo de Yosadac, hijo de Serayas».

Si leemos el texto de Esd 8,33, en donde Esdras pone los utensilios sagrados en manos de los sacerdotes y de los levitas, cabe incluso la posibilidad de pensar que él no era sacerdote. Sobre todo si se tiene en cuenta que en la continuación del relato nunca aparece Esdras ejerciendo esta función y que sólo se le llama «sacerdote-escriba» en la introducción redaccional del documento real de 7,11. Reconozcamos además la propensión que tienen los textos a asociar estrechamente la función sacerdotal y la instrucción (*torá*; así Dt 17,18; 31,13.24-26; Jr 2,8 ó Ez 7,26). En esta presentación, hemos de ver más bien una opción teológica del redactor último del libro que un dato biográfico real.

¿Cómo comprender el carácter artificial de estos datos? A nivel del relato, la genealogía de los vv. 1b-5 toca el mismo registro que el inventario de los utensilios del templo en Esd 1,7ss, el de la continuidad entre el último sacerdote del primer templo (Serayas) y el promotor postexílico de la Ley (Esdras). De esta forma, lo mismo que el culto restaurado, la Ley que ha traído Esdras tiene su origen en el pasado de Israel.

El dato del v. 6 es mucho más aceptable: Esdras es un escriba (*sopher*, palabra hebrea derivada del acadio *sapiru*), así como el dato del documento real: («escriba de la ley del Dios del cielo»: 7,12.21). Atestiguada desde los comienzos de la época real (cf. 2 Sm 8,17; 20,25; 1 Re 4,3), esta función es bastante amplia. Vemos, por ejemplo, que algunos escribas figuran como tesoreros (2 Re 12,11; Neh 13,13) e in-

cluso como embajadores en una delegación, como Sobná, enviado ante el *rabsaqé* de Senaquerib (2 Re 18,18-27) y luego de Isaías (2 Re 19,2-7); o Safán, enviado por el rey Josías a consultar a la profetisa Julda a propósito del libro encontrado en el templo (2 Re 22,14-20).

El lugar importante del escriba aparece igualmente en Esd 4,8-24, que ya hemos leído. Los siete consejeros que menciona Esd 7,14-15 o «los sabios que tenían conocimiento de los tiempos», es decir, de la ley y del derecho (Est 1,13-14) pertenecen a esta misma clase. Se conoce finalmente, en todo el Oriente antiguo, la figura legendaria de Ajicar, tesorero del rey Asaraddón, a quien presentan los textos como «un escriba sabio y perito», expresión muy parecida a la de Esd 7,6.

¿Quién fue Esdras, en definitiva? Históricamente, sin duda, un judío, miembro de la *Golah* babilonia, convertido en alto funcionario de la corte de Persia, una especie de comisario para los asuntos judíos, que no ejerció sin embargo (diferencia de Sesbasar, de Zorobabel y de Nehemías) las funciones de gobernador provincial. Pero, figura idealizada del libro, se le atribuyen por parte del redactor dos funciones centrales del judaísmo bíblico: *el ejercicio del culto* («sacerdote») y *el estudio de la Ley* («escriba»). Esd 7,6-8 atestigua por otra parte un movimiento de retorno descrito según el modelo arquetípico de Esd 2. Al obrar así, el redactor inscribe el paralelismo de los dos periodos (Zorobabel-Josué / Esdras-Nehemías) en la tensión dramática de su relato.

Esd 8 describe de forma paralela esta vuelta a Jerusalén; por eso conviene releerlo en este contexto. La repetición redaccional de 7,28 («reuní») en 8,14 («los reuní») muestra claramente el carácter secundario de la lista de los versículos 8,1-14, lo cual no quiere decir que sean inauténticos (el redactor los ha recibido sin duda de una fuente antigua). Se concede el primer lugar a las dos familias sacerdotales: Pinjás

(v. 2a, de quien salió el clero sadocita) e Itamar (v. 2b, antepasado del clero abiatárida, descartada según 1 Re 2,26-27 del templo de Jerusalén). Viene a continuación el linaje davídico (v. 2c) al frente de las «doce fraternidades» (v. 3,14), que recomponen simbólicamente el Israel ideal del regreso, nombradas ya todas ellas en Esd 2,3-15.

El relato del viaje (v. 15-36), que enlaza con el «relato yo», proviene sin duda de la memoria de Esdras. Sin hacer de ella una lectura exhaustiva, llamemos la atención sobre algunos puntos:

– el escaso celo mostrado por los levitas en volver a Jerusalén (v. 15-20) es signo de su pérdida de clase en el periodo del destierro, como ya hemos indicado (cf. p. 20);

– la secuencia del «ayuno» (v. 21-23) ocupa una posición central, en cuanto que ofrece la lectura teológica del viaje:

* la súplica de Esdras para obtener «un feliz viaje» (v. 21b-22) recoge el tema de la ruta ofrecida según Is 40,3.

* los términos de la oposición en el v. 22 recogen uno de los temas principales de la literatura bíblica tardía (por ejemplo, 1 Cr 28,9; 2 Cr 15,2; Is 58,2; 65,1.11).

Después de estas breves notas de lectura sobre Esd 8, volvamos al hilo del capítulo 7. La llegada de Esdras a Jerusalén se interpreta como el cumplimiento del designio divino: «la mano benévola de su Dios estaba sobre él» (cf. 7,9.28; 8,22.31; Neh 2,8.18). Y en 7,10 se describe perfectamente su papel: «No en vano Esdras había aplicado (*kun*) su corazón a buscar (*darash*) la Ley de YHWH, a practicarla (*asah*) y a enseñar (*lamad*) en Israel el estatuto (*joq*) y el derecho (*mishpat*)». Este versículo acumula un vocabulario técnico que define muy concretamente el papel del escriba del que Eclo 39,1-11 hace un vibrante elogio: el estudio, la observación y la instrucción.

LA MISIÓN DE ESDRAS DEFINIDA POR EL DOCUMENTO REAL (Esd 7,11-26)

Introducido por un versículo redaccional (7,11) el «edicto» del rey Artajerjes, en lengua aramea (como el *memorandum* de Ciro, Esd 6,3-5 y la respuesta de Darío, 6,6-12) define con claridad la misión de Esdras. Se la ha podido comparar con la misión de un tal Uzahor que, en tiempos de Darío, fue enviado a Egipto para restablecer el orden y garantizar la paz social (cf. p. 13).

Se discute la autenticidad de este «edicto»: si algunos ven en él solamente una libre creación del Cronista, otros reconocen allí las huellas de numerosas relecturas (permiso para volver, obligación de seguir la Ley). Sin embargo, como ya hemos mostrado (cf.

recuadro de p. 13), este texto no tiene nada de excepcional ni por el contenido, ni por el lenguaje que emplea. Se inscribe en la línea política de Persia de intervención entre las poblaciones sometidas a su imperio. El *Papiro pascual*, fechado en el reinado de Darío II (419/418), que tiende a imponer a la colonia judía de Elefantina la observancia de un ritual de acuerdo con el calendario sacerdotal de Lv 23,5-8 y la Ley sobre los ázimos de Éx 12,15-20, es un buen ejemplo de ello. El colorido tan judío de este texto no es tampoco un obstáculo de primer orden para su autenticidad, ya que puede verse en él la huella propia del escriba Esdras. Tan sólo una lectura atenta del texto permitirá zanjar este debate.

El encabezamiento (v. 12) presenta las partes en cuestión: «Artajerjes, rey de reyes, a Esdras, sacerdote y escriba muy versado en la ley del Dios del cielo». El título que se da al rey pertenece al protocolo acadio (*sar sarani*); lo encontramos en Ez 26,7; Dn 2,37 y en la inscripción de Behistun. También la designación divina del final se utiliza corrientemente en la época persa (cf. p. 11). Al contrario, el título de «sacerdote» que se le da a Esdras podría ser redaccional, como hemos visto.

Tras el v. 13 viene el permiso concedido a Esdras y a su entorno para subir a Jerusalén. Este dato, en dependencia de Esd 1,2ss, es sin duda muy discutible; se inscribe en el proyecto teológico del conjunto y anticipa lo que luego vendrá (8,1-20). Vemos aquí una intervención redaccional.

El v. 14 se dedica más directamente a Esdras definiendo el objeto de su misión: «Vas en calidad de enviado del rey y de sus siete consejeros, con el fin de supervisar cómo van las cosas en Judá y Jerusalén según la ley de tu Dios que te ha sido confiada». El mandato por parte del rey y de sus siete consejeros es un rasgo particular de la administración persa de acuerdo con lo que sabemos por otras fuentes (cf. Herodoto, *Historias* 3,31.71.83-84; Jenofonte, *Anábasis* 1,6.4-5; *Ester* 1,14). Una lectura más teológica había puesto más bien el acento en el papel mandatario de YHWH, el Dios de Israel (cf. Esd 1), Además, sabemos por Neh 2,9 la importancia que concedían los soberanos persas a la entrega de los documentos escritos.

Los vv. 15-20 detallan las disposiciones financieras (donativos en plata y oro para el templo, v. 15-16; compras que se hacen para el culto y otras prioridades, v. 16-20), con la finalidad sin duda de fomentar la fidelidad de los judíos al poder de los persas.

El v. 21 introduce en el «edicto» una ruptura mediante el cambio de interlocutor: se pasa de Esdras (v. 14.25) a «todos los tesoreros de la Transeufratina» (v. 21-24). Conviene señalar también la repetición de los v. 12-13 en este v. 21:

v. 12: «... a Esdras, sacerdote y escriba muy versado en la ley del Dios del cielo»

v. 13: «he dado orden...»

v. 21: «yo, el rey Artajerjes, os ordeno...»

v. 21: «... a Esdras, sacerdote y escriba de la ley del Dios del cielo»

El mejor paralelo de estos versículos es la respuesta de Darío a su sátrapa Tatenay, tal como la recoge Esd 6,9-10; el v. 21 hace eco a 6,6-7 y el v. 22 a 6,8-9. Podría pensarse entonces que tanto la fuente como el redactor conjugan entre sí un «edicto» dirigido a Esdras (7,12-20.25-26) con una «orden real» dada a los gobernadores de la Transeufratina destinada a facilitar la misión de Esdras (7,21-24). Por muy ingeniosa que sea, esta solución no satisface. De hecho, comparadas con las de Esd 6,8-9, las medidas y las cantidades mencionadas en Esd 7,22 son enormes: «100 talentos de plata», «100 koros de trigo» y «100 bats de vino y de aceite». Un talento representa un peso equivalente a 24 kilogramos; un *kor* es una medida de capacidad de unos 365 litros, y un *bat* otra medida de unos 36 litros. A pesar de las riquezas del Imperio, semejante liberalidad parece un tanto excesiva.

A esta falta de verosimilitud se añade la motivación teológica señalada en el v. 23: «para que el *Colérico* no se ensañe contra el reino del rey y de sus hijos». Se trata de una expresión extraña que sólo aparece una docena de veces en algunos textos tardíos (Nm 1,53; 18,5; Jos 9,20; 22,20; 2 Re 3,27; 1 Cr 27,24; 2 Cr 19,2.10; 24,18; 29,8; 32,25). Evoca entonces la intervención punitiva de Dios después de una falta grave.

Vemos cómo esta teología debe mucho a Éx 3,16-21; 33,7-9 (el profeta, «centinela en medio de sus hermanos»). La autenticidad de sus versículos nos parece por tanto sospechosa, a no ser que haya que ver por debajo de esta motivación muy teologizada el temor muy real del poder persa de que Judea se

una a la sublevación de Egipto y aumente así la confusión de aquella región. La última medida, la exención de tributos para el personal de culto en el templo (7,24) encontraría un buen paralelo en una carta dirigida por Darío I a un gobernador de Asia muy celoso, de nombre Gadatas (cf. *Documentos en torno a la Biblia*, nº 4, p. 94s).

Tanto si estos versículos 21-24 son una creación a partir de la respuesta de Darío, como si son la transcripción de un documento original, lo cierto es que no pertenecían originariamente al «edicto» primitivo.

Más allá del añadido de los vv. 21-24, el final (v. 25-26) enlaza con el contexto: «Y tú, Esdras...». La jurisdicción concedida a Esdras supera el cuadro de «Judá y Jerusalén» (v. 14) para extenderse «a todo el pueblo de la Transeufratina, a todos aquellos que conocen la ley de tu Dios; a quienes la ignoren, enséñasela» (v. 25). Además de esta ampliación, hay que observar la formulación más claramente sapiencial del v. 14b: «*con la sabiduría* de tu Dios que está en tu mano».

En estos dos rasgos (la extensión de la jurisdicción de Esdras y la formulación sapiencial), hay que reconocer sin duda la marca propia del redactor. De hecho, la adecuación entre ley y sabiduría aparece en Dt

4,6 ó 17,19, antes de que la recoja Eclo 24,23 ó Ba 24,1-4, que habla de la Sabiduría como del «libro de las órdenes de Dios, de «la Ley que perdura por siempre». Y el establecimiento en Israel de jueces y magistrados tiene buenos paralelismos en la Biblia (cf. Dt 1,16-17; 16,18; 17,8-13; etc.) Como en 2 Cr 9,4-11, se puede ver aquí la visión utópica de una vuelta de Israel a su pasado glorioso.

La sentencia de muerte, el destierro, la multa o la cárcel destinada «a quienes no cumplan la ley de tu Dios y este decreto del rey» (v. 26), tiene un paralelo en la respuesta de Darío a Tatenay, que parece aludir al suplicio de la estaca, bien atestiguado en el Oriente antiguo: «Dispongo además que, si alguno no cumple esta orden, se arranque una viga de su casa, sea empalado en ella, y conviertan su casa en un montón de escombros» (6,11). Este rigor no tiene por qué sorprendernos si precisamente la misión de Esdras consiste en imponer el orden persa en Judea, a través de la ley de YHWH convertida en «ley real», como veremos más adelante.

Al final de nuestra lectura podemos sacar esta conclusión: aunque fuertemente retocado por la teología del redactor, el texto del «documento» define de manera auténtica la misión que confía el poder persa al «escriba Esdras».

LA «LEY TRAÍDA POR ESDRAS» Y EL PENTATEUCO

Desde SPINOZA, la mayor parte de los autores críticos atribuyen la redacción final del Pentateuco a Esdras. De hecho, el libro que lleva su nombre se refiere sin cesar a la ley, bajo múltiples formas:

– la ley (*Neh 8,2.7; 9,13-14.26.29.34; 12,44*);

- el libro de la ley (*Neh 8,3*);
- el libro (*Neh 8,5.8*);
- la ley de Moisés (**Esd 3,2; 7,6**);
- el libro de la ley de Moisés (*Neh 8,1*);
- el libro de Moisés (**Esd 6,18; Neh 13,1**);

- la ley de Dios/de YHWH (**Esd 7,10.14.26; Neh 8,8.18; 9,13**);
- la ley del Dios del cielo (*Esd 7,12.21*);
- las palabras (*Esd 9,4; Neh 8,9.12-13*);
- los decretos (**Esd 3,4; Neh 8,18**), mandamientos, estatutos y normas (*Esd 7,11; 9,11; Neh 1,5.7; 9,16.29.34; 10,30*);
- la ley ordenada / dada por Moisés (**Neh 8,14; 10,30**);
- según lo que está escrito (**Esd 3,2.4; 6,18; Neh 8,15**).

Este inventario muestra que una gran parte de estas referencias se deriva de las **partes redaccionales** del libro (**Esd 3 y 6; Neh 8,13-18; 12,44-13,3**); de la *memoria de Esdras* (*Esd 7,10 + Neh 8*) o de la *oración litúrgica de Neh 9*; esto deja percibir mejor el silencio de Neh 1-7, ya que las otras referencias (Neh 10) son piezas independientes.

¿A QUÉ REMITEN ESTAS REFERENCIAS?

- La celebración de la fiesta de las Tiendas en **Esd 3,1-6 y Neh 8,13-18** se apoya en la legislación sacerdotal de Lv 23 («habitar en tiendas», 23,42-43; asamblea solemne del día octavo, 23,36.39) y de Nm 29,12-38 (sacrificios prescritos) y la de Pascua (*Esd 6,19-22*) en Éx 12 (celebración del día decimocuarto del mes, 12,6; separación de todo elemento extranjero, 12,19.45; celebración de los ázimos durante siete días, 12.15.19).
- El holocausto diario, con libación de harina, aceite y vino (**Esd 3,3**) remite a Éx 29,38-42 y Nm 28,3-8; la «ley sobre el altar» (**Esd 3,4**) a Dt 27,6-7; el holocausto perpetuo (**Esd 3,5**) a Éx 29,38-42 y Nm 28,3-8; y «los novilunios y solemnidades» (**Esd 3,5**), respectivamente, a Nm 28,11-15 y Lv 23,2-37.

- En relación con la ruptura de los matrimonios con-

traídos con extranjeros, las alusiones con mayor fuerza probativa provienen del Deuteronomio: por ejemplo Dt 7,1-3, recogido en *Esd 9,1-2.12-15* ó Neh 13,25. Igualmente, la cita de Dt 23,4-6 lleva a cabo la transición redaccional entre la visión utópica de Neh 12,44ss y la realidad con que se encuentra Nehemías (**Neh 13,4ss**).

- Como veremos más adelante, las medidas tomadas por Nehemías (Neh 5,7-13) se apoyan en Dt 23,19-20, y la oración de Neh 9 es una especie de mirada sobre Dt 30,1-5.

De este examen se deduce que el redactor final del libro conoce el Pentateuco en su forma acabada, ya que se apoya tanto en el Deuteronomio como en las leyes sacerdotales. Y al revés, la memoria de Nehemías no cita más que la ley deuteronomica. Podría ocurrir lo mismo con la *memoria de Esdras*. Se podría objetar la celebración de la Fiesta de las Tiendas en **Neh 8,13-18**, pero precisamente este relato está muy marcado por la teología del redactor. En cuanto a Neh 10, que se hace eco de las leyes de Dt 15,19-20; 26,1-4; Lv 23,14; Nm 18,15-16 (primicias del suelo y de los frutos, 10,36-38a); Nm 18,25-32; (diezmo del suelo destinado a los levitas, 10,38b-40); Dt 15,1-3; Lv 25,1-7 («sábado de la tierra», 10,32b), se trata de una tradición de origen independiente, integrada en la obra por el redactor final (cf. p. 7).

EL ARRAIGO HISTÓRICO-JURÍDICO DE LA LEY TRAÍDA POR ESDRAS

En dos estudios de categoría, H. CAZELLES y P. GRELOT¹ identifican la ley traída por Esdras con la le-

¹ H. CAZELLES, *La mission d'Esdras*, en *Vetus Testamentum* 4 (1954) pp. 111-140; P. GRELOT, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, en *Vetus Testamentum* 6 (1956) pp. 174-198.

gislación sacerdotal del Pentateuco. «Con toda evidencia, hay que poner a finales del siglo V un acontecimiento muy importante: la unificación de una comunidad judeo-samaritana que tenía el Pentateuco como ley. Si no se acepta ver en Esdras al artífice de esta unificación legislativa, condición para la unión en una sola comunidad de todos los que apelan a la religión de Israel y a la ley de Moisés (tanto si estaban arraigados en toda la tierra de Israel, Judea y Samaría, como si estaban dispersos por todo el Imperio persa), entonces resultará muy extraño que semejante acontecimiento no haya dejado ninguna huella, incluso deformada, en las tradiciones históricas del judaísmo» (P. GRELOT, *o. c.*, pp. 186-187),

Si es verdad que el Pentateuco está hoy en discusión (A. DE PURY, ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides 1989), ¿qué es lo que queda de este bello optimismo? Hemos de reconocer el mérito del estudio tan sugestivo de F. CRUSEMANN (*Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale*, *o. c.*, pp. 339-360). Superando el simple nivel de la crítica literaria, el autor se pregunta por «las fuerzas que suscitaron la formación del Pentateuco actual» en el plano político-social tomado en sentido amplio. El marco histórico del Pentateuco en su forma final se comprende en el periodo que va desde el destierro (término *post quem*) hasta comienzos de la época helenista, es decir la época persa, «en el último tercio del siglo IV». De hecho, en su forma final adoptada por la comunidad judeo-samaritana, en el Pentateuco no se advierte ninguna huella de un enfrentamiento agudo con el helenismo.

Negándose a ver en el *edicto* de Artajerjes tan sólo una «etiología de la comunidad judía autónoma, reunida en torno al templo y la sinagoga sobre la base de la ley y de la jurisdicción sinagoga» (GUNNEWEG), CRUSEMANN concluye: «Desde el punto de vista histórico, se puede admitir la exactitud de la frase decisiva de Esd 7,25, que atribuye la misma autoridad

jurídica y los mismos efectos legales a la ley del Dios de Israel y a la del rey persa. En el trasfondo, se reconoce aquí la política del Imperio persa, conocida hoy por numerosos ejemplos, que intentan hacer que el Imperio sancione el derecho local y lo haga obligatorio» (p. 347).

¿Habrá que identificar por consiguiente la obra legislativa de Esdras con la forma acabada del Pentateuco? Esta cuestión nos invita a leer Neh 8.

LA LECTURA PÚBLICA DE LA LEY HECHA POR ESDRAS

A pesar de su situación literaria actual, el relato de Neh se inscribe en el contexto narrativo de Esd 7-8. Delante del pueblo reunido, «como un solo hombre, en la plaza de la puerta de las Aguas» (8,1), el escriba Esdras ordena que le traigan «el libro de la Ley de Moisés» y, en pie sobre una tribuna de madera, comenzó la lectura «desde la mañana hasta el mediodía» (v. 3). Está asistido por los levitas, que «instruían al pueblo en la Ley». «Leían el libro de la ley de Dios clara y distintamente explicando el sentido, para que pudieran entender lo que se leía» (v. 4-8). El relato insiste mucho en este último punto (cf. v. 12b: «pues habían comprendido las palabras que les habían enseñado»).

Mirando las cosas más de cerca, el relato es mucho más complejo de lo que deja suponer este breve resumen, Neh 8 parece combinar dos capas narrativas. La más antigua (sin duda la más cercana al recuerdo de Esdras) muestra cómo el escriba Esdras (v. 3), asistido de trece laicos (v. 4), da lectura de la Ley ante el pueblo (v. 9b). *Una segunda capa*, más tardía, insiste en el papel que les tocó a los levitas en la instrucción (v. 7-8.9c.11) y da un giro claramente más litúrgico al relato:

- Esdras está de pie «en una tribuna de madera» que le sirve de cátedra (v. 4ab);
- «Esdras abrió el libro» (v. 5a) delante del pueblo «en pie» (v. 5b);
- «Esdras bendijo a YHWH» (v. 6a);
- «y todo el pueblo, alzando las manos, respondió: Amén, amén» (v. 6b);
- «después se postraron y, rostro en tierra, adoraron al Señor» (v. 6c);
- sigue la lectura de la Ley y su comentario (v. 8).

No se puede menos de relacionar estos gestos con otro ritual, el del luto observado por Esdras según Esd 9,5. Hay fórmulas litúrgicas fijas, propias de los años del destierro y del periodo de la restauración. La misma bendición («YHWH, el Dios, el grande», Neh 8,6) tiene numerosos paralelos tardíos (Dt 10,17; Jr 32,18; Esd 5,8; Neh 1,5; 9,32).

Neh 8 parece reflejar bien una etapa antigua de la liturgia sinagoga, aunque conviene ser prudentes: nuestras fuentes no nos dicen nada de esta liturgia antes de la época romana. Además, faltan aquí algunos elementos esenciales de esta liturgia, como la recitación del *Shema* y de las 18 bendiciones, la lectura de los profetas, la bendición final, etc. Y al revés, hay algunos elementos muy originales, como la prolongación poco habitual de la lectura «desde la mañana al mediodía». Hay que señalar finalmente que los rasgos litúrgicos se concentran esencialmente en los v. 5-6 que hemos atribuido a una redacción secundaria.

Lo mismo ocurre con el v. 8, en donde se puede reconocer el esbozo de una práctica bien atestiguada a continuación. «Leían el libro de la ley de Dios clara y distintamente (*mephorash*) explicando el sentido, para que pudieran entender lo que se leía». Se emplea aquí el participio del verbo *parash*, separar, cortar, distinguir. Encontramos en Esd 4,18 un equivalente arameo de esta expresión, que podría traducirse: «se le-

yó ante mí la carta, *palabra a palabra*», es decir, deteniéndose y destacando cada una de las palabras, para comprender bien su sentido» (*Bible de la Pleiade* 1, pp. 1.482-1.483). El sentido de este participio se interpreta de varias maneras: se puede comprender «separando las palabras» es decir «*distintamente, con claridad*». Es posible un segundo sentido: «separando el texto por secciones», es decir, «*comentándolo y desarrollándolo*».

La indicación final «explicando el sentido» orienta hacia un tercer aspecto, que es el que recoge la tradición rabínica ulterior; «*traduciéndolo*», sentido que es el que preferimos. De hecho, el texto insiste en la comprensión del texto por parte de todos (v. 2.3.8b.12b), a pesar de que el hebreo clásico resultaba hermético a un gran número de judíos después del destierro. Tendríamos entonces el testimonio más antiguo de la existencia de los primeros *tárgumes* («traducciones» al arameo), y esto ya desde la época de Esdras. Así es como lo entiende la traducción judía en el Talmud (*Megilla* 3a):

«Rabbi Ika ben Abin dijo sin embargo en nombre de Rabbi Hananel, que citaba a Rab: ¿Qué significa «leían distintamente en el libro de la Ley de Dios, y explicaban su sentido para hacer comprender lo que habían leído»? «Leían en el libro de la Torá»: aquí se trata del texto mismo (*miqra*); «distintamente», es decir traduciendo (*targum*); «y explicaban el sentido»: esto hace alusión a la división en versículos (*hapesukim*); «para hacer comprender lo que habían leído»: hace alusión a la puntuación (*pisúqé ta'amim*) o, según otros, a la trasmisión del Texto (*massora*). Así pues, la Torá se traducía ya en tiempos de Ezra (Esdras), y Onkelos no ha hecho más que poner de nuevo en vigor esta traducción» (*Aggadoth du Talmud de Babylone*, éd. Verdier, 1982, p. 500).

El carácter *escrito* de una ley consignada ya en un «libro» (*séphèr*, cf. Neh 8,1.3.5.8), dándole el estatuto de relato fundador, exigía este trabajo interpretativo

de adaptación continua y puesta al día. Como vimos anteriormente, «el escrito se impone como norma de referencia» (J. AUNEAU); de ahí los diecisiete empleos del verbo «escribir» en Esd 1-7 y Neh 8-13. Comienza entonces el reinado de la Torá y el tiempo de los escribas; Esdras, modelo de escriba según Esd 7,10, se convierte en el primer intérprete de la misma:

«Convertida en referencia legal de toda la existencia judía, la Torá exigía, efectivamente, una *interpretación* en las situaciones concretas. Porque la letra sola de la Escritura llevaba a un callejón sin salida (...); y apunta ya el adagio rabínico posterior: “¿Qué es la Torá? Es la interpretación de la Torá”, es decir, “las tradiciones de los padres”, la *ley oral*, larga cadena de las interpretaciones de los sabios, que los maestros harán remontar hasta el mismo Moisés y el Sinaí» (C. TASSIN, *El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, Cuad. bíblicos, nº 55, p. 29). ¿No se lee en *Pirqé Aboth* 1,1: «Moisés recibió la Ley en el Sinaí y se la transmitió a Josué. Josué se la transmitió a los ancianos, y los ancianos a los profetas; éstos a su vez se la transmitieron a los miembros de la Gran Asamblea (*knesset hagedolah*). Estos últimos dijeron tres máximas: «Sed circunspectos en vuestros juicios; formad numerosos discípulos y levantad un seto alrededor de la Ley».

Esta última expresión permite aclarar la frase enigmática de Esd 9,9: «proporcionándonos un refugio (*gader*) seguro en Judá y Jerusalén», que no se refiere en primer lugar a las murallas reconstruidas (*jomah*: cf. Neh 1,3) de Jerusalén, sino a la Ley. Este uso metafórico podía apelar a Os 2,8; Is 5,5 y sobre todo a Ez 13,5, donde se les reprocha a los falsos profetas el hecho de que «no construyeron un refugio (*gader*) para la casa de Israel, para que resistiera en el combate el día de YHWH». En un tiempo de silencio profético (cf. Zac 13,2-6; 1 Mac 4,46; 9,27; 14,41; Dn 3,38 gr.), el escriba Esdras entrega a Israel el «refugio» de la Ley. Ésta es la lectura que se impone más todavía,

si pensamos que originalmente el lugar de Neh 8 estaba entre Esd 7-8 y Esd 9-10.

Neh 8,2c añade un último dato: esta lectura tuvo lugar «el primer día del mes séptimo (*Tishri*)». Ya indicamos antes, a propósito de Esd 3,1) la importancia del mes de *Tishri*. Pero hay más: esta fecha corresponde al día primero del año (*Rosh ha-shanah*), designado también en la legislación sacerdotal como «día de la aclamación» (*yom teruah*, Nm 29,1-6) y «convocatoria santa» (*miqra qodesh*, Lv 23,23-25). Tanto si este dato cronológico es histórico, como si no lo es, induce una lectura teológica: estamos en un comienzo y es así como lo entiende la redacción final que hace de esta lectura solemne el acta de nacimiento del judaísmo bíblico.

El final del relato conjuga esta lectura de la Ley con una celebración de la fiesta de las Tiendas (8,13-18). Hemos visto en ello un rasgo propio de la teología del redactor final, que puede de esta forma relacionar la Dedicación del templo (Esd 6) con la lectura de la Ley (Neh 8). Esta relación se la facilitaba el hecho de que Dt 31,9-13 prescribe una lectura de la Ley «cada siete años, en el tiempo fijado para el año del perdón, en la fiesta de las Tiendas». A esta primera referencia hay que añadir el relato de 2 Re 23,1-3, que sirvió de modelo: Josías, «en pie junto a la columna», lee en presencia de todo el pueblo, «desde el más pequeño hasta el mayor» «todas las palabras del libro de la alianza». El paralelismo entre estas dos escenas es mayor aún si se piensa que cada una de ellas culmina en un compromiso de alianza (2 Re 23,3; Neh 8,9-12) y van seguidas de una celebración litúrgica (la Pascua en 2 Re 23,21-23; las Tiendas en Neh 8,13ss).

¿Qué conclusión sacar? Neh 8 conserva las trazas, fuertemente releídas, de un acontecimiento histórico importante: la imposición por parte de Esdras de la Ley «como constitución a la vez religiosa y civil,

reconocida y sancionada por el soberano persa (Esd 7,26)... El judaísmo conquistaba así su propia identidad y una relativa autonomía, sin tener que pagar los costes de una lucha, entonces imposible, por la independencia política» (*Cuadernos bíblicos*, nº 55, p. 26). Debido a su importancia, este acontecimiento volverá a interpretarse en el marco de la liturgia sinagoga que nacía entonces, reforzando la imagen fundadora de Esdras.

No obstante, algunos autores niegan toda relación entre *la misión confiada por la autoridad persa a Esdras* (Esd 7) y *la lectura de la Ley por el escriba* (Neh 8), oponiendo el «decreto» (*dat*) de Esd 7,26 a la «ley» (*torá*) de Neh 8 (así R. RENDTORFF). De hecho,

esta diferencia de vocabulario no conduce a semejante conclusión. Como demuestran varios textos, el sentido de estos términos se confunde con frecuencia en la época tardía (Est 3,8; Dn 6,6).

Con razón concluye CRUSEMANN: «Desde el punto de vista de la lengua, no hay nada que se oponga a que la *dat* de Esd 7,12ss designe también la *Torá*» (p. 349). Así, aunque ninguno de los intentos de la identificación de la ley de Esdras «desemboque en un resultado convincente», hay que admitir que la ley traída por Esdras debe «relacionarse con el Pentateuco ya acabado; de esta ley salió, antes del final del período persa, lo que conocemos como “el Pentateuco”» (p. 349).

LA RUPTURA DE LOS MATRIMONIOS MIXTOS (Esd 9-10)

Lo mismo que Esd 7-8, este conjunto se articula en dos relatos parcialmente paralelos. Así 9,1-2 remite a 10,2 (tema de la infidelidad), y 9,4 («todos los temerosos de las palabras del Dios de Israel») a 10,1 («el pueblo lloraba copiosamente»).

El primer relato (cap. 9) se abre de manera un tanto abrupta: «Una vez concluido este asunto», lo cual da impresión de que hay una sutura redaccional que remite al relato desplazado de Neh 8. Al llegar, Esdras se encontró con una comunidad muy heterogénea: «La raza santa se ha mezclado con los pueblos de los países; los jefes y los consejeros han sido los primeros en sucumbir a esta infidelidad» (9,1-2).

Hay que pensar sin duda en la relectura teológica: a la lista de los «pueblos de los países» (v. 1, repetición de numerosos textos bíblicos del éxodo) se opone la «raza santa» que remite a la «nación santa» de

Éx 9,16 y Sab 17,2. Es lo que proclama la paráfrasis editorial del cap. 10 (*segundo relato*): «Ahora, pues, glorificad al Señor, Dios de vuestros antepasados, y cumplid su voluntad. Separaos de la población del país y de las mujeres extranjeras» (10,11).

No se trata de una cuestión racial, ni tampoco racista. Se denuncia el peligro del sincretismo, es decir, de una mezcla religiosa, en consonancia con el espíritu de Mal 2,10-12: «Los de Judá han sido infieles; en Israel y en Jerusalén se ha hecho algo abominable. *Los de Judá han profanado el santuario tan querido al Señor, casándose con mujeres que adoran a dioses extranjeros*».

La idea que se propone es la de *separación*, heredada de Lv 19,2; 20,7; 21,8; se deriva de la idea de *elección*. De hecho, sólo una *raza santa*, separada de todo elemento impío y *mezclado* (Neh 13), puede pre-

tender la posesión de la *tierra santa* (Sal 78,54; Zac 2,16; Sab 12,3; 2 Mac 1,7) y vivir su misión, que es la de *proteger la Torá* (Esd 9,9). ¿No es eso lo que proclama Esdras en su oración: «El Señor nuestro Dios nos ha mostrado su misericordia, dejándonos un resto y dándonos un refugio estable en su lugar santo» (9,8)?

El radicalismo de las medidas tomadas por Esdras no puede comprenderse más que a esta luz. El objetivo primero de este relato se refiere a «la identidad religiosa de la comunidad» (BLENKINSOPP), problemática tanto más complicada en este periodo tras el destierro, cuanto que Israel no gozaba de autonomía política. De ahí nacerá la particularidad del judaísmo del segundo Templo, que vivía sin cesar una tensión dialéctica entre el universalismo y el particularismo. Antes de desarrollar este punto, verifiquemos la afirmación de BLENKINSOPP a partir de la oración de Esdras (9,6-15). Guarda un parentesco con los Salmos de penitencia colectivos:

- confesión de las faltas de la nación y recuerdo de las desgracias motivadas por ellas (v. 6-7),
- por contraste, evocación de las misericordias divinas (v. 8-9),
- la falta confesada es realmente grande (v. 10-12) y exige una conversión (v. 13-15).

Muchos de los rasgos y de las expresiones de esta oración provienen de los Salmos y del Deuteronomio, concretamente en la confesión de la falta en los vv. 10-12.

Por contraste, la carta de Jeremías a los deportados (concretamente Jr 29,4-7) ofrece una imagen mucho más positiva de las relaciones de Israel con las naciones: «Trabajad por hacer próspera la ciudad adonde yo os haya desterrado y rogad por ella al Señor, porque su bien será también el vuestro» (v. 7).

Es que el sentimiento de culpabilidad colectiva de la nación que se expresa en Neh 9 coincide con una temática especialmente viva en la vuelta del destierro:

– las faltas multiplicadas «hasta superar nuestras cabezas» (v. 6: cf. Sal 38,4; 69,2-3.16);

– la expresión de la culpabilidad colectiva (v. 7.13.15), que se encuentra en 1 Cr 21,3; 2 Cr 24,18; 28,10.13; 33,23; Esd 10,10.19. Basta con comparar Esd 9,6 con Jr 51,9;

– «la vergüenza en el rostro» (v. 7: cf. 2 Cr 32,21; Dn 9,7-8; Jr 7,19);

– «estar ante tu Rostro» (v. 15; cf. Sal 76,8; 130,3; Nah 1,16; Mal 3,2); etc.

Estas pocas observaciones sobre la oración de Esdras, redaccional en su mayor parte, muestra perfectamente cómo Israel se define en su identidad pecadora ante Dios, oponiendo su debilidad (v. 8) a la grandeza de su misión (v. 9). Por este título esta oración es esencial para comprender la naturaleza del separatismo judío.

Si el libro de Esdras pertenece a una corriente separatista, «teocrática» según la terminología de P. HANSON, no debe hacernos olvidar otras corrientes de este mismo judaísmo. Así, el librito de *Rut* mantiene una mirada abierta al «matrimonio mixto» de una Moabita (cf. Rt 1,4.22; 2,2.6.10-13.21; 4,5-10) con un israelita, del que hará el abuelo del mismo David (Rt 4,18-22). «La judía (Noemí), sin la moabita (Rut), no es más que un leño muerto (cf. Rt 1,11). Escrita en tiempos de Esdras y de Nehemías, esta historia es un panfleto político subversivo» (A. LACOCQUE, *Subversives*, Cerf, París 1922, p. 115). De hecho, vemos allí a una moabita entrar en la asamblea de Israel, en oposición al conservadurismo de inspiración deuteronomica y sacerdotal, representado por las reformas de Esdras y de Nehemías.

Esta fuerte corriente utopista está mejor representada todavía por el libro profético de *Jonás*. La visión de los ninivitas convertidos frente al profeta judío mosqueado es una imagen impresionante. Como escribe justamente V. MORA: «El Dios de Jonás no tiene más que una preocupación, la salvación de los ninivitas; e

Israel tiene una sola misión, ser el instrumento de su salvación. ¡Era demasiado!» (*Jonás, Cuadernos bíblicos* nº 36, p. 29).

Bajo una forma más nacionalista («la salvación llega por medio de Jerusalén»: Is 60,62), la colección de oráculos del *Trito-Isaías* (Is 56-66) atestigua igualmente un universalismo más amplio: «A los extranjeros que deciden unirse y servir al Señor, que se entregan a su amor y a su servicio..., los llevaré a mi monte santo, y haré que se alegren en mi casa de oración...; pues mi casa será casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,3-7).

Esta vocación universalista de Jerusalén en la que «todo hombre ha nacido» (Sal 87,5-6) se encuentra en otros oráculos de Isaías, como Is 25,6 ó 60,1-22, e incluso en Zac 14,1ss. Más atrevido aún parece el oráculo de Is 19,24-25: «Bendito sea mi pueblo, Egipto; y Asiria, obra de mis manos; e Israel, mi heredad». ¿Es preciso recordar que las expresiones «mi pueblo» (Is 10,24; 26,20; 63,8) y «obra de mis manos» (Is 60,21; 64,7) eran hasta entonces títulos reservados a Israel? Esta conversión de los grandes adversarios históricos de Israel (Is 19,16-22) recuerda el propósito del libro de Jonás, al mismo tiempo que proclama un tiempo de paz escatológica («aquel día»: v. 16.18.19.23.24). Sólo un creyente podía pensar así en la imposible reconciliación con tanta serenidad. Nuestra lectura de Es-

dras no debe hacernos olvidar esta otra tradición, interna al judaísmo postexílico.

El movimiento de reformas emprendido por Esdras lo llevó a radicalizar ciertas medidas tomadas por Nehemías. Ésta es la conclusión que se deriva de una lectura de Esd 10, comparado con Neh 13,4-9.23-29 que, más allá de la exhortación general, no se enfrenta más que con dos casos realmente escandalosos.

Según 10,7-8, Esdras convocó la asamblea de «todos los repatriados» en Jerusalén y les dio la orden de separarse de las gentes del país y de las mujeres extranjeras», una orden que se inscribía en la fidelidad a Dios (10,10-11). La unanimidad que se alcanzó (v. 12) no debe ocultar algunas oposiciones de laicos y de levitas (v. 15): signos probables de tensión entre algunos ambientes laicos y un radicalismo hierocrático con el que parece estar ligado el «sacerdote» Esdras (cf. Esd 8,33; 10,6), a diferencia del «laico» Nehemías.

Para aplicar esta reforma en su radicalidad, Esdras nombró una comisión de «cabezas de familia, nominalmente designados por familias patriarcales» (10,16). Su tarea consistía sin duda en hacer una «lista de culpables», cuya copia se recoge en los v. 18-43 (que se conservaba sin duda en los archivos del templo).

CONCLUSIONES SOBRE LA MISIÓN DE ESDRAS

¿Se puede dar un juicio de la misión de Esdras, que se extiende durante algunos meses del 398? Procederemos por afirmaciones sucesivas:

1. La adopción por la comunidad judeo-samaritana de una misma Ley es un éxito innegable de la obra reformadora de Esdras, que se comprueba todavía en nuestros días.

2. La ruptura de los matrimonios mixtos parece ser que chocó con alguna oposición. Otras corrientes del judaísmo (*Rut*, *Jonás*) tuvieron otra visión muy distinta de la singularidad judía. Sin ser mayoritaria, no ha de minimizarse esta segunda corriente, ya que la Biblia la canonizará por el mismo título que el representado por *Esdras-Nehemías*. Recordemos también que el libro de las *Crónicas*, concretamente 1 Cr 1-9, adopta una postura mucho más matizada: se señalan varios matrimonios mixtos, sin juzgarlos negativamente (por ejemplo, 1 Cr 2,3.27.34-35; 3,1; cf. también 2 Cr 8,11; 12,13; etc.). Cualquier representación unívoca del judaísmo bíblico sería contraria a la realidad, que fue mucho más agitada.

Tampoco hemos de fijarnos sólo en el Judaísmo palestino. La *Novela de José* (Gn 37-50) y el libro de *Ester*, nacidos respectivamente en las diásporas de Egipto y de Persia (Susa), atestiguan otra actitud con las naciones; aun conservando su identidad judía, los dos héroes contribuyen a la salvación de su propio pueblo y a la prosperidad de su país de acogida (en la línea de Jr 29,7). En particular, *Ester* se distingue fuertemente de las posiciones adoptadas por el libro de *Esdras-Nehemías*, no haciendo ninguna referencia a Jerusalén ni a su templo, y no solicitando la aprobación de las autoridades de Judá para la instauración de una fiesta nueva (*Purim*).

3. Si se atiende a la finalidad de la misión de Esdras, unificar a la comunidad de repatriados en torno a la Torá, hay que hablar más bien de fracaso. Menos de un siglo más tarde, el grupo samaritano se separará del grupo judío.

4. Con la reforma de Esdras, la Ley de Moisés reviste un carácter nuevo: se impone como código legal reconocido por el rey (Artajerjes) para regir a una etnia particular (los judíos). Este nuevo estatuto será confirmado en el 197 por el soberano seléucida Antíoco III (*Antiq. jud.* 13, pp. 138-144), que prosigue en este punto la política aqueménide de Ciro y de Darío. Pero al obrar así, la Ley reconocida en su valor intrínseco se ve totalmente separada, en su aplicación si no en su origen, del legislador divino y puesta en manos de un poder pagano.

5. Paradójicamente, Esdras deja un recuerdo mitigado en la tradición. Hay una primera corriente, representada por Eclo 49,13 y 2 Mac 2,13, que lo ignora por completo, mientras que realza la figura de Nehemías. ¿Será porque reprochaban a Esdras que hubiera intentado unificar a los judíos con «el pueblo insensato que habita en Siquén» (Eclo 50,26)?

Al revés, hay una segunda corriente, representada por el libro de *Esdras-Nehemías* y por el Apocalipsis del 4 *Esdras*, que valora su figura hasta el punto de convertirlo en un nuevo Moisés y en el iniciador del culto sinagoga (Neh 8). La recopilación griega de 1 *Esd* ignora incluso la figura de Nehemías y ve en Esdras la culminación de la reforma del rey Josías. Según esta corriente que triunfará con el pensamiento fariseo, Esdras es el verdadero padre del judaísmo, el iniciador de una religiosidad centrada en el estudio atento de la Torá y en el respeto escrupuloso de la elección. Inaugurando el tiempo de los escribas, Esdras anticipa el de los rabinos fariseos.

LA FIGURA DE ESDRAS EN LA TRADICIÓN JUDÍA

Esdras en la literatura apocalíptica

La tradición judía ha retenido de Esdras sobre todo su figura de escriba. Un apocalipsis judío de finales del siglo I d. C, el *Cuarto libro de Esdras*, ha resaltado particularmente este aspecto. Su visión séptima comienza con una escena que recuerda la de la «zarza ardiendo» (Éx 3,2-6): «El tercer día, estaba yo sentado bajo una encina, y he aquí que una voz salió delante de mí de una zarza y dijo: “¡Esdras, Esdras!” Y me levanté» (4 *Esd* 14,1-2).

Viene luego un recuerdo de la vocación de Moisés (14,3-6) y un anuncio de la muerte próxima de Esdras, «retirado de en medio de los hombres para pasar el resto del tiempo con mi Hijo y con los que se te parecen hasta que se hayan acabado los tiempos» (14,7-17). «Mi Hijo» designa aquí al Mesías preexistente en los cielos (13,25-26), rodeado de una comunidad de elegidos antes de haberse manifestado en el tiempo del fin. El *Segundo libro de Baruc* ofrece una presentación semejante (cf. 2 *Ba* 29).

En respuesta, Esdras dirige una plegaria a Dios: «Si he encontrado gracia ante ti, envíame al Espíritu Santo y escribiré todo lo que he hecho en el mundo, desde el comienzo, todo lo que estaba escrito en tu Ley, para que los hombres puedan encontrar tu sendero y quienes lo deseen, al final de los tiempos, puedan obtener la vida» (14,20-22).

Dios accede a su petición: Esdras se ausentará durante 40 días, teniendo como ayuda a «Sarayas, Davria, Solemia, Etán y Asiel, capaces los cinco de escribir con rapidez». Dios encenderá entonces en su corazón «una lámpara de inteligencia que no se apagará hasta que hayas acabado lo que tienes que escribir. Cuando hayas acabado, publicarás algunas cosas y darás en secreto las otras a los sabios» (14,23-26). Si se impone el paralelismo con Moisés (cf. Éx 24,18), parecen en este texto dos novedades: la valoración del trabajo de los escribas (v. 24)

y el saber esotérico reservado al pequeño círculo de los discípulos (v. 26).

Después de un discurso al pueblo (14,27-36), Esdras cumple la orden de Dios (14,37). Prosigue la visión: «Esdras, abre la boca y bebe lo que te doy de beber». «Abrí la boca y he aquí: se me presentó una copa llena; su contenido era como de agua, pero su color era parecido al fuego. Tomé la copa y bebí; y cuando hube bebido, mi corazón hacía brotar la inteligencia, mi pecho se hincha de sabiduría, mi espíritu conservaba la memoria. Entonces se abrió mi boca y ya no se cerró. El Altísimo dio también la inteligencia a los cinco hombres y escribieron lo que yo iba diciendo por orden, con la ayuda de unos signos que ellos no conocían» (14,38-42). Esta escena recuerda por algunos aspectos la del rollo ofrecido a Ezequiel para que lo comiera (Ez 2,8-3,3; cf. Ap 10,8-11), pero más que en la vocación, el acento se pone en la inspiración. Sus fórmulas son muy parecidas a la expresión de Qumrán: «licor del conocimiento» (*Himnos* IV, 11).

El texto insiste en otro hecho (v. 42), recogido por la tradición rabínica: Esdras es el inventor del hebreo cuadrado, la escritura aramea. Citemos el Talmud de Babilonia, *Sanhedrin* 21b-22a: «Aunque no fue Ezra el que transmitió la Torá, modificó sin embargo su escritura, pues está dicho: “El contenido del mensaje estaba escrito en caracteres arameos y traducido al arameo” (Esd 4,7); también está escrito: “No pudieron leer la inscripción ni dar a conocer al rey su sentido” (Dn 5,8), lo cual nos indica que su escritura era totalmente nueva. “Escribirá el cambio (*mishné*) de esta Torá” (Dt 17,18); así pues, los caracteres estaban destinados a cambiar».

La visión termina con una orden de Dios a Esdras: «En cuarenta días escribieron 94 libros. Cuando pasaron los cuarenta días, el Altísimo me habló y me dijo: “Los primeros libros que has escrito, publícalos; que los lean

los dignos y los indignos. En cuanto a los setenta últimos, los conservarás para entregarlos a los sabios de tu pueblo. Porque en ellos está la fuente de la inteligencia, el manantial de la sabiduría, el río del conocimiento. Y así lo hice"» (14,44-48) El relato establece una distinción entre los 24 libros canónicos que constituyen la Biblia hebrea, ofrecidos a todos, y los 70 libros reservados a los sabios.

Esdras en la literatura rabínica

Su figura es más tradicional en la literatura rabínica, más cercana a la de Moisés que la de los apocalípticos, aun cuando se la identifique con el profeta Malaquías (*Tosefta Yoma* sobre Mal 1,1, *Meguilla* 15a) Así, *Sanhedrin* 21b lo tiene como igual a Moisés en el conocimiento de la Torá. «Una *baraita* enseña que Rabbí Yosi dijo "Ezra habría sido juzgado digno de transmitir la Torá a Israel, si Moisés no lo hubiera precedido. En efecto, a propósito de éste dice el texto. 'Moisés subió hacia el Se-

ñor' (Éx 19,3); y a propósito de aquél 'Ese mismo Ezra subió de Babilonia' (Esd 7,6), en el primer caso, la subida se relaciona con el don de la Torá, lo mismo ocurre en el segundo caso"». Y *Sukka* 20a refiere que, durante el destierro, los judíos se olvidaron del sentido de la Torá y Esdras tuvo que enseñárselo de nuevo

La tradición atribuye también al escriba Esdras la redacción de algunos libros bíblicos: así *Baba Bathra* 27 «Ezra escribió su libro y las *Crónicas*, es decir, la continuación de las generaciones hasta él mismo. Esto confirma lo que pensaba Rab, en efecto, es en nombre de este último como Rabbí Judá dijo «Ezra no salió de Babilonia hasta después de trazar su genealogía. ¿Y quién la acabó? Nehemías, hijo de Jacalías»

Más aún, apoyándose en una lectura de Neh 10, se le atribuyó la fundación de la «Gran Asamblea» (*Pirqé Aboth* 1,1), cuyos orígenes se remontarían a la época persa. Según la tradición, Ageo, Zacarías y Malaquías fueron los eslabones intermedios entre los profetas y los hombres de esta *Knesset ha-guedolah*

La obra de Nehemías; reconstrucción de las murallas y reorganización social

El título de Neh 1,1a: «Palabras de Nehemías, hijo de Jacalías» es un corte artificial. De hecho, como veíamos en la Introducción, este relato está fuertemente articulado con el conjunto mediante la repetición inclusiva de la *lista de los repatriados* de Esd 2 en Neh 7; esto permite aislar un primer conjunto narrativo en *Neh 1-7*. Dejando aparte el capítulo 3, la *lista de*

los constructores, este conjunto se presenta como un relato autobiográfico en primera persona, con un comienzo abrupto, sin presentación del héroe (a diferencia de Esd 7,1ss). Esto se explica por la naturaleza del documento citado, una «memoria» incorporada redaccionalmente al conjunto mediante el título vago del v. 1a.

«PALABRAS DE NEHEMÍAS, HIJO DE JACALÍAS» (Neh 1-2)

Por la lectura de los capítulos 1 y 2, sabemos que Nehemías era un judío que vivía lejos de Judea, en «la fortaleza de Susa» (1,2). Ocupaba en la corte de Persia el cargo importante de copero del rey, es decir, encargado de la bodega y de la bebida (11,11b). Se trata de un cargo bien atestiguado en las cortes reales de la época (cf. Gn 40,2).

Personaje prestigioso de la corte, Nehemías recibió una delegación de Judea, encabezada por su propio hermano Jananí, «en el mes de Kisleu, el año vigésimo (del rey Artajerjes)», es decir, en noviembre-di-

ciembre del 445. La conversación trató del mal estado de las murallas de Jerusalén, «destruida y con sus puertas quemadas» (1,3).

¿A qué sucesos hemos de referirnos? Parece ser que hemos de excluir una referencia a la destrucción violenta sufrida tras la caída de Jerusalén el año 587. A pesar de la precariedad de los primeros regresos (Ag 1), es difícil imaginar que los gobernadores Sesbasar y Zorobabel no hubieran hecho nada en este sentido. Nuestra lectura de Esd 4,6-23 sugiere otros sucesos mucho más recientes: mientras que en la re-

gión se sucedían las agitaciones (las revueltas de Megabices), un grupo de judíos se puso a levantar las murallas, muy deterioradas por la calamidad de los tiempos. La denuncia del sátrapa Rejún y de los potentados locales acabó con estos primeros trabajos de reconstrucción (por el 448). Poco después, calmadas las pasiones, se dirigió a Susa una delegación guiada por Jananí para solicitar a Nehemías que se convirtiera en abogado de su causa ante el monarca.

El relato recoge en este contexto una oración de Nehemías: «Ante estas palabras, me senté y me eché a llorar. Estuve afligido sobremanera durante algunos días, ayuné y oré al Dios del cielo, diciendo...» (v. 4-11a). La escena es estrictamente paralela a la de Esd 9,3ss. Este paralelismo de las situaciones relaciona a las dos grandes figuras de los reformadores. Lo mismo ocurre con la invocación divina de Dios como «YHWH, Dios del cielo, Dios grande y terrible, fiel a la alianza y generoso...» (Neh 1,5) que hace eco a la bendición solemne de Neh 8,6 (cf. p. 42).

Sin hacer una lectura exhaustiva de esta oración, bástenos decir que, como la de Esd 9,6-15, adopta la forma tripartita de un salmo de lamentación y se inspira en la fraseología deuteronomica:

- v. 5-7: invocación a Dios, introduciendo la confesión de los pecados;
- v. 8-9: por contraste, recuerdo de la palabra confiada a Moisés: fidelidad a los mandamientos y elección;
- v. 10-11: imploración a Dios.

Esta plegaria inscribe toda la escena en un contexto de Éxodo, la vuelta de los «desterrados, aunque sea desde los confines del mundo», «liberados por tu gran poder y por tu fuerte brazo» (Neh 11,9-10; cf. Éx

32,11 para esta última expresión). No cabe duda de que hay que ver aquí una intervención del redactor que conjugó la ME con la MN y que, con esta relectura teológica, reforzó el paralelismo narrativo entre Esd 7-10 y Neh 1-7.

Según la continuación del relato (2,1-6), Nehemías supo ser convincente, ya que el rey se retractó de su decisión y confió a su copero la tarea de llevar a buen fin la reconstrucción de las murallas de Jerusalén. Nehemías, nombrado gobernador de Judea, obtuvo incluso cartas del rey ante los «gobernadores de la Transeufratina», así como ante «Asaf, el inspector de los bosques reales», para que le entregara «madera de construcción para las puertas de la ciudadela del templo, para la muralla de la ciudad» y para la propia casa del gobernador (Neh 2,7-9). Aunque hemos de suponer cierto énfasis (a lo largo de su misión, Nehemías sólo se relacionó con autoridades muy locales), estos documentos no tienen nada de extraordinario y corresponden a la práctica de la administración persa (cf. Esd 6,3-5; 7,12ss).

Al facilitar la autonomía (muy relativa) de Jerusalén y de su territorio, semejante misión no podía menos de disgustar a las autoridades locales: «Sambalat, el joronita, y el amonita Tobías, su funcionario» (2,10) y al «árabe Guesen» (2,19). ¿Por qué aceptó correr este riesgo el rey persa? Las coyunturas políticas de la época permiten sin duda avanzar una hipótesis: ante la defección de Egipto y la sublevación de Megabices, el rey no podía menos de estimular la lealtad de los judíos representada por Nehemías. Sobre todo si se tiene en cuenta que había en Egipto colonias judías, como la de Elefantina, que mantenían vínculos estrechos con Jerusalén (cf. recuadro p. 13).

LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS MURALLAS (Neh 2,11 - 4,17; 6,1 - 7,3)

Un vez llegado a Jerusalén, Nehemías estuvo inactivo tres días antes de emprender, por la noche, para no llamar la atención, un giro de inspección de las murallas. Tuvo que rendirse ante la evidencia: «la muralla de Jerusalén sigue derruida y sus puertas quemadas». Siguiendo un itinerario concreto, Nehemías dio la vuelta a las murallas empezando por la parte noroeste (puerta del Valle), para ir luego hacia el sur (fuente del Dragón) y rodear la parte meridional (puerta del Muladar, puerta de la Fuente), hasta la antigua fuente de Guijón (alberca del rey) y subir por el torrente Cedrón, para regresar al punto de partida (la puerta del Valle).

Si el itinerario de esta inspección nocturna es relativamente fácil de trazar, la extensión de la ciudad por el contrario es más compleja de determinar. La localización de numerosos sitios citados en Neh 3, texto muy detallado en lo que concierne a la topografía de la ciudad, es a veces incierto y discutido. Por otra parte, si no se trata más que de la colina del Ofel, la antigua «ciudad de David», parece puramente utópico el dato de Neh 7,4 según el cual «la ciudad era espaciosa y grande». Por eso algunos autores (M. LAPEROUSAZ, *L'étendue de Jérusalem à l'époque perse*, en *La Palestine à l'époque perse*, Cerf, Paris 1994, pp. 122-156) opinan que la ciudad incluía también la colina occidental, la actual «colina de Sión», como en tiempos del rey Ezequías. Pero esto nos parece poco compatible con los datos reales del regreso: una población relativamente débil que vivía en una coyuntura difícil.

La acción energética de Nehemías (2,18b) tropezó con las más vivas oposiciones. Oposición interna por una parte de los notables que tenían que colaborar con él (cf. Neh 3,5) y de algunos judíos (falta de Betel y de Belén en la lista de Neh 3). Pero, sobre todo, oposición de Sambalat, de Tobías y de Guesen (2,19):

– *Sambalat* era natural de Bet-Jorón en el territorio de Efraín (a unos 20 kilómetros al noroeste de Jerusalén) y «gobernador de Samaría», como atestiguan los *Papiros de Elefantina*;

– *Tobías* es calificado de «esclavo amonita» (2,10.19), designación despreciativa para un hombre que ejercía cierta autoridad en el antiguo territorio de Amón, aliado con poderosas familias de la aristocracia judía (6,17-19; 13,4-9);

– *Guesen*, el árabe, desconocido, podría quizás relacionarse con un tal «Ghasmu, rey de Qedar», conocido por una inscripción aramea del siglo V (cf. 6,6). Ejercía seguramente funciones reales entre las tribus árabes que se escapaban del control estricto de los persas. En ese caso, Tobías podría ser su lugarteniente; de ahí el calificativo de «esclavo/servidor».

Estos potentados locales no podían menos de considerar con recelo el reforzamiento de la autonomía de Judea: «¿Qué estáis haciendo ahí? ¿Os vais a rebelar contra el rey?» (2,19b). La respuesta de Nehemías (2,20) se inscribe en el contexto separatista descrito ya en Esd 4,4, en donde se oponen el «pueblo del país» y el «pueblo de los países». Tras los sarcasmos y las burlas (2,19; 3,33-35) se siente el temor de un verdadero golpe de mano contra Jerusalén (4,1-6).

El relato de la memoria de Nehemías queda interrumpido aquí por la incorporación redaccional de una pieza de archivo (Neh 3,1-32), conservada probablemente en el templo (cf. la mención de Eliasib, el sumo sacerdote al frente de los constructores, v. 1). Hemos de decir algunas palabras sobre él. Según Neh 3, los trabajos fueron ejecutados:

* por *habitantes de algunas localidades*: «los hombres de...» o «jefes del distrito de...», situadas en su

mayor parte en un radio geográfico de 30 kilómetros alrededor de Jerusalén;

* por familias: «hijos de...»; por ejemplo, Zacur (v. 2), Meremot, Mesulán, Sadoc (v. 4), y otros en los vv. 6.10-12.20-21.23-24.29-30;

* por corporaciones: orfebres (v. 8.31), levitas (v. 17), sacerdotes (v. 22.28), «donatos» (v. 26), comerciantes (v. 32).

Semejante complejidad, unida a las abundantes repeticiones y rupturas, muestra el carácter de recopilación de la lista. Es interesante advertir que no figura en ella ninguno de los nombres de la caravana de Esdras (Esd 8,1-4), índice probable de una anterioridad de la venida de Nehemías a Jerusalén.

Volvamos al hilo del relato. De acuerdo con la lista anterior, el dato de Neh 4,6 confirma la participación de «los judíos que residían entre ellos» en la obra colectiva de reconstrucción, al mismo tiempo que insiste en la inseguridad ambiental. Por eso Nehemías tuvo que tomar nuevas medidas: la mitad de los hombres aseguraba el trabajo bajo la protección de la otra mitad, bien armados. Había un centinela en alarma constante, dispuesto a dar el aviso de peligro. Y llegada la noche, toda la población de los alrededores encontraba refugio en la ciudad (4,10-17).

Lejos de sentirse vencidos, los adversarios usaron entonces todos los medios disponibles, como la emboscada (6,1-4), las falsas acusaciones (6,5-9) o la intervención de un profeta pagado, Semayas, para que, precisa Nehemías, «yo llegara a pecar» (6,10-14). Se trataba de violar el espacio sagrado del templo: semejante acto sacrílego habría desacreditado a Nehemías a los ojos de todos. Desbaratando hábilmente todas estas maniobras, Nehemías llevó a cabo su obra de reconstrucción «el 25 de Elul», es decir, a comienzos de octubre del 445. Se habían necesitado cincuenta y dos días para realizar la obra (6,15).

La evocación lacónica de «todos nuestros enemigos», reconociendo que «la obra había sido hecha con ayuda de nuestro Dios» (6,16), oculta la realidad: Tobías, con muchos aliados entre la aristocracia jerosolimitana, seguía intimidando a los constructores, pero en vano (6,17-19). Este último detalle indica que la obra realizada por Nehemías no satisfacía a todos los habitantes de Judea y de Jerusalén. El cap. 5 (aunque fuera de contexto) demuestra que el gobernador chocó con una oposición interna de notables y de ricos propietarios (cf. *infra*).

Según 7,2-3, Nehemías «confió el mando de Jerusalén a su hermano Jananí y a Jananías, comandante de la ciudadela» situada al noroeste del templo (cf. 2,8), en un emplazamiento que ocuparía el Akra en la época griega (cf. 1 Mac 11,20), más tarde la Baris de Juan Hircano y la fortaleza herodiana de la torre Antonia. Este dato es muy verosímil y Nehemías tendrá que justificarse de una posible acusación de nepotismo en lo que se refiere a su hermano (cf. Neh 5,10.14). Según Neh 3,15.19, la ciudad de Mispá estaba dotada de una autoridad administrativa semejante, y Neh 3,9.12 indica que el distrito de Jerusalén estaba gobernada por dos oficiales civiles. La diferencia de sus nombres, Rafayas y Salún, indica o bien que esta lista se refiere a otra realidad, o bien que Nehemías hizo un cambio de titulares.

La conclusión de los trabajos de reconstrucción de las murallas exigiría el relato de su dedicación. Pero no es así; nos encontramos con un gran conjunto complejo (Neh 7,4-12,26) que viene a turbar la coherencia narrativa. Sin duda hay que ver aquí la mano del redactor, para quien la promulgación de la Ley (Neh 8) y el establecimiento de una comunidad ritualmente pura (Neh 10) tienen que ir por delante de cualquier otra realidad. Una vez más, la lectura teológica impera la lógica del relato. Por nuestra parte, nos proponemos analizar el relato de la dedicación de las murallas en su contexto lógico.

LA DEDICACIÓN DE LAS MURALLAS (Neh 12,27-43)

Este relato complejo que mezcla las partes «yo» con las partes «él» exige una crítica literaria. Se pueden atribuir a la «memoria de Nehemías» los vv. 31-32.37-40.43, que ofrecen una estructura sencilla:

– v. 31a: organización de la procesión en dos coros: el primero dirigido por Osaías (v. 31b-32.37), y el segundo por Nehemías (v. 38-39)

– v. 40: los dos coros ocupan su sitio en el templo, mientras que los notables se quedan con Nehemías

– v. 43: ofrenda de sacrificios y gran alborozo en Jerusalén.

Aunque no se señala el punto de partida de las dos procesiones, cabe pensar que se trataba de la puerta del Valle, como en Neh 2,13. De manera simbólica, se hace de nuevo el mismo giro de la ciudad, pero esta vez de día y con gran júbilo (v. 43). Esta circunvalación tenía sin duda un carácter sacral: la clausura de un recinto sagrado dentro del cual las fuerzas del caos se mantienen bajo control. ¿No se designa a Jerusalén como «la ciudad santa» en Neh 11,1? Este carácter está marcado además por la dirección de la marcha orientada hacia la derecha (v. 31) y hacia la izquierda (v. 38), es decir, en función del templo (v. 40).

La conclusión insiste en el «alborozo» (cuatro veces en el v. 43), superior incluso al que explotó, mezclado de tristeza, cuando la lectura de la Ley (Neh 8,10-11), y que no tiene equivalente más que en Esd 3,13 que describe la erección del santuario: «el pueblo lanzaba gritos estrepitosos que se oían a mucha distancia»; cf. Neh 12,43c: «el alborozo de Jerusalén se oía a lo lejos». ¿No es el alborozo la esencia de la religión, como demuestran las grandes fiestas de Israel, tanto la de las Semanas (Dt 16,9-12) como la de las Chozas (Dt 16,13-15)?

Al lado del júbilo señalemos también la ofrenda de sacrificios (Neh 12,43a), que recuerda Esd 3,3: «Reconstruyeron el altar del Dios de Israel, para ofrecer en él holocaustos..., los holocaustos de la mañana y de la tarde». En el espíritu del redactor final, estas coincidencias no son fortuitas: la restauración de las murallas sirve de estuche para el espacio sagrado del templo y de su altar.

A esta estructura de base, un redactor añadió dos series de datos, sacados quizás de una fuente paralela que se conservaba en el templo:

– *añadidos sacerdotales* para destacar el papel de los sacerdotes, acompañados de trompetas: v. 30a.33-35a.41-42ab;

– *añadidos levíticos* que insisten en la presencia de los levitas, «con los instrumentos musicales de David, hombre de Dios»: v. 27-30.35b-36ab.42c. Con estos añadidos la liturgia de dedicación de las murallas (Neh 12) recordaba la liturgia de la entrada del arca en Jerusalén con David, tal como la narra 1 Cr 13; 15-16. No hay más que comparar los versículos introductorios de cada una de estas liturgias que insisten en la reunión alborozada de todos.

Neh 12,27: «Para inaugurar la muralla de Jerusalén fueron convocados los levitas *desde todos sus lugares de residencia* para que acudiesen a Jerusalén. Era preciso celebrar la fiesta de la dedicación *con alegría* y con cánticos, *al son de címbalos, arpas y citaras*» (cf. 1 Cr 13,2 y 15,16).

Por otra parte, hay una referencia explícita en el v. 36b, que recoge 1 Cr 23,5; 2 Cr 29,26; Am 6,5 («los instrumentos de David») y 2 Cr 8,14 («David, hombre de Dios»).

Todos estos relatos tienen en común el tema de la purificación de los sacerdotes y de los levitas (1 Cr

15,11-14; Neh 12,30a) con un rasgo propio en este caso: la purificación de las puertas y de las murallas (Neh 12,30b), que nos remite a la noción de espacio sagrado. ¿No fue profanada la santidad de la ciudad por la invasión de los «pueblos de los países» y por tanta sangre derramada en su defensa?

Pero estos rasgos en común no tienen que hacernos olvidar ciertas diferencias esenciales entre estos añadidos (debidos a los círculos sacerdotales: cf. Esd 1-6) y el relato de 1 Cr 15-16: en su descripción, Neh 12,35a se atiene estrictamente a la legislación sacerdotal (Nm 10,8; 31,6), a diferencia de 1 Cr 16,42 que, atribuyendo a los levitas las «trompetas», les confiere

una dignidad sacerdotal legitimada de forma jurídica por la referencia a David. Al contrario, las diversas listas que sirven de marco introductorio al relato de la dedicación mantienen una distinción estricta entre los sacerdotes (Neh 12,1b-7.10-22) y los levitas (Neh 12,8-9.23-25).

La mención de «Esdras el escriba» en el v. 36c es una última glosa que permite incorporar este relato a la economía de conjunto de la obra. El paralelismo estricto establecido entre la «dedicación del templo» (Esd 6) y la «dedicación de las murallas» (Neh 12) confiere así a la Ley (Neh 8) el lugar central que ya antes hemos reconocido (p. 37).

| Esd 1-6 | Esd 7-Neh 12 | |
|---|---|--|
| pareja estructurante <i>Zorobabel gobernador y Josué sacerdote</i> | pareja estructurante <i>Nehemías gobernador y Esdras sacerdote-escriba</i> | |
| <u>Templo</u> (Esd 6) | <u>Ley</u> (Neh 8) | <u>Murallas</u> (Neh 12) |
| lugar de los sacerdotes/levitas: 6,16-18 | lugar de los sacerdotes/levitas: 8,4.7 | lugar de los sacerdotes/levitas: 12,27-30.33-36.41-42 |

EL GOBIERNO DE NEHEMÍAS

Aunque la Memoria se fija sobre todo en la restauración de las murallas, podemos deducir del libro cuáles fueron las otras medidas que tomó Nehemías durante su mandato de gobernador que, si hemos de creer a Neh 5,14, duró doce años.

LA REPOBLACIÓN DE JERUSALÉN (Neh 7,4-72; 11,1-2)

Tras la obra de reconstrucción, Nehemías se ocu-

pó en la repoblación de la ciudad que, aunque «espaciosa y grande, estaba poco poblada, y no se construían nuevas casas» (7,4). Por eso hubo que recurrir a medidas coactivas. Después de hacer un censo de la población (7,5a), concentró en la ciudad los cuadros administrativos y a un décimo de la población de Judea, echada a suertes (11,1). Vimos anteriormente (p. 17) que la repetición de la lista de Esd 2 se inscribe en este contexto (Neh 7,6-72a), introducida por el final del versículo 7,5b. Era éste sin duda su lugar original, aunque puede discutirse este punto. Por razones teológicas, el redactor alargó de nuevo el relato,

introduciendo entre el final del cap. 7 y su continuación lógica en Neh 11 la lectura de la Ley (Neh 8) y el compromiso solemne de separarse de los pueblos del país (Neh 10).

Por eso la apelación de Jerusalén en Neh 11,1 como «la ciudad santa», adquiere aquí todo su relieve. Esta expresión, sacada de la teología del Déutero-Isaías (48,2; 52,1) es frecuente en la literatura bíblica tardía (Dn 9,24; Tob 13,9), hasta el Nuevo Testamento (Mt 4,5; 27,53; Ap 11,2). Se deriva de la idea de elección, como hemos visto, y traduce la irradiación de la ciudad para todos los judíos de Palestina y de la Diáspora. La Dispersión se ve como un círculo que tiene su centro en Jerusalén de donde dimana la luz de la Ley (Is 2,2-5, repetido en Is 66,18-20, lo cual hace del libro de Isaías en su estado final un gran «himno a Sión»). Por eso el judaísmo postexílico se caracteriza por una polaridad: un centro (Jerusalén) y una dispersión (la Diáspora), unificados por el templo y por la Ley. El movimiento esbozado por David con la entrada del arca en Jerusalén (2 Sm 6) encuentra su cumplimiento en las obras reformadoras de Esdras y de Nehemías. De este modo la ruptura del destierro se reabsorbe en este largo movimiento de continuidad (cf. recuadro).

LA REORGANIZACIÓN SOCIAL (Neh 5)

Aunque este capítulo 5 se encuentra fuera de contexto (cf. la vinculación lógica entre 4,17 y 6,1), traduce muy bien la situación de crisis social que sufría la sociedad judía unos cien años después de los primeros repatriados (alrededor del año 450). En el corazón de esta crisis está el endeudamiento de la gente humilde, obligada a entregar como prenda, unos «a sus hijos e hijas», y otros «sus campos, sus viñas y sus

casas», para poder sobrevivir (v. 1-5). La cólera de Nehemías se inflama más aún (v. 6), al ver que los prestamistas son también judíos. Se encuentra así amenazado todo el entramado social, definido concretamente por las leyes deuterónicas, tal como se dice en el v. 5: «¿No somos de la misma casta que nuestros compatriotas, y nuestros hijos no son como los suyos? Sin embargo, nos vemos obligados a dar como esclavos a nuestros hijos. Más aún, algunas de nuestras hijas han sido hechas esclavas».

Por eso Nehemías reprocha «a loa notables y autoridades» y convoca contra ellos «una gran asamblea», para intentar salir de la crisis (v. 7-8). Sigue entonces su discurso (v. 9-11), con sus consecuencias (v. 12-13). La pequeña apología final de la actuación de Nehemías como gobernador (v. 14-19) recoge elementos del relato anterior (v. 10) y parece ser que pertenece a una segunda etapa redaccional (cf. p. 8).

Es importante comprender por qué este acontecimiento ha sido *redaccionalmente colocado fuera de su fecha* y colocado en el contexto de la reconstrucción de las murallas. El contenido de la crisis y su reabsorción permiten avanzar una hipótesis de lectura; a los ojos del redactor responsable de esta presentación de los hechos, la comunidad *restaurada* en sus murallas (Neh 6) tenía que *reconciliarse* primero consigo misma (Neh 5).

De hecho, la queja principal se basa en un doble contraste, hecho de identidad y de ruptura: judíos «de la misma carne» tienen que entregar a otros judíos sus hijos e hijas «como esclavos». Es impresionante en este sentido el comienzo del relato: «La gente del pueblo y sus mujeres protestaron airadamente contra sus *hermanos judíos*» (v. 1). Esta designación, que aparece en siete ocasiones (v. 1.5.7.8.10.14) es la clave del relato. Hundiendo sus raíces en la fraseología deuterónica (49 casos), señala el verdadero núcleo del conflicto que amenaza a Israel como pue-

EL SALMO PENITENCIAL DE Neh 9

Neh 9,6-37 es un salmo penitencial, colectivo, vinculado de manera muy artificial al contexto. El v 3 recapitula la escena anterior: la lectura de la Ley (Neh 8), y el v 2 anticipa lo que va a seguir (cf Neh 10 y 13). En cuanto a los vv 4-5 (los levitas sobre el estrado), se inspiran en la liturgia descrita en 8,4-7. Es más importante señalar el anonimato del orante en el v 6, a pesar de la corrección del texto griego, que añade «Dijo Esdras».

Este salmo tiene una estructura binaria simple: la primera parte, evocación de la historia pasada, culmina en la confesión de la falta (v 6-31), la segunda formula la petición de salvación (v 32-37).

1ª parte: evocación histórica (v 6-31)

v 6 la creación

v 7-8 el tiempo de los patriarcas

v 9-11 el éxodo

v 12-21 el tiempo del desierto

Dios de los perdones (v 17)

v 22-25 la conquista de la tierra

v 26-31 el tiempo de las rebeldías, según el esquema en cuatro partes que se utiliza en Jue 2,11-19, 3,7-15, 10,6-16

– rebelión v 26 v 28a v 29-30ab

– castigo v 27a v 28b v 30c

– grito a YHWH v 27b v 28c

– salvación v 27c v 28d v 31

Dios misericordioso (v 31)

2ª parte: «y ahora» (v 32-37)

Dios grande, el heroe, el terrible (v 32)

«nos encontramos en grave apuro»

Aunque esta estructura en dos tiempos «confesión-plegaria» es bastante antigua (así M. GILBERT, «La place de la

Loi dans la prière de Néhémie 9», en *De la Torah au Messie*, Desclée 1979, pp 307-316), Neh 9 no deja de ser un texto muy tardío, ya que, como Jos 24 o el Sal 105, enumera a los patriarcas e incluso, con los Sal 135 y 136, la creación. Recordemos que la mayor parte de las grandes evocaciones históricas del Antiguo Testamento no se remontan más allá del Éxodo.

Entre los temas esenciales de este Salmo, fijémonos sobre todo en el del «don», que aparece nada menos que 17 veces teniendo a Dios por sujeto

– positivamente, Dios *da* a su pueblo la tierra (v 8 15 35 36), los milagros (v 10), la Ley (v 13), el maná y el agua de la roca (v 15 20), su buen espíritu (v 20), reinos y pueblos (v 22), los habitantes del país (v 24) y finalmente salvadores (v 27)

– negativamente, Dios *da* a su pueblo infiel el castigo (v 27 30 37)

De hecho, a los favores de Dios Israel opone «su dura cerviz» (v 17), «su espalda rebelde» (v 29). Con este contraste se subraya la obra de salvación realizada por YHWH (v 17 31 32). De este modo la confesión de la falta orienta hacia la confesión creyente.

Esta confesión está especialmente presente en otros dos temas, el de la «tierra o país» (13 empleos v 6 8 10 15 22 23 24 30 35 36, de los que 10 designan a Israel), y el de la «Ley» (v 13-14 26 29-30 34). Por eso, en su relectura de la historia, Neh 9 «da a entender que existe cierta relación entre el don de la Tierra y el rechazo de la Ley. Mientras que YHWH daba una tierra «espaciosa y fértil» (v 35), una tierra de delicias (v 25), el pueblo no respondía más que con la negativa de entregarse a su Dios. No existía reciprocidad en la alianza» (M. GILBERT, *o. c.*, p 315).

blo. En este sentido, la expresión empleada en el v. 7, «la gran asamblea» no es teológicamente neutra, sino que designa en primer lugar a la asamblea santa del desierto (Éx 19), constituida en su recepción de la Ley (Éx 20-23) y en su apertura a la alianza (Éx 24). En el judaísmo rabínico, designará a la misma Sinagoga, equivalente a nuestra *Ecclesia*. Neh 5,7 anticipa así la igual secuencia de los capítulos 8 al 10.

La situación que aquí se describe es realmente intolerable, contraria sobre todo a la Ley de Dt 15:

– Dt 15,11-3, que legisla sobre «el perdón de las deudas en el año sabático», distinguiendo cuidadosamente entre la suerte del judío, «*prójimo*» y «*hermano*», y la del extranjero;

– Dt 15,12-28, que reglamenta «la venta de personas tras un endeudamiento», obligando a liberar a los esclavos hebreos por deudas, en el año sabático.

Esta legislación que defiende el derecho de los pobres contra el egoísmo de los ricos propietarios judíos encuentra numerosos ecos en los profetas (cf. 1 Re 4,1-7; Am 2,6; 8,6; Jr 34,14; Miq 2,2). La vuelta del destierro, tiempo de liberación por parte de Dios de todas las deudas (cf. Is 50,1-3), no podía menos de darle una nueva actualidad. Nehemías se apoya en Dt 15 en su propuesta de solución de la crisis, aunque la radicaliza debido a la urgencia: «Devolvedles ahora mismo sus campos, viñas, olivares y casas, y perdonadles las deudas por los préstamos en dinero, trigo, vino y aceite» (v. 11).

El perdón de las deudas no podía esperar al año sabático. Es curioso que Nehemías no se apoye aquí en «la Ley de Dios y la ley del rey» (cf. Esd 7,26) y que parezca ignorar la ley del Lv 25,25-28 relativa a la devolución de las propiedades vendidas por endeudamiento «por el pariente más próximo», o la del Lv 25,39.46, que prohíbe reducir a esclavitud a otros hermanos judíos. Por otra parte, ¿no declara el Lv 25,27-26.41 la restitución de los bienes ancestrales?

Vemos aquí nuevos signos de la anterioridad de Nehemías respecto a Esdras.

A fin de dar un carácter sacral al compromiso tomado por los propietarios culpables de rapacidad (v. 12a), Nehemías apela a los sacerdotes y hace que se jure ante ellos el perdón de las deudas (v. 12b), de manera que cualquier transgresión tenga como consecuencia la expulsión de la asamblea santa de Israel (v. 13). Como signo, Nehemías repite entonces el gesto simbólico de sacudirse el manto (cf. Hch 13,51; 18,6).

El tono sereno del relato no debe ocultar la hostilidad con que tropezó Nehemías y que atestigua la apología de su mandato que viene a continuación (v. 14-19), especialmente la llamada lanzada a Dios (v. 19).

La expresión del v. 15, «los gobernadores anteriores», requiere por el contrario algunas aclaraciones. Para los que piensan que Judea no obtuvo un estatuto provincial autónomo hasta la llegada de Nehemías (cf. p. 15), se designa de este modo a los gobernadores de Samaria, de los que dependía entonces Jerusalén. ¡No es posible designar así a Sesbasar, a Zorobabel, ni siquiera a Esdras! Lo mejor es atenerse al género literario del mismo trozo: en una apología personal, ¿no es preferible oscurecer el cuadro para hacer que resalte mejor el papel del protagonista? Sin duda es ésta la mejor lectura de un versículo difícil.

Una coyuntura difícil y la oposición marcada de algunos notables (cf. Neh 3,5) explica sin duda el tono del relato y la partida de Nehemías después de doce años de gobernador: «Mientras esto sucedía, yo no estaba en Jerusalén, pues el año treinta y dos del reinado de Artajerjes, rey de Babilonia (= 433), había vuelto a la corte real» (Neh 13,6). Hostigado por todas partes, Nehemías tuvo que ir a justificarse ante el rey de sus gestiones de gobernador.

LA SEGUNDA MISIÓN DE NEHEMÍAS, ENTRE EL 430 Y EL 424 (Neh 13)

Si hemos de creer a Neh 13,4ss, Nehemías regresó a Jerusalén tras unos años de ausencia y se encontró con una situación muy degradada, a pesar del cuadro ideal de Neh 12,44-13,3, con que termina el gran conjunto redaccional de los capítulos 8 al 12. El informe sobre el compromiso tomado por la comunidad de observar la Ley en Neh 10 es una fuente independiente de la MN, que se refiere sin duda a la misma realidad.

Sirviendo de vínculo entre la escena de la «dedicación» (12,27ss) y el relato de la «segunda misión» (13,4ss), Neh 12,44-13,3 enuncia de antemano los grandes temas del relato:

- *el estatuto de los sacerdotes y de los levitas*: 12, 44-47; cf. 13,10-13;
- *la purificación*: 12,45; cf. 13,9;
- *la separación* de «todo elemento mixto»: 13,1-3; cf. 13,4-9.23-29,

Nos parece innegable el parentesco de estos versículos con la relectura sacerdotal de la escena de dedicación (p. 54); no hay más que comparar 12,27-30 con 12,44-47. Igualmente, la referencia al «tiempo de Zorobabel» (v. 47) relaciona este relato con el conjunto Esd 1-6. La conclusión parece obvia: todo este pasaje proviene de los círculos sacerdotales, editores últimos de la obra. Así se precisan, además, las relaciones que pueden señalarse entre Neh 12,44-13,3 y la relectura sacerdotal del libro de las *Crónicas* (cf. *Cuadernos Bíblicos* nº 87, pp. 28-29).

La época ideal descrita en estos versículos da más relieve todavía a la triste realidad con que se encontró Nehemías. La cita de Dt 23,4-6 en Neh 13,1-2 orienta la lectura: Nehemías vuelve con la misión de estable-

cer una comunidad judía ritualmente pura, es decir separada, y regida por la Ley (13,3). En este punto, este cuadro final remite a la obra emprendida por Esdras (Esd 9-10; Neh 8). De esta manera, las dos misiones, la del sacerdote-escriba y la del gobernador laico, se inscriben dentro de una misma lógica.

La expulsión de Tobías el amonita (Neh 13,4-9)

El sumo sacerdote Eliasib había hecho arreglar una habitación en el templo para Tobías, el adversario de Nehemías. El término que se utiliza (*lishkah*) hace suponer que no se trataba de un simple apartamento, sino de un verdadero almacén (cf. 1 Cr 9,26; 2 Cr 31,11; Esd 8,29; Neh 10,38-40). Así pues, durante la ausencia de Nehemías, la casta sacerdotal de Jerusalén había incrementado los intercambios comerciales entre Judea y la provincia de Amón. Era algo que resultaba fácil entonces, debido a los vínculos que unían a Tobías, el gobernador amonita, con ciertas grandes familias de Judea (6,17-19).

Pero esta presencia era inaceptable según la ley del Dt 23,4, que excluía «al amonita y al moabita de la asamblea de YHWH», hasta la décima generación. ¿No estaban sus nacimientos manchados por el incesto (Gn 19,30-38) y sus relaciones con Israel marcadas por la violencia (Nm 22-23) y por la fornicación (Nm 25,1)? Como proclama Sof 2,9: «Moab será como Sodoma». Este tema saldrá más adelante.

Al expulsar a Tobías con todo su mobiliario, «fuera de su habitación» (v. 8), Nehemías no hacía más que aplicar celosamente la Ley. El v. 9 añade un último detalle que relaciona a Nehemías (*último* héroe del libro) con Sesbasar (*primer* héroe del libro: cf. Esd 1,7-11) y con el propio Esdras (cf. Esd 8,33-34). ¿Cabe señalar mejor la unidad literaria de la obra?

Una lectura más política del incidente deja vislumbrar la oposición que divide a Jerusalén en dos partes:

por un lado, el alto clero (Eliásib) y las familias aristocráticas que aceptan el compromiso con los elementos extranjeros; por otro, los que tienen en el laico Nehemías la figura emblemática, que se niega a todo trato con ellos en nombre mismo de la Ley.

La renta de los levitas (Neh 13,10-14)

Al no tener rentas suficientes, los levitas y los cantores descuidaban su oficio, volviéndose «cada uno a sus tierras». Esta situación no tenía nada de excepcional, si recordamos a Mal 3,8-10a, que denunciaba por el año 450 la falta de los judíos que no pagaban los diezmos. Juzgando esto inaceptable, Nehemías volvió a una estricta aplicación de las órdenes de Dt 14,22-27 ó 26,12-13 sobre «los diezmos del grano, del vino y del aceite». Para velar por la buena aplicación y distribución de estos diezmos, organizó una comisión mixta compuesta de cuatro hombres (v. 13). Es interesante advertir que una vez más Nehemías no se apoya más que en la Ley deuteronomica y parece ignorar las prescripciones sacerdotales de Nm 18,24-32.

El respeto al descanso sabático (Neh 13,15-22)

Durante el destierro se dio un gran valor al sábado. De fiesta mensual que celebraba el plenilunio —en oposición a las neomias o lunas nuevas (Os 2,13; Is 1,13)—, se convirtió en una celebración semanal del acto creador según la liturgia cósmica de Gn 1,1-2,3, recogida en Éx 20,8-11. Por eso se convirtió para Israel en una «señal de nuestra alianza, para que sepan que soy yo, el Señor, quien los consagra» (Ez 20,12).

Vale la pena señalar que Neh 13,15-22 no valoriza esta línea de lectura, sino más bien la heredada

de Dt 5,12-15: el descanso sabático como memoria del Éxodo y signo de separación de los extranjeros. ¿No se lee en el v. 16 que «residían también en Jerusalén oriundos de Tiro que traían pescado y toda clase de mercancías y las vendían en sábado a los judíos»?

Por eso mismo, el texto se desmarca de Is 56,1-8, en donde, más allá de la división Israel/Naciones la observancia del sábado aparece como fidelidad a la alianza. Neh 13,15ss parece apelar más bien a las exhortaciones proféticas que denuncian las transgresiones de la Ley y la rapacidad de los comerciantes, como Am 8,5; Jr 17,19-27 ó Is 58,13. A título de ejemplo, citemos a Am 8,5: «Vosotros decís: ¿Cuándo pasará la luna nueva, para poder vender el trigo; el sábado, para dar salida al grano?» Por el contrario, no encontramos ningún eco de las leyes sacerdotales de Éx 35,3 (la prohibición de encender fuego el día de sábado) o de Nm 15,32-36 (la pena de muerte para los transgresores del sábado).

Para que sea respetado el descanso sabático, Nehemías toma medidas coactivas, haciendo que se cierren ese día las puertas de la ciudad, lugar habitual de negocios y transacciones todavía hoy en Jerusalén. No cabe duda de que hay que ver aquí una señal de cierta novedad. Nacida en la *Golah* babilonia, la práctica del reposo sabático semanal tardó en imponerse en tierras de Judea. Hay indicios que muestran de hecho el parentesco de estos versículos con el pensamiento de Ezequiel, de quien Nehemías es aquí el heredero; así, la expresión del v. 17, «profanar el sábado», que se encuentra en Ez 20,13.16.21.24; 22,8 ó 23,38; o el dato del v. 22a según el cual Nehemías ordenó «a los levitas que se purificaran y vieran a guardar las puertas para asegurar que el sábado fuera santificado», que recuerda la función asignada a los levitas por Ez 44,11: guardianes de las puertas del templo, para preservar el espacio sagrado.

Esta visión de la «santidad» de la ciudad amurallada (cf. Neh 1,11) se encuentra también en Is 52,1: «Ponte tus vestidos de fiesta, Jerusalén, ciudad santa, pues ni incircuncisos ni impuros volverán a entrar en ti», o en Jl 4,17: «Jerusalén será lugar santo, y los extranjeros no volverán a pasar por ella».

La ruptura de los matrimonios mixtos (Neh 13,23-29)

Este último conjunto reviste una gran importancia; por un lado, recoge la introducción (redaccional) de los vv. 1-3 y, por otra, remite a la obra propia de Esdras tal como la refiere Esd 9-10. Basta con comparar las listas de elementos extranjeros de los que Israel tiene que separarse:

– Esd 9,1: «cananeos, hititas, pereceos, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos»;

– Neh 13,23: «mujeres de Asdod, de Amón y de Moab».

Al carácter tan estereotipado de Esd 9,1 (cf. Dt 7,1; Jos 3,10; 24,11), Neh 13,23 opone un carácter más concreto, que se apoya en Dt 23,4-6 y sólo se fija en los vecinos cercanos de Israel: las mujeres del país filisteo, de Amón y de Moab, Dt 23,3 añade a ellos el «bastardo» (*mamzer*), término muy raro que sólo se encuentra en Zac 9,6: «el bastardo habitará en Asdod». Mediante esta relación lexical que equipara al bastardo con el asdodita, volvemos a la enumeración de Neh 13,23. Por lo demás, ¿qué significa Asdod? Por extensión, como hemos dicho, se alude a todo el país filisteo; por eso el texto añade de forma polémica: «Media familia hablaba el idioma de Asdod o el de otros pueblos y desconocía el idioma judío» (v. 24).

«Hablar asdodeo» parece tan peyorativo como nuestra expresión: «hablar en chino». A ese hablar

bárbaro, por ser extranjero, se opone el «judío» (cf. 2 Re 18,26,28; 2 Cr 32,8; Is 36,11,13). Este dato deja percibir la importancia cultural de la reforma emprendida por Nehemías, reforma tanto más necesaria cuanto que la lengua transmitida por las madres es el vehículo de la civilización y de la religión judías. La pérdida de la cultura judía para las generaciones venideras no era una vana amenaza para el propio monoteísmo, tal como nos lo recuerda el ejemplo de los «matrimonios extranjeros» de Salomón, que le condujeron (y con él a su reino) al pecado contra Dios (v. 26, que sistematiza el relato de 1 Re 11,1-8). De ahí el juicio que pronuncia el v. 27: «Cometéis una maldad muy grande y traicionáis a nuestro Dios, casándoos con mujeres extranjeras».

En el libro, la expresión «traicionar a Dios» va siempre ligada a este tema: cf. Esd 9,2-4; 10,2.6.10. Esta expresión es también frecuente en las *Crónicas*, pero nunca ligada al tema de los matrimonios mixtos: la infidelidad a Dios tiene lugar en la búsqueda de otros dioses (1 Cr 5,25; 2 Cr 28.19.22; 30,7) o en la transgresión del culto (2 Cr 26,16) y de la Ley (2 Cr 12,2). Esta diferencia nos parece una buena prueba para que podamos rechazar la unidad de autor entre Cr y Esd-Neh.

A estas razones teológico-religiosas bastante explícitas se añadían sin duda otras razones económicas, que han puesto de relieve algunos estudios recientes sobre el tema de la esposa extranjera. Los *Papiros de Elefantina* muestran que en la sociedad judía las mujeres podían heredar bienes (riquezas, inmuebles) y tierras. ¿No habrá entonces una amenaza de disolución de la herencia judía, que podía caer «en manos extranjeras»? De ahí la viva reacción de las autoridades judías del retorno (Esdras, Nehemías). En este mismo sentido irían ciertas notas polémicas contra la mujer extranjera en Prov 1-9 (cf. Prov 5,10).

A diferencia de Esd 10, el tono de Neh 13,25-27 sigue siendo una exhortación, sin que se dé ninguna

lista de culpables. Lo mismo ocurre con la fuente paralela de Neh 10, en donde sólo se toma el compromiso de «no casarse ellos, ni sus hijos ni sus hijas con extranjeros» (v. 25). Aunque de interpretación delicada, estos diversos datos podrían dar a entender que Nehemías no hizo más que esbozar una reforma, que sólo concluiría con la llegada de Esdras. Sea lo que sea sobre este punto, hay que indicar que Nehemías no tomó más que una sola medida, debido sin duda a su alcance simbólico: «Incluso uno de los hijos de Yoyadá, hijo del sumo sacerdote Eliásib, era yerno de Sambalat, el joronita. Yo lo alejé de mi lado» (v. 28).

El piadoso Nehemías no podía admitir esta unión entre una princesa samaritana y el hijo del sumo sacerdote en el cargo. Esta expulsión rápida recuerda la de Tobías echado del templo (v. 4-9). En las dos partes se percibe la connivencia de los ambientes sacerdotales (Yoyadá y Eliásib) con los adversarios de Nehemías (Tobías y Sambalat).

Como puede deducirse de este añadido final de la apología de los vv. 29-31, esta medida suscitó una viva oposición, último indicio de la posición delicada de Nehemías, el laico, respecto a las otras instancias de Judea (en el mismo sentido, Neh 5,14-19).

EL COMPROMISO COMUNITARIO (Neh 10)

Antes de concluir nuestra lectura, digamos unas palabras de la fuente paralela de Neh 10. Se trata de una especie de atestado por el que la asamblea de Israel se compromete con Dios. Este documento pre-

senta una visión muy jerarquizada de la sociedad judía (v. 2-30): «Nehemías, su reverencia» (v. 2), según la titulación persa (cf. Esd 2,63; Neh 7,65.69; 8,9); los sacerdotes (v. 3-9); los levitas (v. 10-13); los «jefes del pueblo» (v. 15-28): «el resto del pueblo..., todos los que se habían separado de las naciones paganas para servir la Ley de Dios (v. 29ss). La comparación entre esta enumeración y la de Esd 2 / Neh 7, da a entender que este «documento sellado» procede de los archivos del pueblo, ya que, excepto en el caso de Nehemías, la primacía le corresponde al clero.

A partir del v. 31, el relato toma la forma de un compromiso colectivo en «nosotros». La insistencia recae en:

- el no matrimonio con extranjeros (v. 31; cf. 13,23-27);
- el respeto al descanso sabático (v. 32a; cf. 13,15-22) y del año sabático (v. 32b);
- la regulación de los diezmos y de las diversas ofrendas (v. 33-40; cf. 13,10-14).

La importancia que se da a este tercer compromiso y el profundo acuerdo entre las normas aquí enunciadas y la teología sacerdotal indican el ambiente de origen de este documento. Se pueden reconocer en este documento algunos retoques, como la insistencia de los v. 29c-30 en la ley o las referencias de los v. 38b-39 a Nm 18,21.24s, a pesar de que el v. 38a atestigua una práctica distinta. «Estos retoques no deben extrañar en un texto jurídico, que es esencialmente un texto útil. Tienen por otra parte un carácter explicativo que cuadra con el carácter de enumeración propio del documento auténtico que ellas glosan» (A. GELIN, *Biblia de Jerusalén*).

CONCLUSIONES SOBRE LA MISIÓN DE NEHEMÍAS

A diferencia de Esdras, el escriba, Nehemías no fue un legislador, sino un gobernador, que ejerció su autoridad en un contexto muchas veces hostil. Vale la pena recoger la imagen que da de él H. CAZELLES: «Nehemías no trajo leyes nuevas y sus reformas se apoyan únicamente en el viejo Deuteronomio, aun cuando las nuevas circunstancias le hicieron dar a sus prescripciones una aplicación que no había previsto visiblemente el legislador. Además, en su esfuerzo de reforma, chocó con los Samaritanos dirigidos por Sambalat y con el alto clero de Jerusalén, vinculado con Sambalat y Tobías por lazos matrimoniales» (*La misión d'Esdras*, VT 4 [1954] pp. 111-149).

¿Qué recuerdo de Nehemías mantendrá la historia? Esencialmente el de *constructor*, tal como atestigua el Sirácida en su Elogio de los Padres: «También

es grande la memoria de Nehemías, que levantó nuestros muros en ruinas, reparó puertas y cerrojos y restauró nuestras moradas» (Eclo 49,13).

Su recuerdo se conserva también en una carta escrita el 164 a. C., con la que se abre el segundo libro de los Macabeos: «Se dice además que (Nehemías) reunió una biblioteca y puso en ella los libros de los reyes, de los profetas, de David, y las cartas reales relativas a las ofrendas» (2 Mac 2,13). El autor hace alusión a las *Memorias apócrifas de Nehemías*, distintas del libro canónico conservado en la Biblia. La forma descrita recuerda la estructura del libro de las *Crónicas*, que la tradición rabínica atribuirá a Esdras. Visiblemente hay que reconocer un aspecto polémico en este doble recuerdo de Nehemías, siendo así que incluso la obra realizada por Esdras se omite en estos textos.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

1. Esdras - Nehemías

F. MICHAELI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Labor et Fides 1967 (Comentario un poco rápido de los textos).

J. AUNEAU, «Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques», en *Les Psaumes et les autres écrits*, Desclée 1990, pp. 221-257 (Una buena síntesis).

H. CAZELLES, *La mission d'Esdras*, en VT 4 (1954) pp. 111-140. (Le debe mucho el presente Cuaderno).

L. ALONSO SCHOKEL, *Crónicas, Esdras, Nehemías*, Cristiandad, Madrid 1976.

G. F. RAVASI, *Esdras/Nehemías*, en *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid 1990, pp. 543-552.

2. El periodo persa y el nacimiento del judaísmo:

C. TASSIN, *El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, Cuadernos Bíblicos nº 55, Verbo Divino, Estella 1987.

E. M. LAPERROUSAZ (y otros), *La Palestine à l'époque perse*, Cerf, París 1994. Excelente presentación de conjunto del periodo (historia, arqueología, lengua, escritos bíblicos). Un libro indispensable.

J. MAIER, *Entre los dos Testamentos. Historia y reli.*

ÍNDICE DE TEXTOS

| ESDRAS | | NEHEMÍAS | |
|----------|-------|-----------|----|
| 1-6 | 6 | 1-13 | 8 |
| 1-2 | 11 | 1-2,10 | 50 |
| 1,1-6 | 12 | 2,11-4,17 | 52 |
| 1,7-11 | 15 | 5 | 57 |
| 2 | 17 | 6-7,3 | 59 |
| 3,1-4,5 | 20 | 7 | 17 |
| 4,6-6,18 | 24 | 7,4-72 | 55 |
| 4 | 26 | 8 | 41 |
| 5-6 | 28 | 9 | 57 |
| 7-10 | 7; 34 | 10 | 62 |
| 7,1-10 | 35 | 11,1-2 | 55 |
| 7,11-26 | 37 | 12,27-43 | 54 |
| 9,10 | 44 | 13 | 59 |

LISTA DE RECUADROS

| | | | |
|--|----|---|----|
| Análisis literario de Esd-Ned | 9 | La figura de Esdras en la tradición judía | 48 |
| La política religiosa de los Aqueménidas | 13 | El salmo penitencial de Neh 9 | 57 |

Contenido

Los dos libros de Esdras y de Nehemías son preciosos: casi son los únicos documentos que tenemos sobre el periodo en que se instituyó el judaísmo en torno al templo de Jerusalén y la Ley. Un biblista lionés, Philippe Abadie, especialista de ese periodo, guía al lector a través de los diversos documentos antiguos que destacan a los dos grandes reformadores: el gobernador Nehemías y el escriba (¿sacerdote?) Esdras. Hace hablar a los textos y suscita cuestiones de importancia: ¿Qué relación hay entre Esdras y el Pentateuco? ¿A qué se debe la prohibición de los matrimonios mixtos? ¿Por qué tenía tanta importancia Jerusalén y su templo?

| | | | |
|---|----|---|----|
| Introducción | 5 | La ruptura de los matrimonios mixtos (Esd 9-10) | 44 |
| La reconstrucción del templo (Esd 1-6) | 11 | La obra de Nehemías | 50 |
| La vuelta de los desterrados (Esd 1-2) | 11 | «Palabras de Nehemías» (Neh 1-2,10) | 50 |
| La reconstrucción del altar y del templo (Esd 3-6) | 20 | La reconstrucción de las murallas (Neh 2,11-4; 6-7,3) | 52 |
| La ruptura de los matrimonios mixtos (Esd 7-10) y la lectura de la Ley (Neh 8) | 30 | La dedicación de las murallas (Neh 12,27-43) | 54 |
| La cronología de las misiones de Esdras y Nehemías | 30 | El gobierno de Nehemías: | 55 |
| Esdras y su misión (Esd 7) | 37 | La repoblación de Jerusalén (Neh 7; 11,1-2) | 55 |
| La Ley traída por Esdras y el Pentateuco (Neh 8) | 39 | La reorganización social (Neh 5) | 56 |
| | | La segunda misión de Nehemías (Neh 13) | 59 |
| | | El compromiso comunitario (Neh 10) .. | 62 |
| | | Para proseguir el estudio | 63 |