

son rival Tibni, sûrement moins de deux ans après la mort de Tibni. Cet acte était d'une importance évidente pour la politique extérieure car Samarie se situe au carrefour des routes commerciales nord et ouest, mais aussi pour la politique intérieure<sup>20</sup>, et il se concrétisa par une alliance avec les Phéniciens de Tyr dont le nouveau roi, le prêtre usurpateur, Ittobaal, qui venait d'accéder au trône au plus tôt en tišri 880, devait rechercher les avantages. Cette alliance avant tout politique fut scellée dans le mariage d'Achab, fils d'Omri, et de Jézabel, fille d'Ittobaal, à n'en pas douter dès le début du règne de ce dernier<sup>21</sup>. On comprend mieux ce changement de capitale et de politique s'il coïncide plus ou moins avec la montée d'Ittobaal sur le trône opérant lui-aussi un changement de dynastie. Ainsi s'expliquerait au mieux le bâtiment inachevé de Tirça - Tell el-Far'ah<sup>22</sup>. Omri, roi incontesté, envisage d'abord de (re)construire le palais de Tirça mais les changements survenus à Tyr l'incitent à arrêter ce projet peu avancé et à choisir une nouvelle capitale. Cette coïncidence n'est pas fortuite, elle est même parfaite si Ittobaal monte sur le trône pendant le mois de tišri 880 et si la 6<sup>e</sup> année d'Omri à Tirça compte 13 mois (deuxième élu). Cette hypothèse n'est pas invraisemblable si l'on accepte que l'année 842 comptait aussi 13 mois (*supra*, hypothèse III); or pour garder le synchronisme luni-solaire du calendrier, il faut ajouter sept mois tous les 19 ans<sup>23</sup>. On aurait alors pour Israël le comput suivant: années sûrement de 13 mois, 842, 861 et 880. Est-ce un pur hasard? Si cette hypothèse était recevable, elle permettrait

20 S'il était vérifié que Tibni et ses partisans sont des Israélites occupant de préférence la montagne de Samarie, il ne serait pas impossible, bien que le délai d'un an et plus ne le favorise pas, qu'Omri ait cherché par le changement de capitale à mieux s'imposer à ses anciens opposants. On pourrait trouver une confirmation dans le fait que Basha, le père d'Elah dont Omri défend la légitimité était de la tribu d'Issachar, 1 Rois 15, 27. Omri faisait sans doute aussi partie de cette tribu cf. le palais de Yzréel, 1 Rois 18, 45 s.; 21, 1 ss., résidence de la «Maison d'Achab» où Jézabel et Joram seront tués, tandis que Zimri et Tibni (?) étaient peut-être de Manassé ou Ephraïm, comme Jéroboam, 1 Rois 11, 26. Nabot de Yzréel n'aurait pas suivi le parti d'Omri-Achab pour soutenir celui de Tibni. L'épisode de la vigne de Nabot malgré sa forte portée théologique souligne bien cette opposition, cf. W. Herrmann, *Forschungen und Fortschritte*, 37 (Berlin 1967)

24. Le temple de Ba'al serait érigé à Yzréel cf. Y. Yadin, o. c., note 40.

21 Malgré les réserves de R. van Compernelle, o. c., 476 s. Une fois Ittobaal sur le trône, Omri va changer de capitale, contrairement à J. Gray, *I & II Kings* (London 1970<sup>2</sup>) 388 ss. Omri et Achab ont pratiqué la même politique que David et Salomon: acquisition de terrain et construction de temple et de palais grâce à des ouvriers phéniciens, ce que fera Athalie pour le temple de Baal à Ramat Rahel.

22 R. de Vaux, 'Les fouilles de Tell el-Far'ah, près Naplouse', *RB* 62 (1955) 541-589.

23 R. de Vaux, *Les institutions...*, 271-73.

PRIMERA PARTE

ANTIGUO TESTAMENTO



## CUESTIONES DE METODO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

### I.—INTRODUCCION

En cuanto un libro comienza o vuelve a ser fuente de inspiración, más y más autores acuden a él, y pronto se multiplican las interpretaciones divergentes. Cuando un libro es reconocido como autoridad, las partes contendientes apelan a él para dirimir su causa.

Esto ha sucedido más de una vez a la Biblia y comienza a suceder de nuevo entre nosotros. Lo retengo como signo positivo: la Biblia vuelve a inspirar a los teólogos católicos, su autoridad se reconoce de hecho.

La novedad es relativa. Mucho de lo que llamábamos «*argumentum Scripturae*» hace veinte años consistía en apelar a una autoridad para defender una posición previamente establecida. Instrumento de la dialéctica y la controversia.

Estrechando de momento la visión al tema de la liberación, podemos hacernos unas preguntas: ¿Es la Biblia fuente de inspiración de un movimiento teológico nuevo?, ¿o es la Biblia una autoridad de apelación para defender posiciones teológicas y aun políticas?

La situación actual es incitante, invitaría a tentar un análisis de síntomas y un diagnóstico de causas. Se da el caso del exegeta que, a fuerza de leer la Biblia y convivir con ella, descubre vitalmente el tema de la liberación (vitalmente se opone a librescamente). Y se da el caso del que está ocupado en el trabajo pastoral y empeñado en movimientos de liberación, y aprende a leer la Biblia con nuevos ojos y afinada sensibilidad.

Tendiendo la mirada a la mayoría de los exegetas profesionales, observamos que se presta poca atención al tema de la liberación. En el índice del *Elenchus Bibliographicus Biblicus* de P. Nober no encuentro el término *liberatio*, si bien la palabra *Libanus* se lleva

media columna al llegar a *lib*-. La lectura de la Biblia en clave de liberación procede más bien de medios pastorales en activo o de profesores en contacto con ellos.

¿Es que esos pastores proyectan sus preocupaciones en las páginas bíblicas, mientras que los exegetas conservan la imparcialidad crítica para interpretar? O más bien ¿es que los exegetas se ciegan a fuerza de leer y discutir, mientras que los pastores avivan la mirada al tenderla sobre la vida real? ¿Quién puede presumir de ojos puros para ver a Dios, al verdadero Dios, que habla y nos habla desde las páginas de ese libro?

Sin querer hemos penetrado en terreno polémico, colindante o invadido por la cuestión hermenéutica. Como si los exegetas nos sintiéramos atacados o tuviéramos que defender el castillo bíblico de intérpretes no autorizados. Tal actitud defensiva es ya algo sospechosa y no parece fecunda.

Estoy convencido por años de lectura y estudio de que el tema de la liberación es central en la Escritura, que la liberación abarca a un hombre pluridimensional, presenta un desarrollo realista e histórico. En otros términos, la liberación que me ha salido al paso por los caminos de la Biblia no es ni puramente espiritual ni atemporal.

Partiendo de esa convicción y dada la importancia del tema, me parece útil una reflexión crítica sobre métodos de interpretación. Especialmente del AT, porque sus libros se citan con abundancia en este tipo de teologías, porque el AT desarrolla con más realismo histórico el tema, porque la interpretación del AT plantea problemas específicos. Las cuestiones de método engloban el tema de la liberación y otros afines o ajenos; la cuestión del método es necesariamente algo genérica.

En tal reflexión no podemos proceder como criaturas primigenias sin historia o inaugurando historia —sobre todo en un momento en que el sentido histórico y el estudio de la historia parecen amenazados—. Como niños que descubren entusiasmados el río; ya estaba allí su cauce cuando él llegó, y las aguas vienen de lejos. Las generaciones pasadas han dedicado al tema más tiempo que nosotros y lo han mirado con interés teórico y práctico.

## II.—ERRORES DE METODO

El error capital, que encierra en potencia todos los demás, es leer el AT sin contar con Cristo. O sea leerlo fuera de contexto. La novedad cristiana ha convertido la serie *tora-ketubim-nebiim* en Testamento antiguo. El contexto de Cristo, al que estaban destinados esos libros desde el principio, ofrece un horizonte de lectura que permite profundizar, exige corregir, llega a abolir. El nuevo contexto es luz más clara, es distancia y perspectiva, es marco de referencia.

En concreto, se estudia la experiencia humana expresada en un pasaje del AT y se proyecta inmediatamente a una experiencia humana actual que nos parece semejante o equivalente; sin analizar cómo esa experiencia humana ha sido asumida y trascendida por Cristo, en su vida y enseñanza, según el testimonio del NT.

Podríamos inventar un caso a manera de ilustración. Uno que justificase su salida de la Iglesia con una lectura del Exodo: estableciendo la correspondencia Egipto-Iglesia, Faraón-jerarquía, esclavitud-leyes eclesiásticas, etc. Menos ficticia es la lectura del Exodo como modelo inmediato de un movimiento de liberación activo: con la impaciencia por matar al «egipcio», el saqueo de los opresores, la invocación y actuación de «diez plagas» contra la estructura... Lectura demasiado rápida. No tiene en cuenta cómo Cristo asumió una existencia humana de pocos recursos, una situación política de sumisión al imperio extranjero, una inserción en la estructura religiosa de Israel. Cristo lo asumía para superarlo desde dentro, en una conquista de la libertad para sí y para otros. Por Cristo, el modelo del éxodo es más denso y más extenso. No pierde en el paso, que es el *transitus Domini*. Sería una pena empobrecerlo en una lectura precipitada.

Pasemos a recordar errores históricos. Primero la *explotación política* del AT en la lucha de las investiduras. Ambas partes citaban profusamente la Biblia, especialmente Pentateuco y Reyes, para defender las propias posiciones. Es claro que el Levítico es una mina para privilegios sacerdotales, y los libros de los Reyes pueden probar cualquier pretensión de reyes «por la gracia de Dios» y de papas «vicarios de Cristo».

Mejor lo entendió el Papa Gelasio (a fines del siglo v): dice que Melquisedec era rey y sacerdote; pero después de Cristo ni el rey

es sacerdote ni el obispo es rey; aunque todos los cristianos son de raza real y sacerdotal<sup>1</sup>. Esta interpretación debidamente seguida pudo haber evitado muchas disputas inútiles y poco edificantes.

Hipólito Romano (a finales del siglo II) en su comentario a Daniel recuerda que los babilonios no tenían nada en el orden civil contra Daniel, porque era un ministro eficiente e irreprochable, y por eso tuvieron que inventar o crear un caso religioso. Para Hipólito Daniel es un modelo de la doble fidelidad jerarquizada al rey y a Dios. Y añade el papa que así daba Daniel a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César<sup>2</sup>.

Walter Ullmann ha estudiado un influjo bíblico más sutil y peligroso. El AT se tradujo al latín en un momento en que la cultura romana ya había desarrollado un sistema de estructuras y categorías jurídicas con su correspondiente lenguaje. Es lógico que la visión teocrática del AT encontrase fácil traducción en aquel lenguaje. Una vez dado este paso, el texto bíblico afianzaba con su autoridad sacra las concepciones jurídicas y políticas. En muchos casos la cosa pudo ser benéfica, en otros casos resultó perniciosa. La biblia latina, con su enorme difusión y uso, con su autoridad indiscutible, con su lenguaje orgánico no criticado, creaba o afianzaba una mentalidad.

La autoridad es «superior», está por encima, es «sublimis», es «maior» (de donde «maiestas»), mientras que el extremo correlativo es el súbdito, sub-iectus, inferior. El superior está por encima de la entidad que gobierna. Como el poder del rey viene de Dios, así los poderes descienden del rey o del emperador o del papa. El súbdito no tiene derecho a resistir.

También el griego del NT conservaba muchas de esas formas lingüísticas; en ese sentido el NT no corrige al Antiguo. El resultado es el mismo: el influjo de un lenguaje no criticado.

No estaban aquellos tiempos para una crítica del lenguaje. Pero el ejemplo es aleccionador en una época histórica en que el problema hermenéutico del lenguaje pasa a primer plano. Porque el lenguaje siempre lo tendremos con nosotros, vivimos y pensamos dentro de él, casi vemos a través de él. A teólogos y exegetas tocaría esta vigilancia crítica, alerta entre dos frentes: por un lado queremos un

1 PL 59, 102.

2 GCS Hippolytus I, 1, 162.

lenguaje bíblico vivo y actual, por otro lado queremos que ese lenguaje no exceda sus funciones.

Este es el interés excepcional del artículo de Ullmann<sup>3</sup>.

Las Cruzadas son ejemplo incomparable de *explotación militar*, aunque no el único. Es impresionante la fascinación espiritual que ejerció la Biblia sobre toda una generación de tantos pueblos, animándolos a una empresa militar de la entera cristiandad». Sobre todo en la primera cruzada se encuentran en los libros proféticos profecías formales y unívocas de los sucesos que estaban viviendo y realizando. Guiberto de Nogent en su obra *Gesta Dei per francos* enuncia el siguiente principio: «In hujus voluminis exordio quaedam exempla praebuimus Scripturarum quae huic tantum quod explicuimus negotio convenire putamus». Los cruzados eran «los pobres del Señor», a quien Dios mismo protegía; la entrada en Jerusalén estaba profetizada en los libros de Isaías y Zacarías<sup>4</sup>.

Si la Biblia inspirase y arrastrase hoy a cristianos de todos los pueblos para cruzadas un poco más evangélicas. Liberación de un probable sepulcro vacío o liberación de hombres y pueblos, ocupación de lugares «santos» o presencia en la historia viva de la humanidad. Pero con lucidez crítica.

¿Es posible entusiasmo y crítica a la vez? Qué torrente de nobles y plebeyos caballeros y monjes, animados por papas y obispos, guiados por príncipes y reyes, se desbordó en Occidente para inundar Palestina. Una mirada crítica ¿no habría helado tanto entusiasmo? Si no les podemos pedir a aquellos tiempos el acierto ejemplar, al menos quede su ejemplo aleccionador. Con todo, abundaron los aciertos accidentales de una empresa equivocada.

La tentación de apelar a Josué y a David, a Elías ejecutor de falsos profetas y profeta fulminante, a los Macabeos combativos y vengadores, es permanente. ¿No querían los apóstoles hacer que cayese un rayo del cielo? Y Cristo les corrige «no sabéis qué espíritu tenéis» (Lc 9, 55-56; véase el aparato griego).

Cuando Hipólito Romano comenta Ex 17, 11, se fija sólo en la

3 Walter Ullmann, 'The Bible and Principles of Government in the Middle Ages', en *La Bibbia nell'Alto Medioevo* (Congreso de Spoleto de 1963).

4 Paul Alphandéry, 'Les citations bibliques chez les historiens de la première Croisade', *RHR* 99-100 (1929) 139-57.



oración de Moisés silenciando el ataque de Josué contra los amalecitas <sup>5</sup>.

En cuanto a la *explotación ritual* del AT la cosa es demasiado patente. Es una explotación que a veces ya ni se molestaba en citar, dándolo por sabido, utilizando tácitamente su autoridad. Como si no estuviera de por medio la carta a los Hebreos.

Aquí se observa un hecho curioso. Algunos, muy sensibles y celosos frente a los que abusan del AT para teologías de liberación, se traban sin chistar toda trasposición de signo ritual. Entonces pesa más el Levítico que San Pablo.

Uno de los casos más impresionantes de abuso del AT es la *explotación legal* de los monjes irlandeses. En los países latinos existía una tradición jurídica bien establecida al llegar el cristianismo. En Irlanda faltaba una tradición semejante. Cuando se convierten al cristianismo, Patricio es el nuevo Moisés que guía al pueblo irlandés a la tierra prometida de la vida cristiana. Y la «lex Moysis» adquiere vigencia para ese pueblo, como derecho canónico y un poco como derecho civil. El régimen de organización monástica, más que diocesana, favoreció la trasposición <sup>6</sup>.

Mientras en el ámbito romano las citas bíblicas confirman o ilustran algunas leyes, sin ser fuente de derecho, en Irlanda la ley bíblica es «lex» simplemente. El «Liber ex lege Moysis» contiene preceptos morales sacados del Exodo, los Números, el Levítico y el Duteronomio, y se convierte en fuente de derecho canónico irlandés. El código Hibernense contiene unas 500 citas de la Biblia designadas tranquilamente como «lex». (Extrañamente durante el siglo IX el código Hibernense penetra en Italia por mediación de comunidades monásticas).

Hizo falta olvidarse de San Pablo para realizar semejante trasposición. Y eso, sin negar algunas ventajas prácticas del procedimiento. Comparémoslo con la discreción de Wuifila, que, a decir de Filostorgio, excluyó de su traducción los libros de los reyes, para no animar a la guerra a los belicosos germanos.

Como hemos citado varios ejemplos medievales, quiero recapitular recogiendo algunos datos de un artículo de Jean Leclercq sobre el mal uso de la Biblia en la Edad Media:

<sup>5</sup> *Ib.*, 169.

<sup>6</sup> Carlo Guido Mor, 'La Bibbia e il diritto canonico', en *La Bibbia nell'Alto Medioevo*.

«En el ascendiente total que tenía la Ley en el AT se buscó la manera de explicar la centralización romana. De textos como los de San Pablo sobre el cuerpo de Cristo se sacaron consecuencias jurídicas. Se hizo decir al *fons aquae vivus* de Jeremías que los obispos reciben su jurisdicción del Papa. Se justificó la excomunión apelando a textos del Levítico sobre la exclusión debida a la lepra. Se justificaron guerras recurriendo la AT. Se aplicó al Papa y a los obispos el simbolismo de la mitra, del trono, del cetro, del beso de los pies, del anillo...» 7.

Siguiendo estos malos ejemplos, en vez de escarmentar con ellos, hoy día podríamos jugar otra vez a las correspondencias superficiales. El ejército americano era Goliat y el Viet Cong David; las guerrillas son las bandas de David perseguido por Saúl, cualquier movimiento que se llama a sí mismo de liberación es el pueblo de Israel por el desierto, el monte de Is 2 es el *collis vaticanus*, Holofernes es el dictador de turno brindando el cuello al tajo de una Judit liberadora. Y ¿por qué no invocar a nuestro padre en la fe, Abrahán, en defensa de una poligamia moderada?

En una línea paralela se encuentra la lectura «iluminista» o racionalista del AT. El iluminismo buscaba en la Biblia ejemplos para ilustrar la religión de la razón; de modo semejante se dan lecturas antropológicas que buscan un humanismo de signo ético.

El términos técnicos de historia de la interpretación, se trataría de un *moralismo* en cuanto opuesto a la *tropología* cristiana.

La lectura fisológica y ética del AT tiene una noble tradición, particularmente entre los judíos. El sentido segundo del famoso «*par-des*», a saber el *remez*, no es ajeno a dicha tendencia. El más ilustre de estos antiguos comentaristas es Maimónides, entre los intermedios Spinoza, después hay que citar al sesgo a Marx; entre los modernos destacan Fromm y Bloch. Concretamente Fromm parte de la negación de Dios (como los alejandrinos partían de la negación de los dioses homéricos), y mantiene el valor de la Biblia como documento humano; a pesar de extraordinarios aciertos, su lectura empobrece el texto sagrado. Por lo demás, no lo cita íntegro ni como autoridad, y cuando le dedica algún libro expreso de comentario, resulta menos convincente. En la «épica intelectual» de Bloch asoma sin reparos la Biblia.

Esos y otros autores, precisamente porque no son creyentes, nos

7 'Biblia y reforma gregoriana', *Conc* 17 (1966) 404-20.

pueden prestar un servicio menos comprometido: afinarán nuestra sensibilidad y percepción, sin inclinar ilegítimamente nuestro juicio con una autoridad confesional.

Parece que los libros sapienciales, como expresión de cierto humanismo internacional, moral y eudemonístico, son fácilmente transportables al contexto iluminista.

Los antiguos cristianos, en su controversia con el imperio, podían citar ocasionalmente textos como «respetar a Dios y al rey» (Prov 24, 21), o «cada cosa tiene su tiempo» (Qoh 3, 1), o «por quien reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas» (Prov 8, 15), «el corazón del rey está en manos de Dios» (Prov 21, 1), «¿por qué se ensorbece el polvo y ceniza?» (Sir 10, 9) etc.

Hoy se utilizan escasamente los textos sapienciales, en la teología de la liberación o en otros problemas actuales. Y eso que contienen un material muy rico y que son fácilmente legibles a la luz de Cristo «sabiduría de Dios». Cuando Quevedo publicó su famosísimo libro *Política de Dios y gobierno de Cristo nuestro Señor* puso por delante un texto en latín y otro en castellano: «Pregón y amenaza de la sabiduría» (Sab 6, 1-5) y «Palabras de la verdad para el desengaño de los reyes» (Sab 7, 1-5); a lo largo del libro, sobre todo en la segunda parte, es el NT su fuente de inspiración y autoridad. Podríamos citar este libro como modelo de una «exegesis política».

Para el uso de los libros sapienciales hay que tener en cuenta al menos estos datos: primero, que esa misma literatura sapiencial entra en crisis consigo misma y tiene que entablar un proceso dialéctico, incluso polémico, para mantenerse y avanzar; segundo, que Cristo da nueva validez a la sensatez humana al mismo tiempo que denuncia su límite y la enfrenta con la paradoja de una aparente necesidad en la escala de los valores humanos; tercero, que de ese proceso emerge la literatura sapiencial como texto en relieve, con cimas y valles, primeros y segundos planos, centros y periferia.

El que se hayan cometido errores graves de método y el que esos errores nos acechen con la misma virulencia en nuestros días no debe arredrarnos en la tarea. El AT tiene todavía mucho que decir a nuestra generación, aunque lo arriesguen algunos entusiastas bienaventurados, aunque lo disputen algunos filólogos puristas. Y hay que hacer hablar hoy al AT, a sabiendas de que no siempre acertaremos. La hermenéutica como teoría general de la interpretación

nos coloca en mejores condiciones, como sistema o repertorio de métodos nos guía en el camino.

### III.—ALGUNAS NORMAS POSITIVAS

La constitución conciliar *Dei Verbum* resume en una fórmula triple el papel del Antiguo Testamento, como «preparación, profecía y figura». No se trata de repetir aquí lo ya escrito y conocido, sino de recordar algunos aspectos más oportunos.

Lo que es *preparación* tiene valor retrospectivo: revela la pedagogía de Dios y puede sugerir un camino análogo hacia la fe (preevangelización), puede prevenir contra posiciones y actitudes fijas, inmovilistas, regresivas. La preparación queda asumida y superada.

Por ejemplo, gran parte de la actividad cültica del AT era simple preparación, lo mismo que los tabús alimenticios y la radical visión del universo como dividido en un compartimento sacro y otro profano. Ahora bien, la madurez libera de los ejercicios y restricciones de la pedagogía. En la teología de la liberación no es raro oír una protesta contra la recaída en la preparación cültica; quizá expresan el deseo oscuro de gentes que aspiran a vivir esa liberación. «El culto ha de ser experiencia de libertad, no de constricción»: una sentencia semejante no contradice a la Carta a los Hebreos, puede encontrar una raíz en textos del Exodo y un ejemplo en las «liturgias domésticas» de la Pascua en contraposición a la legislación elaborada y minuciosa del Levítico. La cosa se agrava cuando una práctica y una mentalidad cülticas entran en colisión con los deberes de la justicia; entonces Antiguo y Nuevo Testamento dan un testimonio unánime.

En dirección opuesta, ¿se podría pensar que algunos hombres o grupos humanos se encuentren temporalmente en tiempo de preparación? Una preevangelización consciente y programada ¿coloca esos hombres, espiritualmente si no cronológicamente, en la pedagogía del AT? Los que, por falta de madurez y preparación, no pueden todavía con el mensaje evangélico ¿podrán ser preparados por el AT?

Es claro que a cuantos aguardamos aún el encuentro final con el Señor, toda nuestra vida conserva un carácter provisorio, de preparación, si no de pedagogía; aún no hemos alcanzado la última madurez. Esto puede prevenir contra una teología de la liberación de

signo milenarista, es decir, que intente instaurar una liberación total y definitiva prescindiendo de la venida del Señor.

En el campo de la *profecía* hemos de distinguir la profecía individual y unívoca, la profecía global y ambigua, la actitud expectante que cultiva la profecía. Los cruzados se equivocaban tomando textos del AT como profecías formales y unívocas de su empresa. En la teología de la liberación sería error leer textos del AT como profecía individual de un determinado movimiento o partido o ideología. Tal error no se encuentra, que yo sepa, entre los teólogos referidos.

La expectación profética es un dato positivo que puede ensanchar nuestro horizonte de lectura del AT. Sabemos que el niño y la joven de Is 7 eran en la intención del profeta el heredero de Ezequías y la reina; este texto se lee más tarde en clave mesiánica y así lo recoge Mateo.

Si Cristo coloca su actividad de médico milagroso al amparo de la profecía de Is 61 (Mt 11), creo legítimo ver en la progresiva liberación de enfermedades y dolores un cumplimiento global y no diferenciado de viejas profecías. Esto desmentiría una interpretación espiritualista, meramente espiritual, de la liberación. En forma positiva y ensanchando el campo, cuando la medicina va derrotando epidemias y enfermedades, cuando la psiquiatría exorciza los demonios de nuestro subconsciente sacándolos a la luz que los mata, podemos pensar que uno de los constituyentes del reino de Cristo está viniendo, que una línea profética o evangélica se está cumpliendo. Una parte no lo es todo, pero tampoco es nada. Y si el ejemplo de la medicina es fácilmente aceptable, ¿por qué excluir la política, el derecho y otros campos marcadamente éticos? Las victorias humanas no pueden ser ajenas a Cristo glorificado y son ya presencia incoada de su reino.

La *figura* es elemento a la vez fecundo y peligroso. El NT practica con abundancia la lectura «figurativa» del AT, y los Padres no se contentan con repetir el número cerrado de perícopas, sino que continúan y ensanchan la práctica; lo mejor de nuestra liturgia se basa en lecturas semejantes. No acepto el criterio del NT como norma exclusiva. Con los Padres y la liturgia pienso que la práctica del NT es ejemplar.

Ejemplar no como modelo de método filológico. En terminología moderna hablaría de lectura «simbólica» del AT; análoga a la que se

practica hoy día con obras literarias importantes (La metamorfosis, La peste, Señor de las moscas...), diversa por la posición central de Cristo glorificado.

Aunque principio y técnica sean fáciles de justificar, el principio por nuestra fe cristiana, la técnica por la práctica común de las «humanidades», la realización del proyecto es delicada y no dispone de un repertorio orgánico de criterios.

Por su naturaleza la lectura simbólica no es algo concluido y estático, sino proyecto siempre en desarrollo. La fidelidad está constituida por la continuidad y la coherencia. Si algunos teólogos de la liberación pecan aquí por exceso, no olvidemos que muchos exegetas pecan por defecto. Educados durante una generación a no meter en el texto lo que no dice, a quedarse en la intención del autor, olvidan la dimensión más fecunda y apasionante de la interpretación.

Un camino fecundo es el análisis de estructuras y símbolos. Sobre todo estructuras antropológicas y símbolos poco diferenciados.

Pongamos un ejemplo: la idolatría. Se piensa quizá que la idolatría quedó superada en Israel a la vuelta del destierro; que las culturas modernas no tienen espacio para la idolatría, debido al influjo milenarista de religiones monoteístas y al reciente proceso de secularización. Así resulta que el insistente mensaje profético contra la idolatría de los Israelitas parece haber perdido todo su sentido actual. Además, el NT apenas si se refiere al tema, salvo alguna referencia paulina al contexto pagano o a casos de conciencia.

Hagamos un análisis de la idolatría como actitud y acto, como estructura humana en acción: a) El hombre fabrica un objeto, b) al que declara Dios, c) y se somete a él con entrega religiosa. Las tres piezas pueden tener realizaciones diversas sin romper la relación estructural. La fabricación es física en principio, pero puede ser mental; más aún, la fabricación física puede resultar de una proyección mental. Se puede divinizar como a Dios personal presente, como teofanía sobrecogedora, como participación de fuerzas o cualidades sacras, como realidad benéfica o maléfica... La sumisión religiosa puede realizarse en forma de adoración, temor sacro, culto en general, sacrificios (aún humanos).

En el plano teológico la idolatría siempre implica una deformación del Dios verdadero; en el plano antropológico siempre produce una degradación del hombre, que somete su conciencia y libertad a una

obra humana inferior al hombre. La idolatría esclaviza al hombre, es alienante en sentido técnico. Por el contrario, el Dios de Israel se presenta en la historia como liberador: todopoderoso y sabio al servicio de la liberación. En la elección o llamada el Dios vivo levanta al hombre a la responsabilidad suma, frente al Trascendente, poniéndolo así en camino de realizar su ser y capacidad trascendente. Por la idolatría el hombre se rebaja a un pseudodiálogo con una creatura suya divinizada, a una pseudoresponsabilidad frente a un artefacto material o mental.

Analizado así el esquema de la idolatría, podemos preguntar si el NT ha eludido el problema o lo ha dado por definitivamente resuelto. En este sentido, hemos de decir que la idolatría es tema central en la predicación de Cristo liberador y no menos en la batalla cristiana (thlipsis) de San Pablo.

En el segundo libro de los Macabeos (libro nada sospechoso de progresismo) leemos que no fue elegido el pueblo para el templo, sino el templo para el pueblo. En continuidad suena el principio lapidario de Cristo «no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre». El sábado se había convertido en realidad idolátrica. El sábado es institución humana que distingue en la indiferencia astronómica de los días, consagrando y profanizando. El Dios de Israel sanciona la costumbre marcando el sábado con una función liberadora: liberación del trabajo que esclaviza y no sólo atarea al hombre, liberación de diferencias sociales (Dt 5), liberación de la estrechez inmanente para la contemplación y el diálogo trascendente (Ex 16). Pero el sábado, en manos de tradicionalistas rígidos, se había convertido en estructura opresiva, en nombre de la religión, en principio discriminatorio de observantes y no observantes. De palabra y de obra Cristo rechaza esa larvada idolatría, y no para sustituirla con otra. San Pablo y su discípulo autor de la Carta a los Hebreos desarrollan esta doctrina con insistencia.

¿Perdura en el hombre de nuestros días esa estructura psicológica que llamamos actitud idolátrica? Un experto en psicología social, Erich Fromm, nos dice que sí y nos ofrece un brillante análisis de su funcionamiento. Siguiendo su enseñanza, podríamos hoy detectar idolatrías secularizadas que esclavizan al hombre como antaño los ídolos sacros: ideologías, propagandas, tabús sociales... En el campo religioso, incluso en el cristianismo, pueden desarrollarse actitudes ido-

látricas que vicien la función liberadora de instituciones, prácticas religiosas, formulaciones dogmáticas.

Una autoridad eclesiástica, cuya función es servicio liberador, puede convertirse, por abuso de unos o de otros, en realidad intimidatoria en nombre de su sacralidad, o sea en ídolo. El domingo, que debería ser experiencia de libertad cristiana —por la resurrección de Cristo y el banquete de la caridad—, puede convertirse en esclavitud sacra, en idolatría. La formulación dogmática, que debe servir a la fe para expresarse y comprenderse, puede convertirse en fórmula rígida que aprisiona y oscurece, a la que se ofrece el sacrificio humano del que disiente o formula de otro modo, o que sirve para afianzar el poder de una clase en la Iglesia. Tres realidades humanas, sancionadas por Dios al servicio del hombre, se convierten en ídolos mentales, más peligrosos cuanto más solapados.

He dado tres pasos: análisis de una estructura antropológica en el AT, confrontación de dicha estructura con la enseñanza del NT, análisis de actitudes modernas equivalentes o correspondientes. Así resulta que el mensaje de los profetas sobre la idolatría, leído simbólicamente, tiene hoy plena vigencia, puede y debe volver a ser mensaje de liberación, «buena noticia».

Una lectura puramente filológica del AT nos habría llevado quizá a enterrar con los ídolos parte del mensaje profético. Una rebusca puramente verbal de San Pablo nos habría dado nada más una pista estrecha de uso figurado (Col 3, 5; Ef 5, 5). No lo han hecho así la homilía y la espiritualidad tradicionales: los autores espirituales emplearon elementos del lenguaje del AT al analizar y describir algunas reacciones ilegítimas del alma frente a Dios. Siguiendo esa tradición, quizá hoy nos toque extender el campo a otras dimensiones del hombre —social, económica, política— y también poner algo más de rigor en nuestro análisis.

Séame permitido referirme a mi estudio sobre la redención en el AT<sup>8</sup>. Partiendo de la institución social del «redentor» (go'el) y siguiendo su trasposición simbólica en el AT y el NT, lo hago desembocar en la virtud humana y cristiana de la solidaridad. Se podría tomar el estudio y ampliar el análisis de la función liberadora de la solidaridad en nuestros días.

También en mis apuntes de Soteriología aplico el mismo método

8 'La rédemption oeuvre de solidarité', *NRT* 103 (1971) 449-72.



de análisis de estructuras y símbolos, desembocando en la actualización del mensaje del AT.

Dentro del AT, como economía y como literatura, se da la gran *conversión escatológica*, o sea la mirada hacia un futuro de algún modo definitivo. Esta vuelta de la mirada del pasado hacia el futuro trae consecuencias graves. Primero, la lectura escatológica que antes recibían una lectura simplemente histórica; no siempre se trata de sustitución, a veces se da la superposición de lecturas, la histórica y la escatológica, reconciliables como historia y símbolo. La nueva lectura puede dejar huellas en el texto. Segundo, se escriben nuevos textos referentes a dicho futuro, como unidades sueltas o como composiciones más o menos organizadas. Tercero, en tales textos se consume una selección de temas bíblicos y una conjunción figurativa que permite nuevas visiones unificadas: paraíso y desierto, rey y jueces, guerra y destrucción de la guerra, elección y universalismo. Esto relativiza el valor individual de cada tema, imprime a muchos nuevo potencial simbólico. Y el nuevo uso de viejos temas hace leer con nuevos ojos los mismos temas en sus viejos contextos. Cuarto, se realiza una transformación del lenguaje ligada a los temas y que comienza a operar en una zona menos consciente y crítica.

Un exegeta no puede contentarse con la lectura filológica pura, según la intención del autor inicial, como si el texto y el contexto posteriores no aportaran sentido. Si bien esa tarea es el primer paso, indispensable, de su tarea.

El tema de la liberación es tan amplio e inclusivo en el AT, que su transformación escatológica en el seno del mismo AT no se puede descuidar. Tenerlo bien en cuenta no atará al exegeta, antes acrecentará su libertad interpretativa. El Pentateuco documenta ampliamente la mezquindad de horizonte con que vivieron la epopeya de su liberación muchos de sus participantes (véase Dt 29, 3). Es muy fácil y bonito entenderlo al final, cuando todo ha pasado —objetarían en propia defensa—, y la réplica es que precisamente había que esperar y aguantar hasta el final, haciéndolo real. Pero una vez llegados a ese punto, sería necio ignorar el desenlace al estudiar el comienzo. El exegeta actual debe aprovechar la posición ventajosa de enfrentarse con el AT ya terminado.

LUIS ALONSO SCHÖKEL  
Pontificio Instituto Bíblico, Roma

## EN LOS UMBRALES DE LA TIERRA PROMETIDA. ANÁLISIS DE Dt 9, 1-7; 10, 12-11, 17

La fórmula «escucha, Israel: tú vas a pasar hoy el Jordán» (Dt 9, 1) da a entender que Israel se encuentra en los umbrales de la tierra prometida. Está a punto de comenzar para el pueblo elegido una nueva etapa de su historia. El paso del Jordán es la puerta de acceso al país de Canaán.

La fórmula «escucha, Israel...» indica, además, el comienzo de una nueva sección en el libro del Deuteronomio. Cuál sea su proceso de formación, cuáles sean sus límites, qué materiales comprenda esta sección, son las primeras cuestiones a las que queremos responder en este artículo.

### 1.—ESTADO ACTUAL DE LA INVESTIGACION

Las opiniones se pueden clasificar en tres grupos. Al primero pertenecen los autores que buscan la continuación de 9, 1-7 en 10, 12 ss. Puukko y Hempel piensan que el texto primitivo de Dt 9-11 se contiene en 9, 1-4a.5-7a; 10, 12-13<sup>1</sup>. En su libro *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, von Rad ve en 10, 12-15.20-22; 11, 1.10-12.14-15 la prolongación de 9, 1-7a<sup>2</sup>. Fiel al criterio del cambio de número, Minette de Tillesse excluye del texto primitivo Dt 9, 7b-10, 11; 10, 15c-19; 11, 2-9 y las partes en plural de 11, 10-17.18-32<sup>3</sup>. El segundo grupo está formado por aquellos exégetas que admiten como primitivos algunos

1 A. F. Puukko, *Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung* (BWANT, I, 5; Leipzig 1910) 155-57; J. Hempel, *Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte* (Leipzig 1914) 139-43.

2 G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Gesammelte Studien zum Alten Testament, II, Theologische Bücherei, 48; München 1973) 4, nota 1.

3 G. Minette de Tillesse, 'Sections «tu» et sections «vous» dans le Deutéronome', VT 12 (1962) 37-39.

versículos de 9, 7b-10, 11. Así Steuernagel descubre el texto primitivo en 9, 1-4a.5-7a.9aa.13-14; 10, 10-12 (13).14.21; 11, 1<sup>4</sup>. Seitz señala varias etapas en 9, 1-10, 13; la primera abarca: 9, 1-7a.13-14.26-29; 10, 10<sup>\*</sup>.12-13; (11, 1) <sup>5</sup>. Recientemente Peckham ha intentado distinguir una narración (9, 1-3.7-12.14-17.21-26.28-29; 10, 1-5.8-11) de algunos comentarios didácticos (9, 4-6.13.18-20.27) y de un suplemento de la fuente P (10, 6-7) <sup>6</sup>. Constituyen el tercer grupo, en fin, algunos autores que consideran 9, 1-6(7) como una unidad. En su Comentario al Deuteronomio, von Rad sostiene que la serie de sermones comenzada en 6, 10 se interrumpe en 9, 7<sup>7</sup>. McCarthy trata Dt 9, 1-6 como una pequeña unidad y se refiere a 9, 7b-10, 11 y a 10, 12-11, 17 como a secciones diferentes <sup>8</sup>.

## 2.—OBSERVACIONES CRITICO-LITERARIAS

### 2.1.—Dt 9, 1-7

2.1.1. Dt 9, 1, como 6, 4, comienza directamente con la fórmula *šm' yšr'l* <sup>9</sup>. En 6, 4-5 y en 9, 1-3 se advierte una estructura sintáctica idéntica en sus líneas generales: imperativo + proposición nominal +

4 C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (HK; Göttingen 1923) 9.82 ss.; G. Hölscher defiende una posición similar (cf. 'Komposition und Ursprung des Deuteronomiums', ZAW 40 [1922] 171-73). Para N. Lohfink, Dt 9, 1-7.8.22-24 es posterior a 9, 9-19.21.25-29; 10, 1-5.10-18.20-22; 11, 1-17 (cf. *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* [AnBib 20; Romae 1963] 200-31). En la p. 206 N. Lohfink afirma que Dt 9, 1-7 vom Schlussbearbeiter von Dtn 5-8 stammt, a lo que replica R. P. Merendino: «das müsste aber eine gründlichere Literarkritik herausstellen» (*Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26* [BBB, 31; Bonn 1969] 16, nota 17).

5 G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT, V, 13=93; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971) 51-69.81. Respecto de Dt 10, 12-22, Seitz dice que es un texto secundario, pero la verdad es que no se detiene a analizarlo (ib., 81). En Dt 11, 2-30 separa dos estratos: 1) v. 2-12.16-17.22-25; 2) v. 13-15.18-21.26-30 (ib. 81-91).

6 B. Peckham, 'The Composition of Deuteronomy 9: 1-10: 11' (*Word and Spirit. Essays in Honor of D. M. Stanley*, ed. por J. Plevnik [Willowdale, Ontario 1975]) 3-59.

7 G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD, 8; Göttingen 1964) 54. Por otro lado, G. von Rad afirma que en Dt 10, 12-11, 32 no se continúa la serie de sermones de 6, 10-19, 6 (ib., 15.59).

8 D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A; Rome 1978) 165-67.

9 En Dt 5, 1; 20, 2; 27, 9, la expresión *šm' yšr'l* va precedida por una fórmula que le sirve de introducción. En realidad esta expresión no tiene necesidad de tal fórmula, ya que ella misma juega el papel de introducción.

w<sup>e</sup>qatalti. La proposición nominal de 9, 1aa va acompañada de una serie de proposiciones subordinadas (v. 1ab-2) sin equivalente en 6, 4-5. No cabe duda, sin embargo, que 9, 3a está mirando retrospectivamente a 9, 1a. En primer lugar, el w<sup>e</sup>qatalti del v. 3a está coordinado con el imperativo del v. 1a<sup>10</sup>. En segundo lugar, el término *hywm* y la fórmula *hw'-h'br* del v. 3aa remiten claramente a la fórmula *'th 'br hywm* del v. 1a. Por otro lado, el doble *hw'* más el *lpnyk* del v. 3ab hacen referencia a los mismos términos del v. 3aa. Estas observaciones muestran que 9, 1-3a forma una unidad.

Dt 9, 3b contrasta significativamente con 9, 3a. En el v. 3a no sólo se hace pasar a Yahvé a primer plano mediante el *wyd't*, sino que se subraya la actividad por El desplegada, como muestran el participio de 'br, con artículo (a diferencia del v. 1a), y el pronombre personal de tercera persona repetido tres veces, a la cabeza de otras tantas proposiciones, con un valor enfático. El v. 3b, en cambio, pasa de imprevisto a Israel, acentuando el papel que éste ha de jugar (v. 3ba) e intentando justificarlo con el recurso a un mandato de Yahvé (v. 3bb). Si los datos aportados a propósito de 9, 1-3a denotan la unidad de esta perícopa, la tensión creada por 3b invita a pensar en una mano diferente para este medio versículo.

2.1.2. La fórmula *'l-t'mr blbbk* del v. 4aa se corresponde con la del v. 7aa: *zkr 'l-tškh*. Es de notar que *'mr(-) blbbk + zkr(-)*, en una formulación semejante a la de 9, 4-7, aparecen unidos en Dt 7, 17-18 y en 8, 17-18. En los tres casos, entre las dos fórmulas indicadas se introducen otras proposiciones; en éstas se expone, bajo forma de monólogo en primera persona, lo que se anuncia con la fórmula *'mr(-) blbbk*. En 7, 17 y en 8, 17 inmediatamente después de *'mr(-) blbbk* se introduce el monólogo: en 9, 4aa, en cambio, se interpone la cláusula *bhdp yhw'h 'lhyk 'tm mlpnyk*, que interrumpe la continuación normal, haciéndose necesario repetir el verbo *'mr* (cf. *l'mr*) para introducir el monólogo. Dt 18, 21, parcialmente equiparable en su forma a los textos anteriores, confirma lo que acabamos de decir: entre *wky t'mr blbbk* (18, 21a) y el monólogo en primera persona (18, 21b) no se interpone

10 Este tipo de construcción es muy frecuente en el Pentateuco. Cf. M. Lambert, 'Sur la syntaxe de l'impératif en hébreu', *Revue des Études Juives* 35 (1897) 106 s. En Dt 6, 4 y 27, 9 después de *šm' ysr'l* aparece una afirmación seguida de un w<sup>e</sup>qatalti; en 20, 3 se encuentra también la afirmación, pero no el w<sup>e</sup>qatalti, ya que se trata de una proposición negativa (cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* [Rome 1923] 352, § 176n.).

ningún otro elemento <sup>11</sup>. La fórmula intercalada entre la primera parte de 9, 4aa y 9, 4abc se acerca considerablemente a Dt 6, 19 <sup>12</sup>. La necesidad de recordar nuevamente en 9, 4aa que es Yahvé quien expulsa a las naciones se debe a la adición del v. 3b. Teniendo en cuenta que 9, 3b se corresponde con 6, 19b, se comprende que también *bhdp...* (9, 4aa) haya sido interpolado por el que añadió 9, 3b. La semejanza formal entre estos dos textos es manifiesta:

6, 19a.19b: *lhdp 't-kl-'ybyk mprnyk k'sr dbr yhwh*  
 9, 4aa\*.3bb: *bhdp yhwh 'lhyk 'tm mlprnyk ... k'sr dbr yhwh lk*

Descartada, pues, esta cláusula de 9, 4aa, el esquema formal de nuestro texto coincide con el de 7, 17; 8, 17 y 18, 21. El monólogo propiamente dicho comienza con 9, 4abc, que tiene por motivo «entrar y tomar posesión de la tierra». Existe una pequeña divergencia respecto de 9, 1. Allí el objetivo señalado era «entrar y tomar posesión de las naciones». Se trata de un cambio de terminología y de acento, no del contenido sustancial.

El v. 4b contrasta sintáctica y formalmente con el v. 4abc, ya que el monólogo pasa inesperadamente a segunda persona (*mprnyk*). Esta construcción no cuadra con la del monólogo, que está exigiendo la primera persona. El *waw* es adversativo. El orador contradice a Israel. Además, la fórmula del v. 4b se repite en el v. 5ba, de donde fue tomada por el redactor del v. 4b. Por otro lado, la misma naturaleza del monólogo no reclama esta contraposición del v. 4b. Es cierto que las raíces *šdq* y *rš'*, procedentes del ámbito jurídico, van con frecuencia unidas <sup>13</sup>. Justicia e injusticia, inocencia y culpabilidad, son correlativas en un juicio. Al declarar culpable a una parte se declara inocente a la otra. No obstante, es asimismo cierto que en la forma del monólogo se trata de un juicio especial. Con el monólogo se sale al paso de un autoenjuiciamiento, consistente en atribuir a la propia justicia la toma de posesión de la tierra. La intención primaria de este texto, como la de 8, 17-18, no es la de declarar a uno inocente y al otro culpable, sino la de amonestar a Israel contra el peligro

<sup>11</sup> Para más detalles sobre estos textos y sobre la forma del monólogo, cf. F. García López, 'Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI', *RB* 84 (1977) 483-88.

<sup>12</sup> Sobre Dt 6, 19, cf. F. García López, 'Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome', *RB* 85 (1978) 172-73.

<sup>13</sup> Cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14; Neukirchen-Vluyn 1964) 122-59; J. Vella, *La giustizia forense di Dio* (SRivBib 1; Brescia 1964) 37-40.

de orgullo. Que no piense Israel que Yahvé le da la tierra por sus propios méritos. Se acentúa, por tanto, la gratuidad del don de la tierra (cf. 6, 10-12; 8, 10b).

El v. 6 es secundario. *wyď't ky* es una repetición del v. 3a y *l' bšdqtk ...lršth* reitera las fórmulas de los v. 4-5, cayendo, por otro lado, fuera del esquema estricto del monólogo. El v. 6b remite al v. 13b. Dt 9, 6b mira a la sección siguiente más que a la anterior. Atendiendo a los v. 4-5 sería de esperar *brš't* (contrapuesto a *bšdqh*: v. 6a), no *qšh* - '*rp*. El v. 6b introduce, además, un elemento ajeno a las secciones en singular. Mientras que los v. 4-6a se mantienen en un tono sereno, el v. 6b se reviste de un tono de reproche, lo mismo que la sección siguiente. Estas características denotan que 9, 6 ha sido compuesto para servir de puente entre secciones diferentes: 9, 6a mira al texto precedente; 9, 6b enlaza con lo que sigue.

Acerca del v. 7a ya se ha indicado cómo la fórmula *zkr 'l-tškh* constituye parte integrante del esquema del monólogo y no puede separarse de los v. 4-5\*. Los verbos *zkr* y *škh* son característicos de las secciones en singular (cf. especialmente 8, 14.18 y 25, 17-19, donde ambos verbos aparecen en estrecha conexión). El verbo *qšp*, por el contrario, es característico de las secciones en plural (cf. 1, 34; 9, 8. 19.22). Es más, en el AT fuera de estos textos del Deuteronomio y de Zac 8, 14 no existe ningún otro pasaje en el que el verbo *qšp* vaya con '*t*. Añádase a esto que la temática de la infidelidad en el desierto desentona con la manera de tratar el motivo del desierto en las secciones en singular. En consecuencia, en 9, 7a a la fórmula *zkr 'l-tškh 't-yhwh 'lhyk*, con que se concluía el esquema comenzado en 9, 4, se añadió '*t 'šr-hqšpt ... bmdbr*, con el fin de engarzar 9, 4-7\* con 9, 7b ss.

En conclusión, en 9, 4-7a se dan cita el esquema del monólogo, que abarca los v. 4aa (hasta *bhdp*), 4abc.5.7a (sin '*t 'šr-hqšpt ... bmdbr*), más unos complementos posteriores. De éstos, los de 9, 6-7a\* tienen la misión de tender un puente entre el texto primitivo de los v. 1-5.7a y la narración de la ruptura y del restablecimiento de la alianza en el Horeb (cf. 9, 7b-10, 11). Habiendo analizado ya esta sección en otra parte y habiendo mostrado su diferencia con 6, 4-9, 7a\*<sup>14</sup>, proseguimos nuestro análisis con Dt 10, 12 ss. para ver si en este pasaje se continúa el texto primitivo de 9, 1-3a.4-7\*.

14 Cf. F. García López, 'Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI', RB 85 (1978) 5-49.

## 2.2.—Dt 10, 12-11, 1

2.2.1. Después de la larga «sección histórica» en plural, Dt 10, 12 ss. vuelve al singular —lo mismo que 9, 1-7a\*— con un tono parenético, netamente diferente del de 9, 7b-10, 11.

La expresión adverbial *w'th*, con que se abren los v. 12 ss., se encuentra en textos jurídicos y litúrgicos, en discursos, diálogos y plegarias<sup>15</sup>. «*w'e'attāh* bildet immer den Wendepunkt der Erörterung, der Ausführung oder der Paränese»<sup>16</sup>. Sea que se considere como un texto jurídico<sup>17</sup>, litúrgico-jurídico<sup>18</sup> o parenético<sup>19</sup>, Dt 9, 1-7a ofrece la base exigida por *w'th*, sin que sea imprescindible suponer un texto histórico previo<sup>20</sup>. El *w'th ysr'l* se entiende muy bien, por tanto, como un *Wendepunkt* respecto de 9, 1-7a\*. En cierta forma es un eco del *šm' ysr'l* con que inicia esta pericopa (cf. 9, 1). Cabe añadir que 10, 12-13 cuenta con muchos paralelos en la parénesis deuteronomica, en singular, de la introducción primitiva al cuerpo legal, como se verá en el estudio del vocabulario y de las fórmulas.

2.2.2. Por su forma, vocabulario y estilo, el v. 14 se diferencia claramente de los v. 12-13. Las expresiones de estos dos versículos, a pesar de ser muy frecuentes en el Deuteronomio, jamás aparecen acompañadas por una motivación como la del v. 14. Esta se entendería muy bien después de Dt 9, 3a. Allí se presenta a Yahvé en calidad de 'jefe de la armada', pasando al frente de su pueblo como fuego devorador para derrotar a las naciones. En 10, 14 se presenta

15 Cf. A. Laurentin, '*W'e'attāh-Kai nun*. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5)', *Bib* 45 (1964) 168-97.413-32; H. A. Brongers, 'Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *w'e'attāh* im Alten Testament', *VT* 15 (1965) 289-99.

16 H. A. Brongers, 'Bemerkungen', 290. A. Laurentin escribe: «*kai nun* se présente toujours comme une articulation du discours...» ('*W'e'attāh-Kai nun*', 171).

17 Cf. N. Airoldi, 'La funzione giuridica dei cosiddetti «racconti storici» del II° discorso di Mosè al popolo (Dt 5.9 s.)', *Aug* 13 (1973) 75-92.

18 Cf. F. Langlamet, *Gilgal et les Récits de la Traversée du Jourdain (Jos., III-IV)* (CRB 11; Paris 1969) 142.

19 Cf. G. Minette de Tillesse, 'Sections' (cit. supra en la nota 3) 37.

20 Según K. Baltzer (*Das Bundesformular* [WMANT 4; Neukirchen Kreis Moers 1964] 46-47) *w'th* sirve para introducir la *Grundsatzklärung*. Así lo piensa también N. Lohfink (*Das Hauptgebot* [cit. supra en la nota 4] 219). En cambio D. J. McCarthy sostiene que en los tratados hititas no se puede aislar la *Grundsatzklärung* (*Treaty* [cit. supra en la nota 8] 56-57); H. Cazelles tampoco considera este elemento como un componente esencial de los tratados orientales ('Pentateuque' [*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII, ed. por H. Cazelles y R. Feuillet; Paris 1966] 760-61).

a Yahvé como 'señor de cielos y tierra'<sup>21</sup>. Anonadando a sus enemigos, Yahvé se muestra, efectivamente, señor de toda la tierra. Un nexa análogo se establece en el Sal 97, 3-5. El título 'Señor de toda la tierra' se halla en textos preexílicos con una clara referencia a la guerra santa<sup>22</sup>, que es un tema central en los v. 1-3a del cap. 9<sup>23</sup>. Precisamente porque Yahvé es señor de todo el país puede quitarlo a los cananeos y dárselo a su pueblo. Es de notar, además, que una fórmula equivalente a la de 10, 14 está atestiguada en Jos 3, 10-11<sup>24</sup>, en conexión con el paso del Jordán, que es el otro motivo clave en Dt 9, 1-3a.

2.2.3. En el v. 15 se opera un cambio del singular al plural. Este versículo está emparentado con 7, 7-8a, un texto secundario en plural. Los términos y su disposición son idénticos en ambos:

7, 7-8a: *hšq yhw h ... wybh r bkm ... mkl-h'mym*  
 10, 15: *hšq yhw h ... wybh r ... bkm mkl-h'mym*

En el v. 15 se dan cita también algunas fórmulas de 4, 37, un texto tardío<sup>25</sup>.

Los v. 16-17aa prosiguen en plural. Las raíces 'rp y qšh remiten a 9, 6b.13b, de cuyo carácter redaccional y tardío ya hemos hablado<sup>26</sup>. Temáticamente el v. 16 se explica muy bien en conexión con Dt 9, 6.7b-10, 11 y con 10, 15<sup>27</sup>. El adverbio 'wd (v. 16) alude al pecado relatado en 9, 7\* ss. Al motivo del perdón, gracias a la intercesión de Moisés, se añade el de la elección-amor (10, 15), todo lo cual justifica la exhortación del v. 16b. El v. 17aa procede de la misma mano que los v. 15-16. Su finalidad consiste en enlazar los v. 15-16 con los v. 17ab-18, que, como enseguida veremos, se diferencian de los v. 15-16.

2.2.4. La construcción 'lhy h'lhym y 'dny h'dnym (10, 17abc) es idéntica a la del v. 14: šmy hšmym. Las expresiones 'lhy h'lym y

21 La partícula *l*, que acompaña a *yhw h*, sirve para expresar el dominio o la posesión (cf. P. Jouon, *Grammaire* [cit. supra en la nota 10] 405, § 133d).

22 Cf. E. Lipinski, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Brussel 1965) 254-55.

23 Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATHANT 20; Zürich 1951) 74-75.

24 Cf. F. Langlamet, *Gilgal*, 112-15.

25 Cf. S. Mittmann, *Deuteronomium 1, 1-6, 3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 139; Berlin, New York 1975) 122-24.184.

26 *mwl* y '*rlh* reaparecen en Dt 30, 6 (sólo *mwl*), *dtr* (cf. H. W. Wolff, 'Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk', ZAW 73 [1961] 180-83) y en Jr 4, 4.

27 Cf. P. Buis, *Le Deutéronome* (VS 4; Paris 1969) 179.



'*dny h'dnym* contraponen la grandeza de Yahvé a la de los otros dioses, a la par que muestran que Yahvé es el señor del mundo. A ambos aspectos hace referencia también 10, 14<sup>28</sup>. Por otro lado, 10, 17abcb —lo mismo que 10, 14— nos acerca considerablemente a 9, 1-3a. Al '*m-gdwl* de 9, 2 se contrapone el '*h'l hgdl* de 10, 17b. El epíteto divino '*hnwr*' (10, 17b) tiene una cierta correspondencia con la designación de Yahvé como '*š'klh* (9, 3). El adjetivo '*gbr*' (10, 17) es un término esencialmente guerrero<sup>29</sup> y guarda cierta relación con '*nq*' (9, 2)<sup>30</sup>. '*gbr*', como título divino, tiene pleno significado en el contexto guerrero, de conquista de las naciones. Dios pasa al frente de su pueblo como '*yhwh gbwr mlh'mh*' (cf. Sal 24, 8)<sup>31</sup>.

Del Dios fuerte y valiente (10, 17abba) se pasa inmediatamente al Dios que hace justicia (9, 17bb-18). La relación entre estos dos temas se comprende perfectamente a la luz del AT y de numerosos textos orientales. Israel concibe al rey como un caudillo, que sale a combatir al frente de su pueblo y que administra justicia (cf. 1 Sm 8, 20). Si se unen Dt 9, 3a y 10, 17ab-18 resulta la misma concepción aplicada a Yahvé, que marcha a la cabeza de su pueblo para derrotar a sus enemigos (9, 3a) y que administra justicia (10, 17b-18)<sup>32</sup>. Estos dos motivos se han asociado constantemente en el antiguo Oriente, donde se exalta la potencia y la heroicidad del rey en la guerra así

28 En Dt 10, 14.17 se encierra una polémica contra los dioses de las naciones (cf. O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (ATHANT 41; Zürich, Stuttgart 1962) 76).

29 F. Brown - S. R. Driver - C. A. Briggs entienden el '*gbwr*' como «attribute of God especially as fighting for his people» y citan bajo esta concepción Sal 24, 8; Dt 10, 17; Is 20, 21... (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* [Oxford 1966] 150). W. H. McClellan no acepta la posición de estos autores, basado en que el motivo guerrero falta en el contexto (cf. 'El Gibbor', *CBQ* 6 [1944] 283). Esta objeción queda superada por nuestro análisis al establecer la relación entre 10, 17 y 9, 1-3a.

30 La tradición judía no sólo ha considerado a 'Anaq como un gigante y ha traducido su nombre en arameo por héroe (*gibbar*), sino que el término '*nq*' ha sido puesto expresamente en relación con el verbo '*nq*', tomado en sentido de «enlazar, dominar» (cf. E. Lipinski, 'Anaq-Kiryat 'Arba'-Hébron et ses sanctuaires tribaux', *VT* 24 [1974] 43).

31 Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Massachusetts 1973) 39-43 y 91-99.

32 Un ejemplo bien concreto lo proporciona el rey David. Después de narrar sus guerras y triunfos (2 Sm 8, 1-14) se añade: «David reinó sobre todo Israel, haciendo derecho y justicia ('*šh mšp*': cf. Dt 10, 18) a todo su pueblo» (8, 15). En 1 Sm 12, 1-3 se dice que Samuel ha estado al frente de su pueblo y ha hecho justicia, «no aceptando regalos...» (cf. Dt 10, 17b). La ideología de 'Yahvé rey', subyacente en Dt 10, 17, salta a la vista en algunos Targumes (cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, nota a Dt 10, 17).

como también su justicia<sup>33</sup>. En los himnos reales y en los códigos legales, la preocupación del rey por la justicia se concreta con frecuencia en las clases sociales más pobres, de entre las que a veces se mencionan «los huérfanos y las viudas», como en Dt 10, 18<sup>34</sup>.

2.2.5. La referencia a los extranjeros en el v. 18 ha provocado la adición del v. 19, sin que exista una fuerte conexión formal entre estos dos versículos. Al contrario, 10, 19 está redactado en plural y en estilo parenético, distanciándose así claramente de 10, 18.

El v. 20 se diferencia del v. 19 y de los v. 17ab-18. En un punto coincide con el v. 19, a saber, en el tono parenético, pero varía en el número y en el motivo. Desde el punto de vista temático se puede unir al v. 18: a la actitud de Yahvé para con su pueblo se exige una correspondencia por parte de éste. No obstante, en el aspecto estilístico el v. 20 se diferencia de los v. 17ab-18. Mientras que en éstos se describe la naturaleza y la actividad de Yahvé mediante una serie de proposiciones nominales, en el v. 20 cesa el carácter descriptivo, pasándose al tono de exhortación mediante una serie de *yiqtol*. Tema y estilo del v. 20 recuerdan, más bien, el texto primitivo de 9, 7a.

2.2.6. El v. 21 se abre con dos proposiciones nominales encabezadas por *hw'* ... *whw'* ... El pronombre personal de tercera persona, en cabeza de la frase y referido a Yahvé, rememora la construcción de 10, 17ab: *hw'* ... y de 9, 3a: *hw'* ... *whw'* ... De un modo análogo, los adjetivos *gdI* y *nwr'*, aplicados a Yahvé, nos ponen en conexión directa con 10, 17. Asimismo el tema del v. 21 enlaza muy bien con el de los v. 17ab-18. En 10, 21 Yahvé aparece como objeto de alabanza y sus acciones se presentan también como dignas de alabanza<sup>35</sup>. En el Sal 109, 1.30-31 (principio y final del Salmo se hallan íntimamente

33 Cf. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Tübingen 1968) 13-77; S. N. Kramer, 'Modern Social Problems in Ancient Sumer' (*Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten* [CRRAI XVIII, 1970], ed. por D. O. Edzard [München 1972] 113-21); el mismo, 'Kingship in Sumer and Akkad: The Ideal King' (*Le palais et la royauté* [Archéologie et Civilisation] [CRRAI XIX, 1971], ed. por R. Garelli [Paris 1974] 172.175).

34 Cf. Códice de Hammurabi, en *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. por J. B. Pritchard (Princeton, New Jersey 1969) 178; Leyenda de Danel y de Aqat, en *Textes ougaritiques, I. Mythes et Légendes*, ed. por A. Caquot, M. Szynger, A. Herdner (*Littératures anciennes du Proche-Orient*; Paris 1974) 427-28; F. Ch. Fensham, 'Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature', *JNES* 21 (1962) 129-39.

35 Cf. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramicum Veteris Testamenti* (Roma 1964) 889: *thlh*.

relacionados), Yahvé es objeto de alabanza (*thlh*) y de acción de gracias (v. 1.30), porque se puso a la derecha del pobre para salvar su vida de los jueces (v. 31). Comparando Dt 10, 21 con 10, 17ab-18 resulta una secuencia temática análoga a la del Sal 109: a Yahvé, que hace justicia al huérfano y a la viuda y que ama al extranjero, sea dada tu alabanza <sup>36</sup>.

El v. 22 completa el anterior, apuntando a un nuevo motivo. Yahvé es digno de alabanza por la transformación admirable de Israel <sup>37</sup>: de un puñado de hombres ha hecho un pueblo numeroso (v. 22).

2.2.7. Por su terminología y formulación, 11, 1 está remitiendo a 10, 12-13. En ambos pasajes aparecen la fórmula 'hb(-) 't (*yhwh*) y el verbo *šmr*, rigiendo los términos *mšwt* y *ḥqym* referidos a las 'leyes' de Yahvé. A diferencia de 10, 14.17ab-18.21-22, en 11, 1 se vuelve al tono parenético, de exhortación, coincidiendo también en esto con 10, 12-13.

### 2.3.—Dt 11, 2-9

Dt 11, 2-7 es una perícopa histórico-narrativa, en plural, con afinidades evidentes con las secciones en plural del Deuteronomio y —en su conjunto— sin conexiones significativas con las secciones en singular <sup>38</sup>. En la narración se advierte un afán de precisión histórica y geográfica, lo que pone a este texto en relación con Dt 9, 7.8.22 <sup>39</sup>. Si uno de los objetivos de Dt 5 y 9, 7 ss. es justificar la función legislativa y mediadora de Moisés <sup>40</sup>, las menciones de Datan y Abirón, que atacaban la autoridad de Moisés, se comprenden perfectamente en el sentido de poner de relieve la autoridad de este legislador y mediador <sup>41</sup>.

<sup>36</sup> La unión de estos dos motivos (alabanza a Yahvé y justicia) aparece en otros textos del AT, si bien el contexto puede variar: ver, por ejemplo, los Sal 33, 1; 35, 28-29; 48, 11...

<sup>37</sup> Cf. A. Clamer, *Le Deutéronome (La Sainte Bible, II, ed. por L. Pirot y A. Clamer) (Paris 1946) 582*.

<sup>38</sup> Cf. G. Minette de Tillesse, 'Sections' (cit. supra en la nota 3) 38; G. Seitz ve en Dt 11 «viele Anklänge an das Vertragsformular». Dt 11, 2-7 correspondería al prólogo histórico o *Vorgeschichte (Redaktionsgeschichtliche Studien* [cit. supra en la nota 5] 81-86). Es de notar que M. Weinfeld, al parangonar el Deuteronomio con los tratados orientales, no señala estos versículos del cap. 11 como parte del *Historical Prologue* (cf. *Deuteronomy and the Deuteronomical School* [Oxford 1972] 66).

<sup>39</sup> Sobre las afinidades formales de Dt 11, 2-7 y 9, 7\*.8.22, cf. F. García López, 'Analyse littéraire' (cit. supra en la nota 14) 23.

<sup>40</sup> Cf. N. Airoldi, 'La funzione giuridica' (cit. supra en la nota 17) 91.

<sup>41</sup> «La punition divine est ... une confirmation de la mission de Moïse et

Los acontecimientos históricos narrados en 11, 2-7 fundamentan los mandamientos, a los que hacen referencia directa los v. 8-9. Formalmente *wšmrtm* es la continuación normal de *wyd'tm*<sup>42</sup>.

#### 2.4.—Dt 11, 10-17

2.4.1. En Dt 11, 10-12\* se vuelve al singular. La fórmula introductora (11, 10aa) se corresponde con 9, 5ab:

9, 5ab: *'th b' lršt 't-ršm — h'rš 'šr 'th b'-šmh lršh*: 11, 10aa. Varía ligeramente la formulación: 11, 10aa comienza con el mismo término con que concluía 9, 5ab, originándose una construcción quiástica entre las dos fórmulas, lo que da a entender que la segunda mira hacia la primera.

En el v. 10aab se establece una comparación entre Canaán y Egipto. La expresión *'rš mšrym* no se refiere aquí a la jurisdicción de Egipto, como es habitual en los textos del Dt, sino que designa la tierra laborable<sup>43</sup>. Esta temática se prosigue en 11, 10b.11ab-12. Los v. 10ac y 11aa, aparte de estar redactados en plural, interrumpen los v. 10-12\*, al incorporar elementos ajenos al motivo central anteriormente señalado<sup>44</sup>. Las indicaciones histórico-geográficas de los v. 10aabb.11ab-12 no tiene fin en sí mismas, sino que están ordenadas a la noticia del v. 12, donde Yahvé pasa a ocupar el puesto principal<sup>45</sup>. En este sentido, 11, 10-12\* se aviene con el texto primitivo de 9, 4-7\*. También allí se culminaba la unidad volviendo la mirada a *yhwh 'lhyk*, el verdadero motor de los acontecimientos. Dt 11, 10-12\* se entiende muy bien, por tanto, en relación con 9, 4-7a\*. Por otro lado, estos versículos pueden encontrar su justo puesto a continuación de 10, 21-22<sup>46</sup>. En este último pasaje se presenta a Yahvé como el

s'inscrit dans la ligne apologétique des chapitres 1 et 9» (P. Buis - J. Leclercq, *Le Deutéronome* [SB; Paris 1983] 95).

42 Cf. Dt 4, 39-40; 7, 9-11; 8, 5-6.

43 Cf. J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26; Bonn 1967) 106.

44 Dt 11, 11aa está tomado de 11, 8. En este texto la fórmula *'šr 'tm 'brym šmh lršth* no sólo está en medio de una perícopa redactada en plural, sino que además aparece en conexión con los mandamientos, como ocurre también en 4, 14 y en 6, 1.

45 «Die "historische Geographie" bei Dt und Dtr in theologischem Dienst steht» (J. G. Plöger, *Literarkritische... Untersuchungen*, 107).

46 El *ky* inicial no es una motivación de lo que precede (la razón para observar los mandamientos [11, 8-9] no se da en 11, 10-12 sino en 11, 2-7 [cf. supra 2.3.]), sino que tiene el significado de 'cierto', 'sí', sirviendo para reforzar ligeramente la afirmación. Normalmente se omite en la traducción (cf. P. Joñon, *Grammaire*

Dios de quien depende la fecundidad del pueblo de Israel<sup>47</sup>. En 11, 10-12\* se completa este motivo al observar que también la fecundidad de la tierra de Israel depende de Yahvé, no del ingenio humano como en Egipto. En 10, 14.17abcba *Yahvé* aparecía como el dueño del cielo y de la tierra. Estos mismos términos se hallan también aquí, si bien en otra relación: la tierra debe su fecundidad al agua del cielo, pero ésta sólo cae si Yahvé tiene los ojos sobre la tierra, si cuida de ella.

2.4.2. Los v. 13-17, redactados en singular y en plural, vuelven sobre los v. 10-12, presentando bajo forma condicionada lo que allí se exponía en forma absoluta. La prótasis (v. 13) añade el tema de los mandamientos, que son reinterpretados como amor y servicio a Yahvé; la apódosis (v. 14-15) recoge varios términos de los v. 10-12. Los v. 16-17 se contraponen, en parte, a los v. 13-15. Si en el v. 14 se ponía de relieve el hecho de dar la lluvia, en el v. 17 se habla de retirar la lluvia. En consecuencia, los v. 13-15 y los v. 16-17 no pueden separarse. A la bendición condicionada, consistente en mandar la lluvia si se cumplen los mandamientos (v. 13-15), se opone una amenaza de castigo: carencia de lluvia si no son fieles (v. 16-17).

2.5.—La serie de observaciones críticas de los párrafos anteriores ha mostrado que Dt 9, 1-7a; 10, 12-11, 17 no es un texto homogéneo. Hemos descubierto una primera unidad en 9, 1-3a, con la que enlaza directamente 10, 14; este texto tiene su continuación formal y temática en 10, 17ab-18, que a su vez se prosigue en 10, 21-22. Este grupo de versículos ha sufrido una primera elaboración al incorporar 9, 4aa (hasta *bhdp*).4abc.5.7a (sin 't 'šr-*hqšpt* ... *bmdbr*). Hemos visto cómo 10, 20 y 11, 10aac.11ab-12 concordaban muy bien con los versículos anteriormente señalados del cap. 9, mientras que discrepaban en parte de los versículos circunstantes. Dt 10, 12-13 y 11, 1 poseen muchos puntos de contacto entre sí, a la par que presentan algunas diferencias dignas de consideración con los dos grupos de versículos anteriormente señalados. Por su parte, 11, 13-17 forman una unidad con dos partes que se complementan mutuamente. Todos estos textos son independientes de la gran sección histórico-narrativa de 9, 7b-10, 11. Incluso 11, 13-17, parcialmente redactado en plural, no muestra afinidades

[cit. supra en la nota 10] 503, § 164b). L. Alonso Schökel, por ejemplo, no lo traduce (cf. *Deuteronomio (Los Libros Sagrados 1)*; Madrid 1970] 307).

<sup>47</sup> «Jahve ist der Spender der fruchtbaren Volksvermehrung» comenta N. Lohfink a propósito de 10, 21-22 (*Das Hauptgebot* [cit. supra en la nota 4] 223).

significativas con 9, 7b-10, 11. En cambio, 9, 6.7ab (sólo 't 'šr-hqšpt... bmdbr); 10, 15-17aa y 11, 2-9 reenvían, de una u otra forma, a 9, 7b-10, 11 y es a la luz de esta sección como mejor se comprenden.

### 3.—OBSERVACIONES SOBRE EL VOCABULARIO Y LAS FORMULAS

En este apartado vamos a examinar el vocabulario y las fórmulas más características de las distintas unidades o grupos de versículos identificados en el apartado anterior. Este análisis tiene como objetivo comprobar si cada unidad o cada grupo de versículos presenta rasgos peculiares por cuanto al vocabulario y a las fórmulas atañe. De ser así, se avalarían los resultados de las observaciones crítico-literarias, obteniendo una contraprueba del apartado anterior.

#### 3.1.—Dt 9, 1-3a; 10, 14.17ab-18.21-22

3.1.1. Dt 9, 1-3a: En Dt 6, 4 y 9, 1, la fórmula *šm' yšr'l* aparece despojada del ropaje que la envuelve en 5, 1; 20, 3 y 27, 9. Por su misma naturaleza, *šm' yšr'l* no necesita de otras fórmulas que la introduzcan. Esto da una idea del carácter redaccional del ropaje que reviste a nuestra fórmula en 5, 1; 20, 3; 27, 9, mostrando a su vez el tenor primitivo y original de 6, 4 y 9, 1<sup>48</sup>. Referido al paso del Jordán, el verbo 'br es muy frecuente en Deuteronomio y en Josué<sup>49</sup>, pero la fórmula empleada en 9, 1 se distingue de las de otros textos afines por algunos rasgos propios. El pasaje que más se asemeja a 9, 1 es el de Dt 2, 18, si bien el complemento es 't-gbwl, no 't-hyrdn<sup>50</sup>. 9, 1 refleja un contexto más próximo de su *Sitz im Kultus* primitivo<sup>51</sup>. Los verbos *bw'* y *yšš*, acompañados de 'rš como objeto, se encuentran juntos en muchos textos del Deuteronomio<sup>52</sup>. Acompañados de *gwym*, en cambio, sólo se hallan en 9, 1 y 12, 29. Ahora bien, 12, 29 depende de Dt 7, 1 y 9, 1<sup>53</sup>, revelándose posterior a ambos. Las expresiones de 9.1.acb

48 Para más detalles, cf. F. García López, 'Analyse littéraire' (cit. supra en la nota 14) 8-9; el mismo, 'Deut. VI' (cit. supra en la nota 12) 183.177.

49 Cf. A. R. Hulst, 'Der Jordan in den alttestamentlichen Überlieferungen' (*Oudtestamentische Studiën* XIV [Leiden 1965] 166-79).

50 'th 'br aparece también en 30, 18, pero falta el *hywm* y forma parte de una proposición de relativo.

51 Cf. F. Langlamet, *Gilgal* (cit. supra en la nota 18) 108.142.

52 Cf. Dt 1, 8.(39); 4, 1.5; 6, 18; 7, 1; 8, 1; 9, 4.5; 10, 11; 11, 8.10.29.31; 17, 14; 23, 21; 26, 1; (28, 21.63); 30, 5.16.(18).

53 Cf. R. P. Merendino, *Das deuteronomische Gesetz* (cit. supra en la nota 4) 40-41. Es de notar que *bw'* y *yšš*, separados, se usan varias veces con *gwym*.

cuentan con precedentes en las fuentes primitivas. Los paralelos más próximos, sin embargo, son los del Deuteronomio <sup>54</sup>.

En cuanto a 9, 2, la fórmula inicial reaparece en 1, 28, pero este texto se inspira en 9, 1b-2 y en Nm 13, 28, combinando las fórmulas de los dos <sup>55</sup>. Resalta así, una vez más, la originalidad de nuestro texto respecto de los pasajes afines del Deuteronomio. Esta misma observación vale para las fórmulas 'šr 'th yd't y 'th šm't: la primera se diferencia de todas las fórmulas similares del Deuteronomio en el 'th colocado antes del verbo, con valor enfático, y la segunda en la formulación y en el significado del verbo šm' <sup>56</sup>. La fórmula yšb l'pny(-) no es una creación del Deuteronomio, en el cual además no vuelve a repetirse <sup>57</sup>. Cierra el v. 2 la expresión bny 'bny 'nq. Las referencias de 9, 1-2 a los anaquitas como a un pueblo legendario, de una talla y fuerza extraordinarias, corresponden a las de las tradiciones primitivas conservadas en los libros de Números y de Josué <sup>58</sup>.

La construcción wyd't(m) (...) ky ... en el Deuteronomio va siempre seguida de la fórmula wšmrt(m) 't ... + uno o varios términos para designar los mandamientos <sup>59</sup>. Escapa a esta regla general Dt 9, 3a. Este texto sería de comparar más bien con 1 Re 20, 13.28, un pasaje predeuteronomico en el que wyd't(m) no va acompañado de wšmrt(m) y en el que se proclama la acción victoriosa de Yahvé en favor de su pueblo y en contra de sus enemigos, lo mismo que en 9, 3a <sup>60</sup>. Desde el punto de vista terminológico y formal, cabe cotejar

54 Cf. Gn 12, 2 (L); 18, 18 (J); 21, 18 (E); 46, 3 (E): gwy gdwl, en singular; Gn 18, 18: gwy 'šwm, en singular; Nm 13, 28 (J): h'rym bšrwt gdl; Os 8, 14: 'rym bšrwt. Del Deuteronomio, cf. 1, 28; 3, 5; 4, 38; 6, 10; 7, 1; 11, 23.

55 Según M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I. *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* [Halle (Saale) 1943] 31, nota 2). Dt 1, 28 probablemente tomó la fórmula 'rym gdl wšwrwt bšmym de Dt 9, 1; ver también J. G. Plöger, *Literarkritische ... Untersuchungen*, 42.

56 La fórmula habitual en el Deuteronomio es 'šr (l') yd'(-), sin 'th: cf. 1, 39; 7, 15; 8, 3.16; 11, 2.28; 13, 3.14; 20, 20; 28, 33; 29 25; 31, 13. En 13, 7 y 28, 64 aparece 'th, pero después del verbo y sin el valor enfático de 9, 2. šm' en el Deuteronomio se refiere generalmente a escuchar o no la voz, los mandatos de Yahvé o también a Yahvé que escucha la voz del pueblo. Fuera de estos casos —completamente diferentes de 9, 2— los otros textos con šm' tampoco tienen el matiz o el significado de nuestro texto.

57 yšb l'pny(-): Ex 8, 16 (J); 9, 13 (J); Jos 24, 1; 1 Sm 10, 19; (12, 7); Job (33, 5); 41, 2. Se ha de notar la diferente formulación en Dt 7, 24 y 11, 25: yšb(-) 'yš b'pny(-) y en Jos 1, 5: yšb(-) 'yš l'pny(-).

58 Cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I. *Des origines à l'installation en Canaan* (EB; Paris 1971) 130-31.

59 Cf. Dt 4, 39-40; 7, 9-11; 8, 5-6; 11, 2-8.

60 Cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie* (ATHANT 27; Zürich 1954) 17-19; J. Gray, *I-II Kings. A Commentary* (London 1970) 414-18.424.

Dt 9, 3a con el Sal 100, 3. Tan sólo en estos dos textos aparece la proposición *yd'(-) ky yhw* ... más un doble *hw'*, referido a Yahvé, que se coloca en el arranque de otras dos proposiciones, con un cierto matiz enfático. Este paralelo nos ilustra sobre el carácter litúrgico, de profesión de fe, de Dt 9, 3a, aspecto éste perceptible asimismo en el término *hywm*. La fórmula '*br(-) lpry(-)* es, sin duda, predeuteronomica; en relación con el paso del Jordán se emplea también en Jos 3-4<sup>61</sup>. La imagen '*š'klh* deriva de la tradición del Norte<sup>62</sup>. Con frecuencia está cargada de un significado teofánico<sup>63</sup> y guerrero. La connotación guerrera en nuestro texto se subraya mediante las fórmulas de 9, 3ab. El verbo *šmd* se usa con un sentido y en un contexto análogo en Dt 33, 27, un testigo primitivo de las tradiciones del Norte<sup>64</sup>; *kn'* es un *hapax legomenon* en el libro del Deuteronomio<sup>65</sup>, resaltando así, una vez más, la originalidad de nuestra perícopa.

3.1.2. *Dt10,14.17ab-18*: En 10, 14 se proclama el dominio de Yahvé sobre todo lo creado: *hn lyhwh 'lhyk hšmym wšmy hšmym h'rš wkl-šr-bh*. En un contexto análogo al de nuestro texto, Ex 9, 29.(J) y 1 Sm 2, 8 escriben: *lyhwh (... h'rš* (cf. también Sal 24, 1). Y en el Sal 89, 12 se lee: *lk (=yhw h'ly: 89, 9) šmym 'p-lk 'rš*<sup>66</sup>. La fórmula *wkl-šr-bh* está atestiguada en Jos 6, 17.24, un pasaje predeuteronomico<sup>67</sup>. En cambio, todas estas fórmulas de Dt 10, 14 carecen de paralelos en el Deuteronomio<sup>68</sup>.

61 Cf. Gn 32, 17 (E); 33, 3.14 (J); Ex 17, 5 (E); Dt 3, 18.28; 31, 3; Jos 3, 6; 4, 13; 6, 7; 1 Sm 16, 8; 2 Re 4, 31; Miq 2, 13.

62 Cf. Nm 21, 28 (E); Os 8, 14; Jl 1, 19; 2, 5; Am 1, 4; 2, 2.5; 7, 4 (cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* [BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn 1989] 188). Se usa también en Dt 4, 24, secundario respecto de 9, 3a (cf. P. Buis, *Le Deutéronome* [cit. supra en la nota 27] 159-80). Ver asimismo Is 29, 6; 30, 27.30.

63 Cf. V. Hamp, '*es* (*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, ed. por G. J. Botterweck y H. Ringgren [Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973] 459-62).

64 La mayoría de los autores atribuye Dt 33 a la fuente E (cf. O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* [Darmstadt 1962] 279\*). Para la atribución de los textos a una u otra fuente —siempre y sólo con valor de orientación— seguiremos, por regla general, a este autor.

65 *kn'*, teniendo a *yhw/h'lym* como sujeto, en el AT se encuentra únicamente en Dt 9, 3a; Jue 4, 23; Sal 81, 15; Neh 9, 24 (todos en hifil).

66 1 Sm 2, 1-10 es un himno, de la época monárquica, a Yahvé dueño de los destinos (cf. R. de Vaux, *Les livres de Samuel* [SB; Paris 1961] 28). Los Sal 24 y 89 son preexílicos. El Sal 89, 2-23 es probablemente muy antiguo (cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, II [BK XV/2; Neukirchen-Vluyn 1961] 617).

67 Cf. M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT 7; Tübingen 1953) 36.40-41; cf. Sal 146, 6.

68 La fórmula *hšmym wšmy hšmym* reaparece en 1 Re 8, 27, una reminiscencia de Dt 10, 14, a decir de S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh 1965) 125. Se ha de notar, no obstante, el cambio de contexto y la diferente formulación de estos dos textos, a comenzar por la



Las expresiones del v. 17abc no se repiten ni en el Deuteronomio ni en la literatura deuteronomista. Sólo reaparecen en el Sal 136, 2-3, donde se contienen tradiciones muy antiguas<sup>69</sup>. Cada uno de los tres epítetos con que se califica a 'el en el v. 17ba se aplican a Yahvé en otros muchos textos del AT, de entre los cuales cabe destacar aquí Ex 15, 11 (\*); 18, 11 (E); Sal 24, 8; 89, 8<sup>70</sup>.

Los v. 17bb-18 caracterizan la justicia divina con varios rasgos: *ns' pny* y *'sh mšpt* no se hallan atestiguados en otros textos del Deuteronomio, mientras que *lqh šhd* y el trío *ytwm*, *'lmnh* y *gr* cuentan con paralelos en el libro del Deuteronomio, si bien con algunas diferencias —particularmente significativas en los puntos en que nuestro texto se aparta de los paralelos del Deuteronomio y se corresponde con otros pasajes de las fuentes primitivas<sup>71</sup>. De los muchos textos del AT merece ser considerado aparte el Sal 82, 2-3, por sus semejanzas temáticas y terminológicas con Dt 10, 17bb-18<sup>72</sup>. La fórmula conclusiva (v. 18bb) reenvía a una antigua tradición del Norte conservada en Gn 28, 20 (E)<sup>73</sup>.

El término *thlh* (10, 21a), frecuente en los Salmos, tiene aquí un sentido metonímico: Yahvé objeto de alabanza. La cláusula de relativo (10, 21b) da la razón por la cual Yahvé es digno de alabanza:

«partícula monstrativa» *hn*, que jamás se encuentra en Jos - 2 Re (cf. F. Zorell, *Lexicon* [cit. supra en la nota 35] 194-95: *hn*).

69 H. Gunkel comenta a propósito del Sal 136, 2-3: «"Gott der Götter", "Herr der Herren" Dt 10, 17, ursprünglich dem Polytheismus entstammende Ausdrücke, auch Marduks Titel» (*Die Psalmen* [Göttingen 1968] 577). Cf. M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT VI, 6 = 106; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975) 124-26.

70 Acerca de los Sal 24 y 89, cf. supra nota 66. Ver también Sal 47, 3; 48, 2; 77, 14; 86, 10; 85, 3; 96, 4; 99, 2.3; 135, 5 ...: *gdwl*; cf. Is 9, 5; 10, 21; Sal 78, 65: *gbwr*; Sal 47, 3; 68, 36; 76, 8.13; 96, 4; 99, 3: *nwr*'. La expresión '*l gdl wnwr*' se encuentra asimismo en Dt 7, 21.

71 *lqh šhd*: cf. Ex 23, 8 (E); Dt 16, 19; 27, 25; 1 Sm 8, 3; (Is 1, 23); Ez 22, 12; Sal 15, 5; (Prov 6, 35); 17, 23; *'sh mšpt*: cf. Ex 21, 9.31 (E); 2 Sm 8, 15b; 1 Re 3, 28 (predeut.: M. Noth, *Könige* [BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968] 48); Sal 9, 5.17; 99, 4 ... Sobre el trío *gr*, *ytwm* y *'lmnh* hay que notar que todos los textos del Deuteronomio van en cadena, en una misma proposición regida por un solo verbo: cf. 14, 29; 16, 11.14; 24, 19.20.21; 26, 12.13; 27, 19. En cambio, en Dt 10, 18 se rompe la cadena habitual, construyéndose dos proposiciones diferentes, cada una con su verbo. Una separación análoga se realiza en el Código de la Alianza (cf. Ex 22, 20-21; ver también 23, 6-9; Dt 24, 17; Is 1, 17.23; 9, 6 ... Según F. Ch. Fensham, Dt 10, 18 proporciona la base para todas las otras estipulaciones del código legal deuteronomico ('Widow, Orphan and the Poor' [cit. supra en la nota 34] 135).

72 Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, 571-72.

73 Cf. F. García López, 'Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome', *RB* 86 (1979) 66.

las gestas divinas<sup>74</sup>. En la expresión *nwr' thlt* (cf. Ex 15, 11) se sintetizan, en parte, ambos aspectos<sup>75</sup>. Con el número «setenta» (10, 22) —una cifra redonda, en el Deuteronomio exclusiva de este texto— se recoge una tradición fija<sup>76</sup>. La fórmula *yrd(-) mšrymh* está atestigüada repetidas veces en las fuentes primitivas<sup>77</sup>. Asimismo la expresión *kkwkby hšmym* cuenta con precedentes en las tradiciones del Pentateuco<sup>78</sup>.

Del rápido análisis del vocabulario y de las fórmulas de Dt 9, 1-3a; 10, 14.17ab-18.21-22, se desprende que esta unidad, por un lado, posee muchos rasgos originales respecto del libro del Deuteronomio y, por otro, muestra numerosos contactos significativos con las tradiciones primitivas y con los Salmos. Las afinidades con las tradiciones primitivas dan a entender que nuestro texto no es pura creación de la literatura deuteronomica. El parentesco con los Salmos invita a pensar en el uso litúrgico de esta perícopa.

### 3.2.—Dt 9, 4a\*.5.7a\*; 10, 20; 11, 10aabb.11ab-12

3.2.1. *Dt 9, 4a\*.5.7a\**: estos versículos se hallan conformados de acuerdo con el esquema del monólogo (cf. Dt 7, 17-19; 8, 17-18a; [18, 21-22]). De las tres partes propias de este esquema, las fórmulas de la primera y de la tercera parte coinciden prácticamente en todos los textos citados (cf. 7, 17aa; 8, 17a; 9, 4aa\*; 18, 21a, primera parte; 7, 18ba; 8, 18aa; 9, 7a\*, tercera parte). Varían, en cambio, las fórmulas de la segunda parte, es decir, las fórmulas del monólogo propiamente dicho. En 9, 4abc se aborda el tema de la posesión de la tierra. Los verbos *bw'* y *yrš*, acompañados de *rš* como objeto, aparecen con frecuencia en el Deuteronomio<sup>79</sup>. Las raíces *šdq* y *rš'* (cf. 9, 5) van unidas, como

74 Cf. F. Zorell, *Lexicon* (cit. supra en la nota 35) 889. La construcción *hw' lhyk* no se repite en el Deuteronomio. Giros parecidos se encuentran en Jr 3, 22; 14, 22; 31, 18; Sal 31, 15; 95, 7; 100, 3 (cf. supra 3.1.1.); 105, 7...

75 Cf. Sal 71, 19; ver S. R. Driver, *Deuteronomy*, 127. Pueden verse también 2 Sm 7, 23; Sal 45, 5; 106, 22; 139, 14; 145, 6.

76 Cf. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4; Göttingen 1972) 330-31. El término *npš* aparece siempre en un contexto y con un significado diferente del de nuestro texto.

77 Cf. Gn 12, 10 (J); 26, 2 (L); 46, 3 (E); 46, 4 (J); Nm 20, 15 (J); en los textos-P la fórmula usada es 'entrar (*bw'*) en Egipto'. Ver W. Gross, 'Die Herausführungsförmel-Zum Verhältnis von Formel und Syntax', *ZAW* 86 (1974) 427-28. El verbo *yrd*, referido a Egipto, en el Deuteronomio sólo se usa otra vez, en 28, 5.

78 Cf. Gn 22, 17; 26, 4; Ex 32, 13.

79 Cf. supra nota 52.

parte de un mismo todo, en otros pasajes del Deuteronomio y del AT en general<sup>80</sup>. La fórmula *qym(-) dbr(-)* reaparece en Dt 27, 26<sup>81</sup>. La preposición de relativo con *nšb'*, referente al juramento a los padres, se corresponde con la paralela de Dt 6, 10.

3.2.2. *Dt 10, 20* remite a la misma unidad a la que nos enviaba 9, 5, esto es, a Dt 6, 10-13. De las cuatro proposiciones de 10, 20, tres son comunes con 6, 13; la restante (*wbw tdbq*) es nueva. *dbq(-) b* pertenece al lenguaje del amor y es un término técnico para expresar la fidelidad. Se encuentra ya en las fuentes primitivas en contextos de amor, pero únicamente en el Deuteronomio y en la literatura deuteronomista se emplea para designar las relaciones del hombre con Yahvé<sup>82</sup>.

3.2.3. *Dt 11, 10aabb.11abb.12*: Ya se han indicado las correspondencias de terminología y de fondo entre 11, 10aa y 9, 4a\*.5<sup>83</sup>. En cuanto a las referencias a la tierra de Canaán, hay que notar que son originales en su conjunto, si bien algunos términos como los del v. 11ab se encuentran también en 8, 7. El motivo del agua (cf. 11, 12) tiene gran importancia en 8, 7-8, pero allí se expone desde otra perspectiva.

Por regla general, este segundo grupo de versículos está mejor representado en el libro del Deuteronomio que el primero. Los puntos de contacto más significativos tienen lugar con tres unidades de la introducción primitiva al cuerpo legal: Dt 6, 10-13; 7, 17-19.21; 8, 7-18\*. Se ha llamado la atención sobre algunos puntos peculiares, propios de nuestro texto. Estos completan ciertos motivos abordados en las otras unidades. Así 11, 10-12\* completa las referencias sobre el agua de los pozos y cisternas excavadas por la mano del hombre (cf. 6, 10-11) y de las fuentes que saltan naturalmente en los valles y en los montes (cf. 8, 7-8) con las de la lluvia<sup>84</sup>.

80 a) *šdqh - rš'h*: cf. Dt 9, 4.5; Ez 18, 27; 33, 12.19; Prov 11, 5; 13, 6; b) *šdyq - raša'*: cf. Gn 18, 23.25; Ex 9, 27; 23, 7; Dt 25, 1; 2 Sm 4, 11; 1 Re 8, 32 ...; c) *šedeq - raša'*: cf. Is 11, 4; 26, 10; Prov 25, 5; Eccl 7, 15; d) *šedeq - reša'*: cf. Sal 45, 8; Os 10, 12-13; Prov 8, 7-8; Eccl 3, 16; cf. supra 2.1.1. y nota 13. La expresión *byšr lbbk*, que interpreta *bšdqtk*, tiene sus paralelos más próximos en el Sal 119, 7 y en 1 Cr 29, 17; ver también 1 Re 3, 6; Sal 7, 11; 11, 2; 32, 11; 36, 11 ...

81 Cf. 1 Sm 1, 23; 15, 11.13; 2 Sm 7, 25; 1 Re 2, 4; 6, 12; 8, 20; 12, 15; 2 Re 23, 3.24...

82 Cf. Gn 2, 24; 34, 3; Dt (11, 22); (13, 5).18; (28, 21).60; 30, 20; Jos (22, 5); (23, 8); 23, 12; 2 Sm 20, 2; 1 Re 11, 2; 2 Re 3, 3; 5, 27; (18, 6); Sal 101, 3; 119, 31; Rut 1, 14; 2, 23; Job 41, 9; sólo los textos entre paréntesis se refieren a Yahvé.

83 Cf. supra 2.4.1.

84 En nuestro análisis de Dt 6, 10-13 hemos señalado características termino-

## 3.3.—Dt 10, 12-13; 11, 1

La pregunta de 10, 12a (*mh ... š'h ...*) recuerda, en parte, la de 6, 20 (*ky-yš'lk ... mh ...*). Las expresiones *lṭwb l* (10, 13b) y *kl-hymym* (11, 1) se encuentran atestiguadas en 6, 24b, perteneciente a la misma unidad que 6, 20, y en otros pasajes del Deuteronomio<sup>85</sup>. Este mismo fenómeno ocurre con las restantes fórmulas de 10, 12-13; 11, 1: cuentan con paralelos significativos en la introducción primitiva al cuerpo legal, por un lado, y con otros muchos textos del libro del Deuteronomio, por otro<sup>86</sup>. De aquí se sigue que los contactos de estos versículos —lo mismo que los del segundo grupo— se hallan en parte bien localizados y definidos en relación con una serie de textos de la parénesis deuteronomica, pero al mismo tiempo sobrepasan estas barreras, extendiéndose a todo el cuerpo legal y a otros textos-cuadro del Deuteronomio. La terminología genérica sobre los mandamientos (cf. 10, 13; 11, 1 y textos paralelos) ofrece a las leyes particulares y a las distintas colecciones de leyes de los cap. 12-25 el marco apropiado en el que éstas pueden encuadrarse.

## 3.4.—Dt 11, 13-17

Tocante a esta unidad, cabe señalar que sus correspondencias terminológicas más importantes coinciden con una serie de textos de la introducción al cuerpo legal deuteronomico (cf. 6, 14-19\*; 7, 4.12a. 13-16.20.22-24; 8, 1.11b.19-20). Común a todas estas perícopas, además de varios elementos del vocabulario y de las fórmulas, es el cambio del singular al plural o viceversa así como también su forma y temática: promesas de bendición y amenazas de castigo condicionadas al cumplimiento de la 'ley' y a no seguir a otros dioses. Por todos estos

lógicas y formales análogas a las que acabamos de advertir a propósito de Dt 11, 10-12\*; cf. 'Deut., VI' (cit. supra en la nota 12) 167-68.

<sup>85</sup> *kl-hymym* es bastante frecuente en el Deuteronomio: cf. 4, 10.40; 5, 29; 12, 1; 14, 23; 18, 5; 19, 9; 28, 29.33; 31, 13; *lṭwb l* no reaparece en el Deuteronomio, pero hay otros muchos textos con fórmulas similares: cf. 4, 40; 5, 16.29; 6, 3.18; 12, 25.28; 22, 7: *lm'n/šr yyṭb l*; ver también 5, 33; 19, 13; 23, 17.

<sup>86</sup> a) *lyr'h t(-yhwh)*: cf. 4, 10; 5, 29; 6, 24; 8, 6; 14, 23; 17, 19; 28, 58; 31, 13; b) *llkt b(kl-)drk(y)w*: cf. 8, 6; 11, 22; 19, 9; 26, 17; 30, 16; c) *'hb(-) t(-yhwh)*: cf. 5, 10; 6, 5; 7, 9; 11, 13.22; 13, 4; 19, 9; 30, 6.16.20; d) *'bd(-) t(-yhwh)*: cf. 6, 13; 10, 20; 11, 13; 13, 5; 28, 47; e) *bkl-lbbk(-) wbbk-npšk(-)*: cf. 4, 29; 6, 5; 11, 13; 13, 4; 28, 16; 30, 2.6.10; f) *šmr* + términos referentes a los mandatos, pássim en el Deuteronomio (cf. G. Braulick, 'Die Audrücke für «Gesetz» im Buch Deuteronomium», *Bib* 51 [1970] 39-66).

rasgos particulares, el cuarto grupo de textos se diferencia claramente de los tres grupos anteriormente analizados<sup>87</sup>.

En resumen, los datos aportados a lo largo del tercer apartado confirman la idea recabada en las observaciones crítico-literarias del apartado segundo. El vocabulario y las fórmulas de cada uno de los cuatro grupos de versículos presenta características propias, signo de distinta procedencia.

#### 4.—FORMA Y CONTENIDO

##### 4.1.—Primera unidad

- 9, 1aa : Escucha, Israel: *tú vas a pasar hoy el Jordán,*  
 1abc: para entrar y deposeer naciones más grandes y más fuertes que tú,  
 1b : ciudades grandes y fortificadas hasta el cielo,  
 2a : una nación grande y corpulenta, los descendientes de Anaq,  
 2ba : que *tú* conoces y de quienes *tú* has oído decir:  
 2bbc: ¿quién podrá resistir ante los hijos de Anaq?  
 3aa\* : Reconoce *hoy* que *Yahvé, tu Dios, Él* es quien pasa ante ti, como fuego devorador,  
 3ab : *Él* los destrozará y *Él* los derrotará ante ti.  
 10, 14aab : Mira: a *Yahvé, tu Dios*, pertenecen los cielos, hasta lo más elevado del cielo,  
 14b : la tierra y todo lo que hay en ella;  
 17abc: *Él* es Dios de dioses y Señor de señores,  
 17ba : el Dios más grande, valiente y terrible,  
 17bbc: que no hace acepción de personas y que no acepta soborno,  
 18a : que hace justicia al huérfano y a la viuda  
 18b : y que ama al forastero, dándole pan y vestido;  
 21a : *Él* es tu alabanza y *Él* es tu Dios,  
 21b : que hizo para ti cosas grandes y terribles, que han visto tus ojos.  
 22a : Con setenta personas bajaron tus padres a Egipto;  
 22b : *ahora*, sin embargo, *Yahvé, tu Dios*, te ha hecho numeroso como las estrellas del cielo.

## 4.2.—Componentes y estructura

La unidad consta de tres partes: la primera (9, 1-2) gravita en torno a Israel; éste pasa a primer plano tres veces mediante el pronombre personal de segunda persona. La segunda y tercera parte (9, 3a / 10, 14.17ab-18.21-22) giran en torno a Yahvé, de quien se hace mención tres veces con los términos *yhwh 'lhyk*, sobre los que se vuelve tres veces en la segunda parte y otras tres veces en la tercera mediante el pronombre personal de tercera persona, colocado en cabeza de proposición con valor enfático. Como elementos estructurantes cabe destacar el carácter introductor de 9, 1aa y el aspecto conclusivo de 10, 22b. De éstos, conviene subrayar el *hywm* inicial —que se repite otra vez al comienzo de la segunda parte (9, 3a)— y el *w'th* conclusivo. Este último constituye un *Wendepunkt*, da un viraje: con el pasado a la espalda (cf. 10, 22a) fija el hoy<sup>88</sup>. De esta manera, la conclusión nos sitúa en el punto de partida, en el hoy del comienzo. Ateniéndonos exclusivamente a estos datos, la unidad se articula según el siguiente esquema:

9, 1-2	:	Israel	tú ...	hoy ...
			tú ... y tú ...	
9, 3a	:	hoy Yahvé, tu Dios,	él ...	
			él ... y él ...	
10, 14.17-18.21-22:		Yahvé, tu Dios,	él ...	
		ahora Yahvé, tu Dios ...	él ... y él ...	

Tanto Israel como Yahvé se presentan en estrecha conexión con las naciones. Estas son caracterizadas mediante seis adjetivos: los dos primeros (cf. 9, 1ac) aparecen en forma comparativa: naciones más grandes y más fuertes que Israel. Asimismo los dos adjetivos siguientes (cf. 9, 1b) pueden entenderse en sentido comparativo: ciudades más grandes y fortificadas que el cielo<sup>89</sup>. De los dos últimos adjetivos (cf. 9, 2), *rm* es propiamente un participio con valor adjetival o un adjetivo verbal<sup>90</sup>. Con estos seis adjetivos se exalta hiperbólicamente la grandeza, la fuerza y el poder de las naciones. En los versículos siguientes hay otra serie de adjetivos y de expresiones para subrayar el poder, la grandeza y el valor de Yahvé. El primero es *'klh*

87 Para una visión global de todos estos aspectos, cf. F. García López, 'Analyse littéraire' (cit. supra en la nota 11) 513-21.

88 Cf. H. A. Brongers, 'Bemerkungen' (cit. supra en la nota 15) 291-92.

89 Cf. L. Alonso Schökel, *Deuteronomio* (cit. supra en la nota 46) 300.

90 Cf. P. Joüon, *Grammaire* (cit. supra en la nota 10) 338, § 121c.

(9, 3a), de cuyo carácter guerrero ya se ha dejado constancia<sup>91</sup>. En 10, 14.17 se aplican a Yahvé tres expresiones perifrásticas con valor de superlativo; siguen tres adjetivos, acompañados de artículo, con valor comparativo<sup>92</sup>. Léxico y sintaxis de estos adjetivos y expresiones, referidas a Yahvé, se acercan en parte a los que se aplican a las naciones (cf. 9, 1-2)<sup>93</sup>. La presencia del artículo en los adjetivos de 10, 17 —a diferencia de 9, 1-2— sirve para poner de relieve la potencia y la fuerza de Yahvé respecto de las naciones: a una 'nación grande y corpulenta' se contraponen 'el Dios más grande, el valeroso y el terrible'. Al final de la unidad (cf. 10, 21-22) se encuentran otros tres adjetivos, paralelos a los anteriores: los dos primeros (cf. v. 21) se relacionan con las acciones salvíficas de Dios; el último: *rb* (v. 22), paralelo de *gdwl* y de 'šwm (cf. 9, 1)<sup>94</sup>, se refiere a Israel. En conexión con este adjetivo se emplea también aquí una comparación hiperbólica: 'numeroso como las estrellas del cielo'. La comparación con el cielo se hace también respecto de Yahvé y de las naciones. Un cuadro esquemático nos ayudará a captar más fácilmente todos los elementos indicados, dando una idea, al mismo tiempo, de la unidad y de la coherencia del conjunto de la pericopa:

9,

1a :	naciones	más grandes	y más fuertes	que tú
1b :	ciudades	(más) grandes	y fortificadas	hasta el <i>cielo</i>
2a :	una nación	grande	y corpulenta	

10,

14 :	de Yahvé			es el <i>cielo</i> hasta lo más alto
17a :	Él			es Dios de dioses y Señor de señores
17b :	el Dios	más grande	valiente y terrible	
21b :	(Yahvé) hizo	cosas grandes	y terribles	
22b :	(Israel)	numeroso ( <i>rb//gdl</i> )		como las estrellas del <i>cielo</i>

91 Cf. supra 3.1.1.

92 Cf. Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar* (Oxford 1910) 431, ü 133f.i.

93 Cf. supra 2.2.4.

94 Cf. F. Brown - S. R. Driver - C. A. Briggs, *Lexicon* (cit. supra en la nota 29) 783: 'šwm; estos autores colocan 'šwm en paralelismo (/) con *rb* y *gdwl*.

Las correspondencias son claras y no necesitan comentario. Las naciones son más grandes y más fuertes que Israel, pero Yahvé supera en fuerza, en grandeza y en valentía a las naciones. Yahvé es el más grande, pues a él pertenecen el cielo y lo más elevado del cielo, la tierra y todo lo que hay en ella. Por esto puede hacer de Israel un pueblo numeroso como las estrellas del cielo y desposeer y reducir a la nada naciones fortificadas hasta el cielo, la tierra y todo lo que hay en ella, por esto puede hacer de Israel un pueblo numeroso como las estrellas del cielo y desposeer y reducir a la nada naciones fortificadas hasta el cielo.

#### 4.2.1. *Finalidad*

En la primera parte de la unidad se expone un acontecimiento histórico: Israel va a pasar hoy el Jordán para conquistar a las naciones. Pero se aprecia, al mismo tiempo, que éstas son más grandes y poderosas que Israel (9, 1-2). Por esto, en la segunda parte se invita a reconocer que Yahvé pasa el Jordán al frente de su pueblo, como fuego devorador, que derrotará y destrozará a las naciones (9, 3a). Ahora bien, esta actuación de Yahvé pide una explicación. Si Yahvé se porta así —se explica en la tercera parte— es porque es dueño de los cielos y de la tierra, soberano sobre los dioses y sobre las naciones (10, 14.17abcba). A su potencia, Yahvé añade su justicia: él es imparcial, garante del derecho de los más pobres y necesitados (10, 17bbc-18). Esta actuación de Yahvé en favor de Israel y en contra de las naciones exige de Israel no sólo reconocer a Yahvé, sino también hacer de él su propio Dios y objeto de su alabanza (10, 21), pues si ahora es lo que es se lo debe a Yahvé (cf. 10, 22).

La unidad tiene, por tanto, una doble finalidad: por un lado, presentar y legitimar la diferente conducta de Yahvé con las naciones y con Israel y, por otro, inducir a Israel al reconocimiento y a la alabanza de Yahvé.

#### 4.2.2. *Horizonte y Sitz im Leben*

Nuestra perícopa nos sitúa en un amplio horizonte literario y socio-religioso. En el antiguo Oriente existía una idea común según la cual cada dios posee un dominio determinado, que es su bien particular. La tierra es de tal modo la propiedad del dios que a veces lleva el nombre de éste. La relación entre el dios y la nación se funda en la relación entre el dios y la tierra. Por eso surge la pre-



gunta: ¿con qué derecho actúa así Yahvé con las naciones tocante a la tierra de Canaán? La respuesta a esta pregunta encuentra un punto de apoyo en la afirmación de que los cielos y la tierra pertenecen a Yahvé. Es decir, que Yahvé es el Dios principal, algo así como 'el jefe del Panteón'. Para los pueblos orientales el jefe del Panteón era el dueño soberano del suelo<sup>95</sup>.

A este Dios se le denomina en nuestro texto *yhwh* (9, 3; 10, 14.22) y *'l* (10, 17.21), sin establecer diferencias entre ambos nombres<sup>96</sup>. En la literatura oriental se presenta al *dios-El* como un dios cósmico y como un rey, como bienhechor y como bueno<sup>97</sup>. Estos son también los atributos aplicados a *Yahvé-El* en nuestra unidad. El aspecto cósmico aparece claro en 10, 14. Su carácter real está latente en toda la unidad, especialmente en 10, 17<sup>98</sup>. A *Yahvé-El* se le muestra como *gbr*<sup>99</sup> y protector de las clases sociales más pobres (10, 17b-18). Estos rasgos, comúnmente exaltados en el antiguo Oriente a propósito del rey o de los héroes<sup>100</sup>, forman parte del yahvismo primitivo y encuentran una expresión en el culto<sup>101</sup>.

Al culto apuntan muchos de los elementos de nuestra unidad. La invitación a escuchar, dirigida a Israel (9, 1), hace pensar en la comunidad reunida. Prueba de ello son Dt 5, 1; 20, 2; 27, 9, donde la fórmula previa a esta invitación deja patente que se trata de una reunión de la comunidad israelita. La terminología de nuestro texto hace suponer que esta reunión tenía un objetivo litúrgico<sup>102</sup>. Las afinidades terminológicas y temáticas con Jos 3-4 orientan nuestros pasos en la misma dirección. En estos textos de Josué se narra la celebración de una fiesta en Gilgal, en la que el paso del Jordán es punto central. Este mismo motivo es nudo de la cuestión en nuestro texto<sup>103</sup>.

95 Cf. F. Dreyfus, 'Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament', *RScPhTh* 42 (1958) 16-21.

96 Cf. los oráculos de Balaán: Nm 23, 8.21-22; 24, 8. Sobre las relaciones entre El y Yahvé, cf. O. Eissfeldt, 'El and Yahweh', *JSemStud* 1 (1958) 25-37 (= 'El und Yahwe' [*Kleine Schriften*, III; Tübingen 1966] 386-97).

97 Cf. R. de Vaux, *Histoire*, I (cit. supra en la nota 58) 428-29.

98 Cf. supra nota 32. *mlk* es un título cananeo usado para designar la más alta divinidad (cf. Dt 10, 14.17): ver H.-J. Kraus, *Psalmen*, I (BK XV/1; Neukirchen-Vluyn 1961) 197-201.476; O. Eissfeldt, 'Jahwe als König', *ZAW* 46 (1928) 81-105 (= *Kleine Schriften*, I; [Tübingen 1962] 172-93).

99 Cf. J. Kühlewein, *gbr* (*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, ed. por E. Jenni y C. Westermann (München, Zürich 1971) 401.

100 Cf. supra 2.2.4.

101 Cf. R. de Vaux, *Histoire*, I, 429.

102 Cf. supra 3.1.1.; 3.1.2.

103 Cf. F. Langlamet, *Gilgal* (cit. supra en la nota 18) 142; R. de Vaux, *Histoire*, I, 556-57.

El *Sitz im Leben* de Dt 9, 1-3a; 10, 14.17ab-18.21-22 coincidiría, pues, con el *Sitz im Kultus*. Un culto que hace referencia a las gestas de Yahvé, una celebración en la que se conmemoran tradiciones antiguas. Renovación litúrgica de algunos acontecimientos histórico-salvíficos, en particular del paso del Jordán. Actualización en una fiesta en Gilgal, que no reproduciría materialmente el paso del Jordán, sino simbólicamente tan sólo mediante, tal vez, la recitación de un relato, un himno, etc.<sup>104</sup> —aquí podía encontrar muy bien una función nuestro texto— en el que se conmemora este evento, cuya importancia capital para la fe del pueblo hebreo, parangonable con la importancia histórica, es sobradamente manifiesta.

#### 4.3.—*Crecimiento progresivo de la unidad primitiva*

El texto primitivo (cf. 4.1) sufrió una serie de modificaciones, debido a los complementos que se fueron añadiendo progresivamente. Estas adiciones carecen de una unidad en sí mismas, pues dependen del texto primitivo. Más que estudiar su forma —en parte ya lo hemos hecho<sup>105</sup>— queremos dar aquí una idea de la aportación de estos complementos a la unidad primitiva.

4.3.1. Los versículos que forman el segundo grupo (9, 4a\*.5.7a\*; 10, 20; 11, 10aabb.11ab-12) poseen cierta homogeneidad literaria y temática. En este último aspecto muestran también gran coherencia con la primera unidad. En cada una de las tres partes que componen este segundo grupo (cf. 9, 4-7\* / 10, 20 / 11, 10-12\*) Yahvé ocupa un puesto central, como ocurría también en la unidad primitiva. En 9, 4-7a\* se puntualiza —desde una perspectiva diferente a la de la primera unidad— el motivo de la actuación de Yahvé: si Israel va a conquistar el país de los cananeos no es por su justicia, sino por la injusticia de las naciones y por el juramento que Yahvé había hecho a los padres. Se previene a Israel del orgullo, al mismo tiempo que se le impulsa a la fidelidad a Yahvé, ya que es El en realidad quien pasa y conquista la tierra (cf. 9, 3a). En 11, 10-12\* se da un nuevo paso: este Dios, fiel a su promesa, que da la tierra a Israel, no se desentiende luego de esta tierra, sino que pone continuamente sus ojos sobre ella. No sólo 'la tierra que van a poseer' (cf. 9, 5 / 11, 10) es gratuita, sino también la lluvia que la fertiliza. Todo es gracia, don

104 Cf. A. R. Hulst, 'Der Jordan' (cit. supra en la nota 49) 178.

105 Cf. supra 2.1.2.; 3.2.1. (monólogo); 3.4. (promesas de bendición y amenazas de castigo).

de Yahvé al que Israel ha de corresponder. Pero mientras que en la unidad primitiva se invitaba a Israel a reconocer y a alabar a Yahvé (cf. 9, 3a; 10, 21), en los textos de este segundo grupo se le exhorta apremiantemente a la fidelidad: recordar y no olvidar a Yahvé (cf. 9, 7a), temerle, servirle y adherirse a él (10, 20). A la fidelidad de Yahvé a la palabra que había jurado (*nšb'*: 9, 5) a los padres en favor de Israel, ha de responder la fidelidad de Israel, jurando (*nšb'*: 10, 20) en nombre de Yahvé.

4.3.2. *Dt 10, 12-13; 11, 1* combina algunas de las fórmulas y de los temas característicos de los textos del segundo grupo, como son los del temor y del servicio a Yahvé, con otros motivos y fórmulas características de los textos del tercer grupo, especialmente los que se refieren a la observancia de los mandamientos. Tanto en 10, 12-13 como en 11, 1 'amar a Yahvé' y 'observar sus mandamientos' (*'hb + šmr*) se colocan en la misma línea (cf. 7, 9), mostrando así la importancia que este redactor concede a los mandamientos. Esta misma ecuación resonará con toda su fuerza en el evangelio de Juan: «si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14, 15.23)<sup>106</sup>.

4.3.3. Los complementos del segundo grupo giraban en torno a la tierra de Canaán y a la fidelidad a Yahvé. Los del tercero ponían el acento en los mandamientos y hacían sinónimos la fidelidad a los mandamientos y la fidelidad a Yahvé. El cuarto grupo (11, 13-17) une —mediante una nueva formulación— los motivos de la tierra y de la fidelidad a Yahvé con el de los mandatos: si Israel observa los mandamientos y es fiel a Yahvé —se dice en forma condicional— continuará disfrutando de la tierra; pero si no los observa, si no es fiel y sirve y adora a otros dioses, desaparecerá de la tierra.

##### 5.—FUNCION REDACCIONAL DE Dt 9, 1-7a\*; 10, 12-11, 17. A MODO DE CONCLUSION

En los apartados anteriores hemos analizado el proceso de formación de Dt 9, 1-7a; 10, 12-11, 17, sacando a la luz las cuatro unidades que componen este texto. En otra parte hemos mostrado que la primera y segunda unidad ya desde un principio formaban parte de un conjunto mayor que se extendía a los cap. 6-8 y que abarcaba tam-

<sup>106</sup> Sobre las relaciones entre Jn y el Dt, cf. A. Lacomara, 'Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13: 31-16: 33)', *CBQ* 36 (1974) 65-84.

bién algunas leyes o colecciones legales de los cap. 12-25. Sucesivamente se añadieron otras colecciones, llevándose a cabo una redacción más amplia de los cap. 6-11; 12-25; 28<sup>107</sup>. A esta redacción pertenecían 10, 12-13; 11, 1, es decir, el tercer grupo de versículos identificado en este estudio. Antes de poner punto final a este artículo, queremos decir una palabra sobre la función redaccional de nuestro texto en la introducción primitiva al cuerpo legal.

A juzgar por la disposición de varios componentes de 9, 1-7a\*; 10, 12-11, 12\*, esta sección cumplía la misión de concluir la introducción primitiva al cuerpo legal. La primera unidad de esta introducción (6, 4-9) se encabeza con la fórmula *šm' ysr'l* (6, 4). Así comienza también la unidad primitiva (cf. 9, 1) de nuestra sección. El valor estructurante de las fórmulas de arranque de cada una de las cuatro unidades primitivas de los cap. 6-11 se comprende mejor considerando las otras dos unidades (cf. 7, 1-6\*; 8, 7-16\*). De unas y otras resulta el siguiente cuadro:

- a. Escucha, Israel... (6, 4).
- b. Cuando Yahvé, tu Dios, te haga entrar en la tierra... (7, 1).
- b'. Cuando Yahvé, tu Dios, te haga entrar en la tierra... (8, 7).
- a'. Escucha, Israel... (9, 1).

La incorporación de los textos del segundo grupo se llevó a cabo sin modificar esta estructura. Al contrario, los textos del segundo grupo acentuaron la disposición concéntrica de todos los componentes, haciendo de 8, 7-18 el centro de las unidades primitivas del primero y segundo grupo de los cap. 6-11<sup>108</sup>. En esta estructura las fórmulas y los motivos de 9, 4-7\*; 10, 20 y 11, 10-12\* se corresponden con las de los cap. 6-7, concluyendo el conjunto de los cap. 6-11. Así la fórmula de 9, 5, referente al juramento a los padres con la mención expresa de éstos, remite a su paralela en 6, 10. De igual manera, las proposiciones de 10, 20 reenvían a las de 6, 13. Unas y otras, con las características de estos textos, no se repiten en los cap. 5-11. De aquí deriva su mayor valor estructurante en la introducción primitiva. El aspecto conclusivo de nuestro texto se subraya aún más si se consideran el esquema del monólogo (cf. 9, 4-7\*) y el tema de la tierra (cf. 11, 10-12\*),

107 Cf. F. García López, 'Analyse littéraire' (cit. supra en la nota 11) 482-513; el mismo, 'Deut., VI' (cit. supra en la nota 73) 59-86.

108 Sobre este texto, cf. F. García López, 'Yahvé, fuente última de vida. Análisis de Dt 8', *Bib* 62 (1981).

pues la disposición quiástica de éstos con relación a sus paralelos en los cap. 6-7 da mayor unidad y compenetración al conjunto:

- a. Tierra (6, 10-13).
- b. Monólogo (7, 17-19.21).
- b'. Monólogo (9, 4-7\*).
- a'. Tierra (11, 10-12\*).

El tema de la tierra de 11, 10-12\* ofrecía una buena conclusión de la introducción primitiva (cap. 6-11) y, al mismo tiempo, un buen paso de ésta a las distintas colecciones de leyes (cap. 12-25). La tierra de Canaán es el «Lebensraum für die Gesetzeserfüllung»<sup>109</sup>. Con esta conclusión se creaba la plataforma para el cuerpo legal. Sin modificar esta conclusión, el redactor deuteronomico despliega, en 10, 12-13; 11, 1 y en los pasajes paralelos de los cap. 6-8, una amplia gama terminológica sobre los mandatos, especificando más los marcos en los que se ha de encuadrar la ley. Los mandatos, las leyes, constituyen una tarea a cumplir en la tierra. Nuestro texto no sólo nos sitúa en los umbrales de esta tierra, sino también en los umbrales del cuerpo legal.

FELIX GARCIA LOPEZ  
Universidad Pontificia. Salamanca.

<sup>109</sup> Cf. J. G. Plöger, *Literarkritische ... Untersuchungen* (cit. supra en la nota 43) 91.

## BETHEL ET BETH-AWEN

Si la localisation de Béthel est généralement fixée à Beitin<sup>1</sup> malgré quelques voix discordantes<sup>2</sup>, il n'en va pas de même de Beth-Awen que l'on considère trop souvent encore comme une simple désignation de Béthel. En fait, l'équation Beth-Awen = Béthel n'est pas aussi évidente qu'il y paraît. Il y a quelques années J. M. Grintz<sup>3</sup> admettait l'existence d'une localité appelée Beth-Awen qui serait distincte à la fois de Béthel et de Aï et il la localisait à et-Tell. Si on met à part la localisation proposée qui ne s'impose pas, nous voudrions réexaminer la possibilité que Beth-Awen soit distincte de Béthel.

Beth-Awen est citée sept fois dans le TM (Jos 7, 2; 18, 12; 1 Sm 13, 5; 14, 23; Os 4, 15; 5, 8; 10, 5)<sup>4</sup>. Sur ces sept attestations du nom, trois se rencontrent chez le prophète Osée et dans ces passages, comme le reconnaît J. M. Grintz lui-même<sup>5</sup>, cette désignation est employée comme nom de dérision pour Béthel. Sur ce point, le texte d'Am 5, 5 confirme cette interprétation lorsque le prophète déclare: «Béthel sera comme une infamie» (le'âwèn). Il ne reste donc que quatre textes où Beth-Awen peut ne pas être une désignation de Béthel.

En Jos 18, 12 il est question dans un tracé de frontières du «désert

1 A. F. Rainey, 'Bethel is still Beitin', *The Westminster Theological Journal* (=WTJ), 34 (1971) 175-88, cf. A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob*, II (Paris 1975) 578 et n. 403 b.

2 Ainsi J. A. Soggin, *Le livre de Josué* (CAT V A; Neuchâtel 1970) 80-81 qui est influencé par les traditions samaritaines qui localisent Béthel sur le Garizim et par la dissertation de O. Garcia-Treto, *Bethel: The history and Tradition of an Israelite Sanctuary* (Princeton 1967). Voir aussi les articles de D. Livingston, 'Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered', *WTJ* 33 (1970) 20-44; Id., 'Traditional Site of Bethel Questioned', *WTJ* 35 (1972) 39-50 où Béthel est localisée à el-Bireh.

3 J. M. Grintz, '«Ai which is beside Beth-Awen». A Re-examination of the identity of Aï', *Bib* 42 (1961) 213-15.

4 On ne peut faire entrer en ligne de compte Am 1, 5 où Biqueat-Awen, nom peut-être symbolique, doit désigner Damas ou sa région, cf. S. Amsler, *Amos* (CAT XI a; Neuchâtel 1965) 172.

5 J. M. Grintz, art. cité, 215.

de Beth-Awen qui se trouve à l'est de Luz, c'est-à-dire Béthel». On corrige parfois le texte pour lire Béthel à la place de Beth-Awen<sup>6</sup>, mais il faut encore expliquer le texte tel qu'il se tient, car le verset distingue très nettement entre Beth-Awen et Béthel. La mention de Beth-Awen dans une description géographique est tout à fait remarquable et comme telle l'appellation de «désert de Beth-Awen» est unique. Pour refuser ce nom, on ne peut guère s'appuyer sur Jos 16, 1 qui parle du «désert qui monte de Jéricho à la montagne de Béthel» pour corriger Jos 18, 12<sup>7</sup>. Dans son ensemble la version grecque de Jos 18, 12 a lu Beth-On, leçon qui témoignerait, au jugement de F. M. Abel<sup>8</sup>, de l'influence de culte de On (Héliopolis) à l'époque de la traduction.

Ce qui est certain, c'est que la leçon du grec confirme le texte consonantique du TM. En ce qui concerne la vocalisation du TM, on peut y reconnaître l'influence du langage oséen parce que le nom géographique, mal documenté, n'était plus connu comme tel. Derrière le Beth-Awen du TM, il y aurait donc un nom ancien qui nous renvoie à la région de Béthel sans qu'on ait à l'identifier purement et simplement avec Béthel.

En 1 Sm le TM offre par deux fois le nom de Beth-Awen. D'après 1 Sm 13, 5, les Philistins viennent camper à Mikmas, à l'orient de Beth-Awen. F. M. Abel<sup>9</sup> veut lire Beth-Horon à la place de Beth-Awen. R. de Vaux<sup>10</sup> voit en Beth-Awen un sobriquet de Béthel qui s'expliquerait par le caractère tardif de 1 Sm 13, 3-15. Cependant ce caractère tardif du chapitre ne s'applique pas à tout le texte; d'autre part, l'influence du prophète Osée sur le texte reste à prouver, car d'autres explications sont possibles. Ceci dit, Beth-Awen doit être tout proche de Béthel et l'orientation indiquée convient tout autant s'il s'agit de Béthel que s'il s'agit de et-Tell comme le veut J. M. Grintz. Corriger

6 M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT 7; Tübingen 1953<sup>2</sup>) 106.

7 Le texte de Jos 16, 1 n'est pas sûr, cf. S. Holmes, *Joshua. The Hebrew and Greek Texts* (Cambridge 1914) 63 qui considère que G a un texte meilleur où ne figure pas le mot *midbar*. Cependant M. L. Margolis, *The Book of Joshua in Greek* (Paris 1931) 322 conserve le mot, mais le place plus loin dans la phrase.

8 F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II (Paris 1938) 268.

9 F. M. Abel, o. c., 268; A. Médebielle, *Les livres des Rois* (BPC III; Paris 1949) 398.

10 R. de Vaux, *Les Livres de Samuel* (Paris 1961<sup>2</sup>) 68, note g; Voir aussi H. P. Smith, *The Books of Samuel* (ICC; Edinburgh 1899) 94; A. Schulz, *Die Bücher Samuel, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, VIII 1 (Münster 1919) 186; *Traduction Oecuménique de la Bible, Ancien Testament* (Paris 1975) 530, note d.

le texte n'est pas une solution, pas plus que de voir en Beth-Awen une glose <sup>11</sup>.

En 1 Sm 14, 23, où il est question d'une bataille entre Israélites et Philistins, il est dit: «le combat s'étendit au-delà de Beth-Awen». On se trouve ici devant un problème de critique textuelle, car la recension lucianique et la vieille latine ont lu Beth-Horon, leçon adoptée par quelques auteurs <sup>12</sup>, car la logique du récit veut que les Philistins regagnent la plaine côtière (cf. 1 Sm 14, 31), mais, comme le note S. R. Driver <sup>13</sup>, les deux sites de Béthel et de Beth-Horon sont sur le chemin d'Ayyalôn. En fait, la leçon Beth-Horon pourrait être une correction à partir d'un Beth-On considéré comme moins connu. On notera que si G<sup>B</sup> a lu *Bamoth*, G<sup>A</sup> a la leçon *Beth-On* qui est très probablement la meilleure. Une fois de plus, on retrouve avec une vocalisation différente la leçon du TM, ce qui invite à ne pas corriger le texte trop rapidement.

Dans ces conditions, on comprend que dans son récent commentaire du premier livre de Samuel, H. J. Stoebe <sup>14</sup> conserve la leçon Beth-Awen pour les deux passages que nous venons d'examiner.

Le seul texte qui, à première vue, favorise la distinction Beth-Awen et Béthel est Jos 7, 2 si l'on s'en tient au TM qui a la leçon suivante: «Aï qui est près de Beth-Awen, à l'est de Béthel», leçon représentée par la Vulgate. G<sup>B</sup> et la version sahidique ont simplement: «qui est près de Béthel», leçon retenue par M. L. Margolis <sup>15</sup>. Cependant G<sup>A</sup> a la leçon: «qui est près de Bethaun», leçon qui correspond au TM. L'expression «à l'est de Béthel», destinée à remplacer un toponyme trop peu connu, est une glose, apposée à Aï et non à Beth-Awen. En outre, cette glose a pu être introduite sous l'influence de Gn 12, 8. Ainsi le TM de Jos 7, 2 ne peut fonder une distinction entre Béthel et Beth-Awen mais atteste l'antiquité de cette désignation qui, au

<sup>11</sup> Etudiant les attestations de Beth-Awen dans l'Ancien Testament, R. Dus-saud, 'Le nom ancien de la ville de 'Ay en Palestine', *RHR* 115 (1936) 135 refusait de corriger les textes de 1 Sm.

<sup>12</sup> H. P. Smith, *The Books of Samuel* (ICC; Edinburgh 1899) 112-13; K. Budde, *Die Bücher Samuel* (Tübingen 1902) 94; R. de Vaux, *Les livres de Samuel* (Paris 1961<sup>2</sup>) 75 et note a. Ces auteurs ne font que suivre la recension lucianique de la version grecque.

<sup>13</sup> S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (Oxford 1913) 112.

<sup>14</sup> H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT VIII, 1; Gütersloh 1973) 241 ss., 265 ss.

<sup>15</sup> M. L. Margolis, *The Books of Joshua in Greek* (Paris 1931) 103.



moins pour le texte consonantique, est antérieure aux prophètes du VIII<sup>e</sup> siècle.

D'où vient le nom de Beth-Awen? Que désigne-t-il exactement? Peut-on attribuer ce nom à l'influence des textes oséens? Sur ce dernier point la réponse doit être nuancée. Face aux sept emplois de Beth-Awen dans le TM, on trouve 66 emplois de Béthel. Bien que ce nom ne se trouve pas à chaque fois dans la version grecque<sup>16</sup>, le nom de Béthel y a été laissé sans changement. Il n'y a qu'une seule exception, Os 12, 5, où le nom de Béthel est rendu par Beth-ôn comme c'est la règle dans ce livret prophétique qui vocalise ainsi le Beth-Awen du TM (Os 4, 15; 5, 8; 10, 5, cf. Am 1, 5). Ainsi ni le TM ni la version grecque n'ont introduit massivement le nom de Beth-Awen comme si c'était un équivalent pur et simple de Béthel.

Parvenu à ce point de notre enquête, on peut se demander si derrière le nom de Beth-Awen ne se cache pas un toponyme primitif qui devait être lu Beth-ôn, mais fut vocalisé Beth-Awen par le TM sous l'influence des textes prophétiques du VIII<sup>e</sup> s. En fait, on aurait là un bon exemple d'une vocalisation d'un nom propre mieux conservée par la version grecque. Plusieurs auteurs<sup>17</sup> ont entrevu cette possibilité qui explique au mieux le petit nombre de fois où l'on rencontre Beth-Awen en dehors des textes du prophète Osée.

Un argument de poids pour cette interprétation est donné par le texte de Gn 35, 18 sur la naissance de Benjamin<sup>18</sup>. En effet, Rachel, avant de mourir, appelle son fils dernier-né *Bèn 'ôni*, fils de ma douleur. Cette naissance a lieu non loin de Béthel (cf. Gn 35, 16) et il peut donc y avoir un jeu de mots à partir du toponyme Beth-ôn. Ensuite lorsque Jacob désigne son fils comme Benjamin, «fils de la droite», n'est-ce pas parce que le fils de Rachel s'est séparé de la tribu d'Ephraïm si l'on examine ce nom à la lumière de l'histoire des tribus?

<sup>16</sup> Le nom de Béthel est absent en Gn 28, 19; 31, 13; Jos 8, 12.17; 12, 16; Am 5, 6; Os 10, 15; Neh 11, 31. De même en Gn 13, 3a ce nom est absent du TM.

<sup>17</sup> Cf. W. F. Albright, 'The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology', *BASOR* 74 (1939) 17 et note 21; J. M. Grintz, art. cité, 212, n. 3; J. A. Soggin, 71-72; J. Bright, *Joshua* (The Interpreter's Bible II; New York 1953) 584; J. May, *Joshua* (Peake's Commentary on the Bible; Londres 1962) 295.

<sup>18</sup> Sur ce texte, cf. J. Muilenburg, 'The Birth of Benjamin', *JBL* 75 (1956) 194-201; J. A. Soggin, 'Die Geburt Benjamins, Genesis XXXV 16-20 (21)', *VT* 11 (1961) 432-40; E. Vogt, 'Benjamin geboren «eine Meile» von Ephrata', *Bib* 56 (1975) 29-36; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I (Paris 1971) 587-89 aborde le texte de Gn 35, 18 par le biais des origines de la tribu de Benjamin.

Par rapport à la tribu d'Ephraïm et à son territoire, Benjamin est vraiment «fils de la droite», c'est-à-dire «fils du sud»<sup>19</sup>. En mettant en jeu d'autres noms, le livre des Chroniques (1 Ch 7, 20-23; 8, 13) ne fait que reprendre une tradition très proche<sup>20</sup>.

Si le nom de Beth-ôn explique pour une part le récit de la naissance de Benjamin, il serait aussi à l'origine du jeu de mots des prophètes du VIII<sup>e</sup> s., car entre Beth-Awen et Beth-ôn il n'y a qu'une différence de vocalisation.

Si, abandonnant la vocalisation Beth-Awen du TM, on adopte le Beth-ôn d'une partie de la version grecque, *ôn* doit être interprété comme «force virile» (Gn 49, 3; Dt 21, 17; Os 12, 4) ou «richesse» (Os 12, 9; Job 10, 10)<sup>21</sup>. Le nom de Beth-ôn ne serait donc pas à confondre avec celui de Béthel, du moins à une époque ancienne, et il pourrait désigner un lieu sacré.

Dans la description de la frontière pour le territoire de Benjamin (Jos 18, 12) la frontière aboutit au désert, à Beth-Awen; de là elle passe à Luz, sur le flanc sud de Luz, c'est-à-dire Béthel. Dans ce texte une certaine distinction semble exister entre les toponymes Beth-Awen/Beth-On et Béthel. Si on n'admet pas cela, la ville aurait eu trois noms, ce qui n'est pas documenté par ailleurs. Le texte suggère donc une distinction tout en maintenant une proximité comme dans le texte de Gn 35, 16. On peut faire un pas de plus, car si, comme le suggère A. de Pury<sup>22</sup> on doit distinguer entre les temples à l'intérieur des villes et les *maqômôt* à l'extérieur des villes, on pourrait penser que Beth-On est le nom d'un *maqôm* proche de Béthel. C'est là une hypothèse qui permettrait d'expliquer l'existence de ce toponyme qui a perdu de son importance avec la construction d'un sanctuaire israélite à l'intérieur de la ville de Béthel.

Beth-ôn est donc distinct de Béthel<sup>23</sup>. Le site n'est à localiser ni à Tell Miryam<sup>24</sup>, ni à et-Tell comme le veut J. M. Grintz. On peut

19 W. M. W. Roth, 'Hinterhalt und Scheinflucht', ZAW 75 (1963) 303 donne une tout autre explication à la désignation Bèn-ôni faite par Rachel puisqu'il y voit un nom donné après le combat de Gibéa (Jg 19-21) par hostilité à l'égard de la tribu de Benjamin. Cette explication n'est guère convaincante.

20 Cf. H. Cazelles, *Les livres des Chroniques* (Paris 1961<sup>2</sup>) 58, note d.

21 Cf. J. A. Soggin, *Josué* (CAT V A; Neuchâtel 1970) 72.

22 A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, II (Paris 1975) 596.

23 C'est ce qu'avait déjà affirmé W. F. Albright, AASOR IV (1924) 145.

24 C'est l'hypothèse de Z. Kallai-Kleinmann, 'Notes on the Topography of Benjamin', IEJ 6 (1956) 180-85, critiquée par M. Noth, 'Lehrkursus 1956', ZDPV 73 (1957) 15.

avec A. de Pury<sup>25</sup> proposer Burj Beitin, mais ceci demeure une conjecture. Le plus important est de reconnaître en Beth-ôn/Beth-Awen un toponyme ancien. Il se pourrait fort bien qu'un lieu sacré ait existé à Beth-ôn si on accepte de relire Gn 12, 8 (cf. 13, 3-4) où Abraham dresse sa tente à l'orient de Béthel, «ayant Béthel à l'ouest et Ai à l'est». Le texte de Gn précise: «Là il bâtit un autel à Yahvé et il invoqua son nom». On ne nous donne pas le nom du lieu où stationne Abraham, ce qui ne manque pas de poser question. On peut expliquer cette absence comme une censure qui veut éviter de désigner un lieu sacré considéré comme suspect au moment de la rédaction. Le *maqôm* de Jacob pourrait donc être Beth-ôn et Abraham y serait passé d'après la perspective de la geste patriarcale.

JACQUES BRIEND  
Institut Catholique. Paris.

<sup>25</sup> A. de Pury, *Promesse divine*, II (Paris 1975) 679 localise à Burdj Beitin le *maqôm* de Jacob, mais cet auteur ne s'est pas interrogé sur l'existence et la localisation de Beth-ôn/Beth-Awen.

## LOS MARCOS REDACCIONALES DE Jos 13-19

G. von Rad, cuando, en su búsqueda de las dos recensiones de la fuente P (P<sup>A</sup> y P<sup>B</sup>), llega a Jos 14-18, encuentra fácilmente dos concepciones, que se excluyen mutuamente, del reparto de la tierra: Jos 14, 1a.5 (P<sup>A</sup>) y 14, 1b.2a (P<sup>B</sup>):

14, 1a.5: «Esto es lo que recibieron como heredad los israelitas en el país de Canaán. Como Yahvé había mandado a Moisés, así hicieron los israelitas, y repartieron (*yahleqû*) la tierra».

14, 1b.2a: «[Esto es] lo que repartieron como heredad (*nihālû*) a los israelitas el sacerdote Eleazar y Josué, hijo de Nun, y los cabezas de familia de las tribus de Israel. El reparto [...] se hizo a suertes, como Yahvé había ordenado por medio de Moisés».

Son dos tradiciones sobre el reparto de la tierra que se podían reconocer ya en Nm 26; que se encuentran claramente en Nm 32, referidas a las tribus de Transjordania, y en Nm 53, 50-34, 29 en relación con la ocupación de Cisjordania: en una el reparto se hace *por clanes* y es realizado *simplemente por los israelitas mismos*; en otra actúa *una comisión* repartidora, que señala *por suertes* los territorios *de las tribus*.

La misma doble concepción se repite al final de la sección Jos 14-19. En Jos 19, 51b tenemos la conclusión propia de P<sup>A</sup>: «Y así terminaron [los israelitas] de repartir (*mēhallēq*) la tierra»; en 19, 51a.49a, la conclusión de P<sup>B</sup>: «Esas son las heredades que el sacerdote Eleazar, Josué, hijo de Nun, y los jefes de familia repartieron (*nihālû*) por suertes en Silo, en presencia de Yahvé, a la entrada de la Tienda del Encuentro. Y así terminaron de repartir (*lege piel*) el país con sus límites».

A estas cabeceras y pies corresponden también los contenidos de

las listas geográficas: las de límites entre las tribus corresponden a la recensión segunda, PB; las listas de ciudades, a PA<sup>1</sup>.

M. Noth<sup>2</sup> ponía en tela de juicio, el año 1943, no sólo la peculiar teoría de von Rad sobre la doble recensión de P, sino la misma pertenencia a P de la sección geográfica Jos 13-19. Esta es su argumentación:

1º. La atribución de Jos 13-19 a P se basa en argumentos endeblés: una probabilidad vaga de que cualquier lista que se encuentre en el Hexateuco ha de ser de P; el estilo de P de los encabezados y finales; el uso de *maṭṭeh* para significar tribu, que puede no ser rasgo de P sino uso generalizado en el exilio y postexilio. Donde sí se encuentran rasgos de P es en Jos 14, 1; 19, 51a y 18, 1; pero son añadiduras aisladas, que vienen a demostrar que la base en la que se insertan no tiene nada que ver con P<sup>3</sup>.

2º. La descripción de los territorios de las tribus se basa en dos fuentes independientes, una que señalaba las fronteras, otra las ciudades. Ninguna de las dos puede atribuirse, ni por forma ni por contenido, a un determinado conjunto literario. La única base para una atribución está en el marco que las envuelve: Jos 13, 1 (=23, 1b); 21, 43-45; 22, 1-6<sup>4</sup>.

3º. Los marcos de la sección geográfica misma son objeto de minucioso estudio. Se distinguen en ellos tres estratos (no dos, como decía von Rad). Según el más antiguo, *los israelitas* habían tomado posesión (*nḥl* en *qal*) de sus territorios (Jos 14, 1a; 19, 49a)<sup>5</sup>: es un estadio predeuteronomista. En el segundo estrato es *Josué* el que reparte (*ḥlq* en *piel*) la tierra (Jos 13, 1.7a; 18, 2-10): la relación entre Jos 13, 1a y 23, 1b indica que este estrato coincidió con el proceso de incorporación de la sección geográfica a la obra Dt. El tercer estrato está formulado en claro estilo P (Jos 14, 1b; 19, 51a; 18, 1): el sujeto del reparto (*nḥl* en *piel*) es una comisión encabezada por Elea-

1 G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT, IV, 3; Stuttgart 1934) 148-59.

2 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 2 ed. (Tübingen 1957), 182-206. En adelante: M. Noth, UeSt.

3 M. Noth, UeSt., 183-84.

4 M. Neoth, UeSt., 184-86.

5 G. von Rad atribuye Jos 19, 49a a PB, para lo cual cambia el *qal* en *piel*, lo que hace suponer que el sujeto es la comisión, no los israelitas.

zar el sacerdote. Este estrato tiene carácter de añadidura a un texto preexistente, por lo que no es representativo de un conjunto literario como el de P, que ofrecía un relato seguido, antes de su incorporación al Tetrateuco <sup>6</sup>.

4°. La objeción principal a la teoría puede venir de Nm. Si en las secciones P de Nm se dan las normas para la futura ocupación y distribución de la tierra de Canaán, y si en Jos 13-19 se da cumplimiento a lo preceptuado en Nm, y con el mismo lenguaje y mentalidad, lo obvio es atribuir también Jos 13-19 a P. Pero:

a) Nm 27, 12-14.15-23 pertenece a P, pero silencia premeditadamente la función de Josué de ocupar y repartir la tierra de Canaán: sólo se le considera como caudillo de la guerra. Luego el tema de la ocupación de la tierra estaba fuera del horizonte de P <sup>7</sup>.

b) Los pasajes de Nm que anuncian la ocupación de Canaán y dan normas para el reparto, son reconocidos por la mayoría como textos secundarios de P. La mayor parte de ellos vienen detrás de Nm 22, 12-14, donde se anuncia la muerte de Moisés; separan, pues, desmesuradamente el anuncio del cumplimiento <sup>8</sup>.

c) Esta salida de Noth podría conducirle a una situación comprometida, ya que, si las normas de distribución de la tierra pertenecen a los estratos más tardíos de P, la misma suerte deberán correr los correspondientes capítulos de Jos. Noth responde frontalmente a la dificultad. Es innegable una relación literaria entre Nm 34, 3-12 y Jos 13-19. Pero, como ya sabemos que Jos 13-19 es una sección incorporada a la obra Dt, y que no tiene nada que ver con la fuente P del Hexateuco, entonces tampoco Nm 34, 3-12 puede ser de P, sino que ha sido tomado de Jos 13-19 y colocado en su puesto actual; luego se le han añadido, por delante y por detrás, suplementos «en estilo P» <sup>9</sup>.

d) En Nm 32 se conserva una base de las fuentes antiguas del Tetrateuco, que ha sido amplificada secundariamente con elementos tomados de Dt y de las listas geográficas incorporadas a su obra y con añadiduras «en estilo P», algunas de ellas relacionadas con el estrato 3° de los marcos de Jos 13-19 <sup>10</sup>.

6 M. Noth, UeSt., 186-89.

7 M. Noth, UeSt., 190-92.

8 M. Noth, UeSt., 192.

9 M. Noth, UeSt., 192-95.

10 M. Noth, UeSt., 196-99. Omitimos el resto del estudio de Noth sobre Nm. Puede verse ib., 199-206.

Esta argumentación de Noth causó gran impacto en su tiempo. Hoy mismo, aunque no han faltado ilustres exegetas que han rebatido la tesis de Noth<sup>11</sup>, la opinión más generalizada considera la teoría clásica que adjudicaba Jos 13-19 (20-21) a P como definitivamente superada. Dos ejemplos. E. Cortese publicó en 1972 una notable monografía sobre la tierra de Canaán en la historia sacerdotal del Pentateuco<sup>12</sup>. Demuestra contra Noth que P se interesó por la ocupación de la tierra; y, no obstante, da por supuesto que P no está presente en el libro de Jos. Y el reciente comentario a Jos, obra de J. A. Soggin<sup>13</sup>, asume totalmente las conclusiones de Noth.

Como yo no creo que la cuestión esté definitivamente zanjada, la voy a someter a revisión, comenzando por los marcos redaccionales, que son la clave principal del problema.

### 1.—CONSIDERACIONES GENERALES

a) Hemos de evitar cualquier actitud preconcebida sobre la presencia o ausencia de Jos de las fuentes del Pentateuco. Nada nos debe forzar a encontrar en Jos la continuación de J o de E<sup>14</sup>, o a negar la existencia de una de ellas<sup>15</sup>, o de todas las fuentes del Tetrateuco, incluido P (Noth), o a mostrar la existencia de dos recensiones P (von Rad).

b) Usemos la terminología sin ambigüedades. Cuando Noth habla de P, suele entender el escrito-base (PG). Pero entonces no se puede concluir que un texto, por no ser P (es decir, PG), ya no es P en ningún sentido, por lo que hay que buscarle otra filiación, hasta incluso poder concluir: No es P, luego es Dtr. Junto a los pasajes del Pentateuco que provienen de un relato-base P, están los suplementos, narrativos y legales, de la misma escuela (PS), y los retoques sobre pasajes JEDP que por el lenguaje y la mentalidad denotan un redactor P (RP).

11 V. gr. S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW, 90; Berlin 1964) 51-76.

12 E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco* (SRBibIt, 5; Brescia 1972).

13 J. A. Soggin, *Le livre de Josue* (CAT, Va, Neuchâtel 1970).

14 V. gr. O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle*, 1906, 148 ss.: la lista de ciudades es P, luego la de límites es E; O. Eissfeldt, la lista de límites es P, luego la otra es J.

15 V. gr. W. Rudolph, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua* (BZAW, 68; Berlin 1938).

Por tanto, no se puede argumentar con Noth<sup>16</sup>: En Jos 14, 1b; 19, 51a; 18, 1 encontramos ciertos rasgos característicos de P. Pero, como se trata de añadiduras aisladas, el resto de Jos 13-19 no tiene que ver nada con P. El razonamiento implícito de Noth parece ser: lo que es anterior a P no es P. Valdría el argumento si se tratara de PG: lo que es anterior a PG no es P. Pero Noth no podía pensar en tal cosa, ya que por un lado concibe a PG como un relato continuado, y por otro, no puede admitir la más leve presencia de PG en Jos sin que se le venga abajo la teoría. Sin duda que él atribuye Jos 14, 1b; 19, 51a; 18, 1 a un redactor P muy tardío. Pero lo anterior a RP puede ser también P<sup>17</sup>.

c) Otra falacia puede haber en atribuir Jos 13-19 a Dtr. por el mero hecho de que esa sección geográfica está englobada en una obra Dtr, que le presta el marco por delante y por detrás: Jos 13, 1; 21, 43-22, 6. Esas partes de Jos no pueden ser tenidas por marco de distribución del país, ya que no mencionan tal distribución, ni aluden a ella; hablan de conquista, de entrega de la tierra a Israel, sin más distinción que la Transjordania y la Cisjordania. Lo mismo ocurre con Jos 23. No parece que Dtr suponga una distribución detallada de la tierra.

Además, el hecho de que la sección geográfica se encuentre enmarcada en una obra Dtr no significa que haya sido el autor Dtr el que la ha incorporado. Pudo ser igualmente un redactor posterior. Y esto parece ser lo que sucedió, incluso en la opinión de Noth. La sección geográfica —dice— no estuvo primitivamente en la obra Dtr, sino que fue recibida en ella<sup>18</sup>. No tiene importancia el que esta inclusión se hiciera posteriormente, cuando la obra Dtr estaba concluida, como se desprende de la anticipación secundaria de Jos 23, 1b en 13, 1a<sup>19</sup>, y de que Dtr ya había hablado en forma enteramente sumaria y conclusiva del reparto de la tierra conquistada (Jos 11, 23ab). Pero como la redacción de esta sección (Jos 13-19) está muy cerca, en lenguaje y contenido, de Dtr, es de creer que fue insertada en Dtr poco después de que se terminara esta obra, y sobre la base de los

16 M. Noth, UeSt., 184.

17 W. Rudolph, o. c., 217 arguye de forma similar a Noth, si bien los distintos presupuestos le llevan a distintas conclusiones. Jos 14, 1b.2 pertenece claramente a P; pero, como ha de haber también una narración J del reparto, 14, 1a pertenece a J.

18 M. Noth, UeSt., 186.

19 M. Noth, UeSt., 188, nota 1.



presupuestos y en la misma línea de ésta <sup>20</sup>. Pero entonces resulta, por lo menos, que lo que fue aducido como marco de la sección geográfica (Jos 13, 1; 21, 43-22, 6) y como único justificante de su atribución a Dtr, no pretendió ser marco de tal sección, ni de ello se puede deducir la ascendencia Dtr de la sección geográfica <sup>21</sup>.

d) Pero tampoco damos sin más por bueno el método de von Rad. La posibilidad de varios estratos dentro de la obra P es evidente. No tanto la de dos recensiones continuas y originariamente independientes. Muchas veces una de ellas va adherida como desarrollo secundario al hilo narrativo principal, y representa un retoque o complemento sobre un texto preexistente, con un estilo y una mentalidad cada vez más rebuscados dentro de la misma escuela. Nosotros no vamos a pronunciarnos en favor o en contra de la sentencia de von Rad; nos basta con la atribución de los textos a P y con la posición relativa que ocupan.

## 2.—EL REPARTO DE LA TIERRA EN Nm

Aunque la meta de nuestro estudio está en Jos, vamos a comenzar por un ligero repaso a la cuestión del reparto de la tierra en Nm, ya que, como hemos visto, ahí tenemos que ir a parar en definitiva. Los textos son: Nm 26, 1-56; 32; 33, 50-34, 29. Nos limitaremos a lo imprescindible.

### a) Nm 26, 1-56.

1 •Y Yahvé habló a Moisés y a Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, y les dijo: 2 'Haced el recuento de toda la comunidad (*'ādat*) de los israelitas, por casas paternas (*lebēt 'ābōthām*), de veinte años en adelante, de todos los útiles para la guerra'. [sigue el censo, y concluye:] 52 Habló Yahvé a Moisés y le dijo: 53 'A éstos les será repartida (*tēhālēq*) la tierra en herencia, conforme al número de los alistados (*b<sup>e</sup>mispar sēmôt*): al grande le

20 M. Noth, UeSt., 45.

21 Esta importante concesión de que la sección geográfica entró en la obra Dtr ya acabada se confirma por una consideración general. El autor Dtr, aparte de dotar a la narración preexistente de la conquista de un prólogo y un epílogo, repasó y retocó con rasgos evidentemente de su mano todos los capítulos de Jos 2-11. De haber incorporado en la segunda parte del libro un documento preexistente se habría comportado con él de igual manera. Ahora bien, desde Jos 13, 1 hasta 21, 42, no encuentro rasgos dtr sino en 13, 1 (anticipación de 23, 1b), en 14, 6-15, y 18, 2-7 relatos predeuteronomistas, del estilo de los recogidos en Jos 2-11, y en el pasaje recargado de glosas de vario género 13, 2-14.

*aumentarás la herencia y al pequeño se la reducirás: a cada uno se le dará la herencia según el número de los alistados.* 55 Pero el reparto se hará (*yēhālēq*) a suertes (*bēgōrāl*): según el número de los alistados de cada tribu paterna (*maṭṭōt-'ābōtām*) heredarán (*yinḥālū*, Sam. hitpael). 56 A suertes (*'al-pi haggōrāl*) se distribuirá (*tēhālēq*) la herencia, (distinguiendo) entre el grande y el pequeño».

Suponemos la pertenencia de este pasaje a P, en alguno de sus estratos, cosa que parece fuera de duda<sup>22</sup>. Von Rad<sup>23</sup> distingue, también aquí, sus dos recensiones de P: a la primera (P<sup>A</sup>) pertenece lo que hemos transcrito en cursiva; el resto a la segunda (P<sup>B</sup>). No veo razón para tanta sutileza: el v. 54 suelto no tiene consistencia, se apoya en v. 53; la idea de un reparto de acuerdo con la mayor o menor población en cada tribu está ya en el v. 53, y luego vuelve en el 56; es raro que la recensión más antigua aparezca como explicación dentro de la más tardía. Lo que sí hemos de notar, para tenerlo en cuenta más adelante es que:

— La tierra «será repartida» (niph'al de *ḥlq* en v. 53.55.56; a no ser que leamos piel, como proponen algunos en v. 53 y lee G en v. 56. Las segundas personas de v. 55 deben entenderse como impersonales, ya que evidentemente Moisés no iba a ser el repartidor). Los israelitas entrarán en posesión de la tierra, pero no se indica quién se la va a repartir.

— El reparto se hace «a suertes» (v. 55.56).

— La tierra se reparte a las tribus (*maṭṭōt 'ābōtām*). Que esta idea de distribución a las tribus y no a los clanes (*mišpēhōt*), haya sido introducida por P<sup>B</sup>, como pretende von Rad, nos parece por ahora pura elucubración: el v. 54 hace referencia al censo anterior, que cuenta la población por tribus, aunque enumere los clanes que las componen.

#### b) Nm 32.

No debemos litigar sobre el hecho de que Nm 32 está sobrecargado de repeticiones, lo que es indicio de varias capas sobrepuestas a una base antigua. Fijémonos sólo en aquellas partes que delatan o una fuente P o una redacción P. Son indicios de tal origen los siguientes:

<sup>22</sup> Cfr. E. Cortese, o. c., 57-58 y notas 62 y 63.

<sup>23</sup> G. von Rad, o. c., 121-25.

- «El sacerdote Eleazar», v. 2.28<sup>24</sup>.
- «Los príncipes de la comunidad», v. 2.
- «Delante de la comunidad ('adat) de Israel» v. 4<sup>25</sup>.
- 'āhuzzāh, v. 5.22.29.32<sup>26</sup>.
- «Al otro lado del Jordán» (*mē'ēber layyardēn*), v. 19 (bis).32.
- rā'sē 'ābōt hammaṭṭōt, v. 28.
- 'ereṣ kenā'an, v. 30.32.
- *nhl* en hitpael, v. 18<sup>27</sup>.

Esto da como resultado la atribución a P de los vv. 2.4.5.18.19.22.28.29.30.32, y, por coherencia, los que van inseparablemente unidos a ellos, por lo menos vv. 17.20.21 y la sustancia del 33. Coincide este resultado con las conclusiones de los autores. Pero no hemos justificado la pertenencia a P de algunos de los rasgos enumerados, ya que requieren un tratamiento más amplio que el de una breve nota, y lo vamos a hacer ahora.

«*Mē'ēber layyardēn*» es una marca de P. Frente a «*bēber hayyardēn*», expresión preferida de Dt y Dtr<sup>28</sup>, la tradición sacerdotal prefiere *mē'ēber layyardēn/hayyardēn*: Nm 22, 1; 32, 19.32; 34, 15; 35, 14. En Jos aparece en 13, 32; 14, 3; 17, 5; 18, 7; 20, 8; 22, 7, en textos tradicionalmente atribuidos a P.

«*'Ereṣ kenā'an*». Tomamos como base el estudio de Cortese<sup>29</sup>, aunque no le sigamos en todo. Tratándose de una expresión tenida comúnmente por característica de P, podemos esperar que se encuentre siempre en pasajes P, nunca fuera de P. Menos necesario es que P use «tierra de Canaán» siempre que venga a cuento, en lugar de otro sinónimo. Comprobémoslo.

1º. *Textos P con «tierra de Canaán»*: Gn 11, 31; 12, 5; 13, 12; 16, 3; 17, 8; 23, 2.19; 31, 18; 33, 18; 35, 6; 36, 5.6; 37, 1; 46, 6; 48, 3; 49, 30; 50, 13; Ex 6, 4; 16, 35b (glosa P); Nm 13, 2.17; 26, 19; 33, 51; 34, 2 (bis); 35, 10.14;

24 Ex 6, 23.25; 28, 1; Lv 10, 6.12.16; Nm 3, 2.4.32; 4, 16; 17, 2.4; 19, 3.4; 20, 25.26.28 (bis); 25, 7.11; 26, 1.3.60.63; 27, 2.19.21.22; 31, 6.12.13.21.26.29.31.41.51.54; 32, 2.28; 34, 17; Jos 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1; 22, 13.31.32; 24, 33. En Dt 10, 6: «Allí murió Aarón y allí fue enterrado. Le sucedió en el sacerdocio su hijo Eleazar».

25 W. Rudolph, o. c., 132, propone leer, con G<sup>S</sup>irVulg, *b'nē*, en lugar de 'adat.

26 Gn 17, 8 (P); 23, 4.9.20 (P); 36, 43 (J); 47, 11 (P); 48, 4 (P); 49, 30 (P); 50, 13 (P). Abunda en Lv, Nm y Ez. En Dt sólo en 32, 49. En Jos 21, 12.41; 22, 4 (en contexto dtr!) 9.19.

27 Lv 25, 46; Nm 32, 18; 33, 54 (bis); 34, 13; Is 14, 2; Ez 47, 13.

28 Dt 1, 39; 2, 34; 3, 6.19; 20, 14; 29, 10; 31, 12; Jos 1, 4.15; 2, 10; 5, 1; 7, 7; 9, 1.10; 12, 1.7; 13, 8 (?); 22, 4; 24, 8; Jue 10, 8: todos en textos dtr, excepto Jos 13, 8, de difícil atribución por estar contaminado.

29 E. Cortese, o. c., 69-74.

Lv 14, 34; 18, 3; 25, 38; Dt 32, 49 (P). Pueden añadirse algunos textos de atribución dudosa, pero adjudicados ordinariamente a P: Nm 32, 30b.32; 33, 40; 34, 29.

2°. *Textos JE con «tierra de Canaán»*: Gn 42, 5.7.13.29.32; 44, 8; 45, 17-25; 46, 31; 47, 1.4.13.14.15; 48, 7; 50, 5 (P según Eissfeldt). Curiosamente, todos ellos en la historia de José, como efecto de la ambientación egipcia, que hace mirar a la tierra de Canaán desde fuera.

3°. *En el Dt no se encuentra ni una sola vez*: en su lugar se usa *ereš hakk<sup>e</sup>na'āni*: Dt 1, 7; 11, 30; Ex 3, 17 (dtr.); 13, 5.11 (dtr.).

4°. *En el libro de Jos*, en Jos 5, 12 (P); 14, 1; 21, 2 (P); 22, 9.10.11.32 (texto que ha sufrido una profunda recensión P); 24, 3 (texto de raíz básicamente dtr., pero tardío y extraño dentro de dicha tradición)<sup>30</sup>. En Jos 13, 4, texto de origen tardío, en que se confunden las paternidades literarias, se dice *'ereš hakk<sup>e</sup>na'āni*.

A la vista de estos datos, no hay base para atribuir *'ereš kenā'an* a ninguna de las fuentes antiguas del Pentateuco, que no usan esa expresión, salvo en la historia de José, desde la perspectiva de Egipto. Menos aún a Dt o Dtr. Todo habla de una atribución a P. Los textos de Nm que Cortese cita como extraños a P, son tenidos normalmente como de origen P: sólo el empeño de Noth por eliminar a P del libro de Jos ha podido ponerlo en duda. En cuanto a los textos de Jos que el mismo Cortese cita como no-P, son los que están ahora mismo en cuestión, pero tradicionalmente eran atribuidos a P, y no hay ninguna contraindicación que lo prohíba.

*«n<sup>e</sup>si'ē ha'edah»* y *«ra'sē 'abot hammaṭṭot»*. De esas dos maneras se llama a los representantes de las tribus en v. 2 y 28 respectivamente. *«n<sup>e</sup>si'ē hā'ēdāh»*, o simplemente *«nāsi'»* o *«n<sup>e</sup>si'im»*, aparece en Nm 32, 2; 34, 18 (bis) y otras siete veces en el mismo capítulo; Jos 13, 21; 17, 4; 22, 14.30.32. *«ra'sē 'ābôt (hammaṭṭot)»*, en Nm 32, 28 y Jos 14, 1b; 19, 51a. No vamos a tratar de probar aquí que *nāsi'/n<sup>e</sup>si'im* es un rasgo P<sup>31</sup>. Pero sí haremos notar la frecuencia con que recurre en cualquiera de los estratos de P. He contado hasta cuatro casos de textos atribuidos ordinariamente a PG<sup>32</sup>; 26 en pasajes dudosos entre PG

30 Cfr. A. Ibáñez Arana, 'Jos 24: historia de su composición', *Miscelánea José Zunzunegui*, V (Vitoria 1975) 43-93.

31 Cfr. A. Ibáñez Arana, 'El pacto con los gabaonitas (Jos 9) como narración etiológica', *EstBi* 30 (1971) 161-75.165-66.

32 Gn 17, 20; 23, 6; 25, 16; Nm 13, 2.

y PS<sup>33</sup>; 44 casos en contexto PS<sup>34</sup>. Es significativo que la expresión, que estuvo en boga a lo largo de toda la época P, aparece en franco retroceso en el Cronista, donde sólo se encuentra 7 veces, entre Cr y Esd.

La situación de *rā'sē 'ābôt* es aproximadamente la contraria. Dejando a un lado *rā'sē bêt 'ābôt*, frase emparentada pero no idéntica, se queda uno sorprendido cuando advierte que sólo ocurre, en todo el Hexateuco, en Ex 6, 25 (PS); Nm 31, 26 (PS); 32, 28 (el texto que estamos estudiando y que ya podemos calificar de P, probablemente de PS); 36, 1 (bis) (PS); Jos 14, 1b; 19, 51a; 21, 1. Y luego, sea en la forma *rā'sē 'ābôt*, sea sobre todo en la de *rā'sē hā'ābôt*, no menos de 34 veces en la obra del Cronista (Cr, Esd, Neh). Y ni una sola vez más en todo el Antiguo Testamento.

De lo cual se sigue una conclusión importante. *nāsi'*, término conocido desde antiguo (Gn 34, 2 JE; Ex 22, 27; 1 Re 11, 34), usado abundantemente por Ez en un sentido peculiar, aplicado por P en todos sus estratos a los príncipes de las tribus (de Israel o de pueblos extranjeros), no pasó al lenguaje común, por lo que languideció en cuanto cesaron los escritos de la escuela P. Sólo el Cronista se dejó influir alguna vez por la literatura sacerdotal. En cambio, *rā'sē 'ābôt*, desconocido en la antigüedad, desusado todavía en PG, está naciendo en los estratos tardíos de P y tiene su gran floración en el Cronista.

La conclusión parecería ser que la fórmula de Nm 32, 2; 34, 17.18, con *nāsi'*, es más antigua que la de Nm 32, 28; Jos 14, 1b; 19, 51a; 21, con *rā'sē 'ābôt*, como sospechaba Noth. Pero más exactamente la conclusión debe ser que la fórmula «príncipes» puede deberse a cualquier pluma P, desde la más temprana a la más tardía. Y que, cuando tropezamos con un texto-*nāsi'* no es fácil probar una dependencia literaria directa y estricta, ya que cualquier escritor P tenía en los escritos de la escuela abundancia de textos en los que inspirarse. No ocurre lo mismo con los escasos pasajes-*rā'sē 'ābôt* en la literatura P: pertenecen a un estrato tardío, quizá el último de P, y probablemente se deben a una misma mano y fueron escritos de un solo tirón, como retoques a la obra P preexistente. Es normal que el redactor o glosador comenzara por retocar la orden dada y después consignara su cumplimiento. Es decir, que primero se escribieran los pasajes de Nm

33 Ex 34, 31; Nm 1, 16.44; 2 (12 veces); 3, 32; 34 (10 veces).

34 Lv 4, 22; Nm 3 (4 veces); 4, 34.36; 7 (26 veces); 10, 4; 16, 2; 17, 17.21 (ter); 25, 14.18; 27, 2; 31, 13; 32, 2; 36, 1.

y luego los de Jos. Además en este caso concreto se hace referencia explícita a la orden dada: «Como mandó Yahvé por medio de Moisés» (Jos 14, 2ba.5); «Yahvé mandó por medio de Moisés» (Jos 21, 2ab).

En cuanto a la antigüedad relativa entre los textos de Nm y los de Jos con *nāšī'*, una simple observación da la prioridad a Nm. En Nm 34, 18 se habla de *nāšī' 'eḥād nāšī' 'eḥād* por cada tribu y luego se enumeran los príncipes. ¿De dónde lo sacó el redactor de Nm 34? En Jos sólo los pudo encontrar en 17, 4, y en 22, 14.30.32. Este último pasaje no sirve, porque no trata del reparto de la tierra. El de 17, 4 solamente habla de los príncipes en general, sin ninguna determinación ulterior: no los nombra, y ni siquiera dice que fueran uno por cada tribu. De ahí no pudo sacar Nm 34 toda la lista de los príncipes. En cambio, si en Nm 34 se daba toda la lista, en Jos 17, 4 bastaba aludir a los príncipes ya conocidos.

¿Y qué decir de la antigüedad relativa de los textos de Nm 32, 2 y 32, 28? La distinta fórmula podría inducir a pensar en dos estratos. Y así podría ser. Pero la pertenencia de ambas fórmulas a una misma escuela, la coincidencia de ambas en la baja literatura sacerdotal y la identidad de concepción nos mueven a no sutilizar más. Rudolph<sup>34\*</sup>, basándose en que los gaditas y rubenitas se dirigen en v. 4 y 5 solamente a Moisés («tus siervos», «tus ojos», «tus siervos») colige que «y al sacerdote Eleazar y a los príncipes de la comunidad» es de mano P posterior. Así parece ser, aunque no necesariamente posterior a la del v. 28.

Si nos fijamos ahora en los protagonistas del reparto en este cap. 32, observamos que en v. 2 los gaditas y rubenitas se dirigen a la comisión, en v. 4 y 5 a sólo Moisés; en vv. 21-22 Moisés les promete, aunque condicionadamente, la Transjordania en propiedad. En vv. 28-29 encomienda Moisés a la comisión: Si cumplen las condiciones «les daréis el país de Galaad en propiedad». Pero en v. 33, que en sustancia tiene que ser P: «Moisés dio a los hijos de Gad y a los hijos de Rubén...». Se adivinan dos concepciones, o por lo menos dos modos de hablar: o Moisés les promete la tierra bajo condiciones, y encarga de la verificación de las condiciones y de la entrega de la tierra a una comisión, o bien el mismo Moisés hace entrega de la tierra, pero imponiendo una obligación.

34\* W. Rudolph, o. c., 132.

## c) Nm 33, 50-34, 29.

Dadas las normas sobre el reparto de Transjordania en Nm 32, quedaba por preparar el reparto del «país de Canaán» a las restantes tribus. Noth<sup>35</sup> opina tajantemente que Nm 34, 13-15.16-29 no suele ser atribuido a PG; que Nm 34, 16-29 es una añadidura basada en Jos 14, 1b; 19, 51a; 21, 1 y no viceversa; y que Nm 34, 13-29 es tan pobre, de contenido y literariamente, que debe seguir la suerte del texto principal al que se arrima: Nm 34, 3-12. Como esto no es P, sino que está tomado de la sección geográfica dtr. de Jos, tampoco Nm 34, 13-29 puede ser atribuido a la fuente P.

No podemos admitir tal razonamiento. Aunque concediéramos que el pasaje no es PG, puede pertenecer a algún estrato secundario P; aún en el supuesto de que Nm 34 se inspirara en textos de Jos que se encuentran dentro de una obra dtr., no se sigue que dichos textos, y consiguientemente Nm 34, sean dtr. Tampoco es norma alguna de crítica literaria el que un texto de menor entidad haya de ser adjudicado a la misma mano del texto importante en el que se apoya. Lo que hay que hacer es analizar el texto.

Empecemos por Nm 33, 50-56, que contiene la orden general del reparto del país de Canaán. Si prescindimos de los vv. 52-53.55-56, que suenan a glosas próximas al deuteronomismo<sup>36</sup>, los vv. 50-51.54 deben ser considerados como P, por los siguientes indicios:

- 'arbōt mō'āb, v. 50<sup>37</sup>.
- 'ereṣ kenā'an, v. 51<sup>38</sup>.
- nhl en hitpaél, v. 54 (bis)<sup>39</sup>.
- gōrāl, v. 54 (bis)<sup>40</sup>.
- mišpeḥōt, v. 54.
- lemaṭṭot 'abōtēkem, v. 54.

Tenemos que justificar la pertenencia a P de las dos últimas características.

*Maṭṭeh* sale en el Hexateuco unas 191 veces. Dejando a un lado las 53 veces que recurre en Jos, las 27 en que significa «vara» o

35 Noth, UeSt., 194 ss.

36 Cfr. von Rad, o. c., 140.

37 Cfr. infra p. 92-93.

38 Cfr. supra p. 78-79.

39 Cfr. nota 27.

40 Cfr. infra, p. 91-92.

«cayado», las 16 en que se juega con el sentido propio de «rama» para justificar el figurado de «tribu» (Nm 17 y 18, 2), nos quedan aún aproximadamente 95 casos con «*maṭṭeh*» en sentido de tribu: Ex 31, 2.6; 35, 30.34; 38, 22.23; Lv 24, 11; Nm 1 (16 veces); 2 (8 veces); 3, 6; 7, 2.12; 10 (8 veces); 13 (13 veces); 26, 55; 30, 2; 31, 4 (bis).5.6; 32, 28; 33, 54; 34 (17 veces); 36 (14 veces). Todos los casos se encuentran en textos atribuidos comúnmente a P. Lo que quiere decir que *maṭṭeh* no fue usado ni una sola vez, en sentido de tribu, ni por JE ni por D. Más aún: fuera del Hexateuco también aparece *maṭṭeh* buen número de veces: siempre con sentido de vara, cetro, saeta o lanza, exceptuando dos pasajes de 1 Re (1, 7; 8, 1) glosados o interpolados en estilo P<sup>41</sup>, y 23 en Cr, donde significa tribu<sup>42</sup>. Ante estos datos nadie puede razonablemente dudar de que los textos en que se usa reiteradamente *maṭṭeh* por tribu (incluidos los numerosos de Jos) son de P, si no son posteriores, dependientes de P.

*mišpəḥôt*. El término abarcaba un amplio abanico de significados, desde la familia estrictamente dicha, pasando por la gran familia, el clan, la tribu, hasta la raza o nación (a veces con sentido peyorativo). En ámbitos no-P, en que se usa *šēbeṭ* por tribu, aparece como subdivisión de *šēbeṭ* (Dt 29, 17; Jos 7, 14 [bis].17; Jue 21, 24; 1 Sm 9, 21 [bis]; 10, 21 [bis]). En textos P, en los que puede conservar esporádicamente el sentido de familia o raza, adquiere un sentido más técnico: *mišpəḥôt* son las grandes familias o clanes en que se divide cada una de las tribus de Israel, sea que tales tribus sean llamadas expresamente *maṭṭeh* (Nm 36, 12), sea que se omita esa calificación (Nm 26 [56 veces] 27, 1; 36, [bis].6.8.12). Atribuyendo singular importancia a las familias levíticas, cada uno de los hijos de Leví es cabeza de varios *mišpəḥôt*, como si de una tribu se tratara: Ex 6 (6 veces); Nm 3 (19 veces); Nm 4 (8 veces)<sup>43</sup>. A veces los *mišpəḥôt* se subdividen en en *bēt- 'abôt* (Nm 4).

Estos mismos casos se encuentran también abundantemente en Jos 13-21: Jos 13 (6 veces); 15 (3 veces); 16 (2 veces); 17, 12; 18 (4 veces); 19 (12 veces); 21 (12 veces).

Von Rad<sup>44</sup> hace una sutil exégesis de este texto, de tal manera

41 M. Noth, *Könige*, I (BK, IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), in h. l.; J. Gray, *I & II Kings*, 2 ed. (OTL, 2; London 1970) in h. l.

42 En Míq 6, 9 probablemente significa saeta (Zorell, Baumgartner).

43 También 1 Cr 6 (7 veces).

44 Von Rad, o. c., 140-41.



que aparezca en él la concepción propia de PA, que luego será contrastada con la concepción PB del cap. 34. El v. 54 dice: «Os repartiréis (*nhl* en hitpael) la tierra a suertes entre vuestros clanes. Al grande le aumentaréis la herencia y al pequeño se la reduciréis. Donde le caiga a cada uno la suerte, allí será su propiedad. Haréis el reparto por tribus paternas». Aquí encuentra von Rad, torpemente combinados, dos modos de concebir la cosa:

- son los mismos israelitas los que se reparten la tierra, no la comisión (PA), pero el reparto se hace a suertes (PB);
- el reparto se hace a los clanes (*mišpêhôt*), no a las tribus (PA), pero al final se hace a las tribus (PB).
- «Al grande le aumentaréis la herencia y al pequeño se la reduciréis» corresponde a la letra a Nm 26, 54, que ha sido juzgado anteriormente como PA.

Por tanto, a pesar de la recensión más reciente, que ha introducido las suertes y ha añadido la frase final «Haréis el reparto por tribus paternas», todavía se deja traslucir la forma primitiva: los israelitas, simplemente, se reparten la tierra entre sus clanes.

En mi opinión, lo único que queda de estas sutilezas es que, efectivamente, en el reparto de la tierra no se hace intervenir a ninguna comisión. Que el reparto se hiciera a los clanes, no a las tribus, o que no debieran intervenir las suertes, es algo que no se puede probar ni por Nm 26 ni por Nm 33. La frase «Al grande le aumentaréis...» puede pertenecer a la misma mano de lo que precede y sigue<sup>45</sup>.

En cuanto a Nm 34, 13-29, le sobran características P para ser atribuido a esta tradición, al nivel que sea.<sup>46</sup> En el v. 13: *nhl* en hitpael;<sup>47</sup> *gôrâl*<sup>48</sup>, *maṭṭeh*<sup>49</sup>. V. 14: *maṭṭeh* (ter), *bêt-'ăbôt* (bis). V. 15:

45 Cfr. supra, p. 77.

46 G. B. Gray, *A critical and exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh 1912) 449 y 463. Este autor comienza por anotar la semejanza general con 1, 5-15 y 13, 4-15 (P). La comisión es la misma de Nm 1, 1-15 (P). Como no se puede contar con Aarón, muerto ya (Nm 20, 22-29 P), ni con Moisés, que morirá antes de entrar en Canaán (Nm 27, 12-14 P), ocupan sus lugares Eleazar y Josué (cfr. Nm 27, 15-23 P). De acuerdo con la teoría expuesta en Nm 14, 26-30.36-38 (P) de que ninguno de los censados el 2º año de la salida de Egipto había de entrar en Canaán, no se repite en la lista ninguno de los que actuaron en el censo de Nm 1, ni ninguno de los 12 exploradores (Nm 13, 4-16 P), excepto Josué y Caleb.

47 Nm 33, 54 (bis); 34, 13 (bis); Lv 25, 46; Ez 47, 13. También Is 14, 2. M. Noth, UeSt., 195, nota 2, considera el hitpael como intermedio entre el qal del «estrato primero» (Jos 14, 1a; 19, 49a) y el piel de las añadiduras (Jos 14, 1b; 19, 51a).

48 Cfr. infra, p. 91-92.

49 Cfr. supra, p. 82-83.

*maṭṭeh*, *mē'ēber layyardēn*<sup>50</sup>. V. 17: 'ēlleh š'môt (?; cf. Nm 1, 5; 13, 4); *nḥl* en piel<sup>51</sup>; el sacerdote Eleazar. V. 18: *nāsi' 'ehād*<sup>52</sup>; *maṭṭeh*; *nḥl* en piel (con GSir y cf. v. 17.29). V. 19: «w'ēlleh š'mot» (?); *maṭṭeh*. Vv. 20. 21: *maṭṭeh*. Vv. 22-28: *maṭṭeh*, *nāsi'*. V. 29: 'ēlleh 'āser; *nḥl* en piel, 'ereṣ k'nā'an<sup>53</sup>. Dejamos otros indicios menos seguros<sup>54</sup>.

Por lo que se refiere al reparto de la tierra, 34, 13 dice: «Este es el país que os habéis de repartir (*nḥl* en hitpael) a suertes (*b'gōrāl*)». Son los mismos israelitas los que se han de repartir la tierra, y a suertes. En el cap. 26 se establecía también que el reparto se efectuara de acuerdo con la suerte, y tampoco se indicaba quién lo debía hacer. No hay contradicción con lo que se ordena aquí. Pero en los vv. 17-18: «Estos son los nombres de los que os han de repartir (TM: *yinhālū*, *qal*, «tomarán posesión de», «poseerán»; algunos mss. Sam: *hipil*; mejor con Sir y v. 29 piel) la tierra: Eleazar el sacerdote y Josué hijo de Nun. Elegiréis también un príncipe de cada tribu (*nāsi' 'ehād nāsi' 'ehād mimmaṭṭeh*), para que repartan (TM: *linḥol*; lege cum GSir *l'naḥel*)». Hecha la relación de los príncipes de cada tribu, concluye el v. 29: «A éstos mandó Yahvé repartir (*l'naḥēl*) la herencia a los israelitas en el país de Canaán».

Aunque en rigor no hay incompatibilidad entre que la tierra sea repartida (*ḥlq* en nipal: Nm 26), los israelitas se la repartan (*nḥl* en hitpael: Nm 34, 13) y los príncipes de las tribus la repartan (*nḥl* en piel: Nm 34, 17), es más normal que en un primer estrato no se especificara el procedimiento del reparto, pero en un segundo sí, atribuyendo un papel preponderante al sumo sacerdote Eleazar, sin olvidar a los príncipes de las tribus, que P quiere repristinar, por lo menos en el recuerdo.

Es un proceso similar al del cap. 32: allí el texto antiguo resolvía simplemente la cuestión entre las tribus de Gad y Rubén por una parte y Moisés por otra, de modo que se atribuye a Moisés la entrega de la tierra de Transjordania; pero una mano posterior hace intervenir en ello a la comisión.

50 Cfr. supra, p. 78 y nota 28.

51 Nadie duda de la atribución de los textos con piel a algún estrato de P. Pero a veces es dudoso si hemos de leer *qal* o *piel*, como se ve a lo largo de este estudio.

52 Cfr. nota 31.

53 Cfr. supra, p. 78-79.

54 *lipné yahweh*, *w'nikb'sah*, *b'né gād ūb'né r'ūbēn*.

Sigue sin estar claro que la distribución de la tierra «a suertes» sea propio del segundo estrato, en que interviene la comisión: en el v. 13 son los israelitas los protagonistas, y sin embargo el reparto es a suertes.

### 3.—LOS MARCOS REDACCIONALES DE Jos 13-19

#### a) El «estrato segundo».

En el que Noth llama «estrato segundo» del marco (Jos 13, 1.7a; 18, 2-10), es Josué el que ejecuta el reparto (*hlq* en piel). Pero 13, 1 no pertenece al marco de la sección geográfica: habla de Josué ya viejo y de la tierra que queda por conquistar, no por distribuir. El empalme con v. 7a («Ahora pues reparte esta tierra como heredad a las nueve tribus») es muy problemático. Esta parte del capítulo está plagada, según el mismo Noth<sup>55</sup>, de añadidos secundarios: vv. 2-6. 8bb-13. De cualquier manera, si 13, 1 ha venido a caer aquí por accidente literario, cuando su puesto original y propio estaba en el contexto de 23, 1, habrá que reconocer que la relación entre 13, 1 y 13, 7 es accidental.

En cuanto a 18, 2-10, no es fácil dar un juicio, por el mismo amontonamiento de materiales que parece haberse dado en este pasaje. Conservando como primitivo lo que tiene por tal Noth<sup>56</sup>, lo que queda es que el protagonismo del reparto corresponde a Josué. Esta concepción, así expurgada de todo rasgo P, debe ser considerada primitiva, Dtr.<sup>57</sup> o incluso predeuteronomista, como narración preexistente a la introducción de la sección geográfica (cfr. 14, 6-15).

Por ningún lado aparece razón alguna para considerar esta concepción como posterior cronológicamente a la que se descubre en el que Noth llama «estrato primero», como no sea la idea preconcebida de que la tradición primitiva no atribuía ningún papel a Josué en la conquista de la tierra y consiguiente reparto.

55 M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT, 1, 7; Tübingen 1953) 73.

56 M. Noth, *Das Buch Josua*, 104.107-109, elimina cuidadosamente los rasgos P.

57 Rasgos dtr.: «ir a tomar posesión de la tierra que os ha dado Yahvé, Dios de vuestros padres» (v. 3); «la heredad que le dio Moisés, siervo de Yahvé» (v. 7); pero este texto es considerado por Noth como posterior.

b) *El «estrato primero».*

Pertenece a este estrato, según Noth: Jos 14, 1a; 19, 49a: según él, son los mismos israelitas los que toman posesión de la tierra, sin que haya nadie que se la distribuya (*nḥl* en *qal*)<sup>58</sup>. Von Rad coincide con Noth en la idea general, sólo que en el cap. 19 ve la conclusión de este estrato (P<sup>A</sup>), no en v. 49a, que atribuye a P<sup>B</sup>, sino en 19, 51bb; para ello corrige el *qal* de v. 49a en piel, cosa que no admite Noth<sup>59</sup>. Pero la diferencia fundamental entre ambos autores está en que, mientras von Rad no duda en atribuir este estrato a P, y sólo discute su pertenencia a P<sup>A</sup> o P<sup>B</sup>, para Noth no hay ninguna razón para relacionar este estrato del marco con ningún conjunto mayor; es un estrato predeuteronomico. Llegamos así al punto crucial de nuestro estudio. Analicemos los textos.

14, 1 comienza por *wē'ēlleh*. *wē'ēlleh*, lo mismo que *'ēlleh*, abunda, como es sabido, en P (creo que más de 80 veces); pero también se encuentra en JE, aunque curiosamente casi todos los casos en Gn 36 (unas 24 veces). En Ex 19, 6 (E); 21, 1 (Código de la alianza); Dt 1, 1; 4, 45; 12, 1; 28, 69 se refiere a las palabras, leyes o preceptos de Yahvé. Ocurre también en Jos 12, 1.7 (Dtr.?). Hay casos atípicos, como Jos 8, 22; 9, 13. Si dejamos a un lado Gn 36 y los casos referidos a los mandatos de Yahvé, ocurre en el Pentateuco exclusivamente en P. Pero, como debía de ser expresión obligada en el lenguaje corriente (¿quién no tendría que decir alguna vez «éstos son...?»), pudo ser usada por cualquiera, sobre todo cuando se trataba de listas y enumeraciones. Es natural, pues, que la use quien más afición tiene a tales listas, es decir, P. Por tanto, *wē'ēlleh* encajaría perfectamente en un texto P, pero no es un criterio decisivo para una atribución.

*wē'ēlleh/'ēlleh 'āšer*. *'ēlleh/wē'ēlleh* se construye en muchos casos con *'āšer*, pero siempre intercalando un sustantivo, v. gr.: «*'ēlleh bēnē ya'āqōb 'āšer yull'edū*», Gn 35, 26<sup>60</sup>. Por tanto, los textos citados en la nota no son paralelos estrictos de Jos 14, 1. Los únicos paralelos rigurosos son, y es muy de notar, Nm 34, 29 (texto que ya hemos considerado) y Jos 13, 32 (*'ēlleh 'āšer niḥal*). Este último texto, si tenemos

58 M. Noth, UeSt., 186 y nota 5, defiende el TM, contra Dillmann, Eissfeldt y von Rad, que lo cambian en piel.

59 G. von Rad, o. c., 150.

60 Gn 25, 7.12; 35, 26; 36, 5.31; 46, 15.18.22.25; Ex 21, 1; 38, 21; Lv 23, 4.37; 26, 46; 27, 34; Nm 1, 5.44; 4, 37.41.45; 13, 16; 26, 63; 30, 17; 33, 1; 34, 17; 36, 13; Jos 12, 1.7.

en cuenta que 13, 33 es probablemente una glosa, es el texto inmediatamente anterior a 14, 1.

También es de advertir, y así adelantamos un dato importante para luego, que nunca se da una cadena de dos 'āšer dependientes de un solo 'ēlleh (14, 1ab).

*nhl* en gal. Dejando a un lado por ahora los textos de Jos 14, 1; 16, 4; 17, 6; 19, 9.49a), porque están en cuestión; prescindiendo de Nm 34, 17.18, donde probablemente, como hemos visto, debe leerse piel; apartando Ex 34, 9, donde el sentido es profundamente distinto, tenemos que reseñar una serie emparentada de una u otra forma con Dtr.: Ex 23, 30 (Código de la alianza, coloreado deuteronomísticamente)<sup>61</sup>; 32, 13 (E, pero con redacción dtr.); Dt 19, 14<sup>62</sup>; y otra serie perteneciente a P: Nm 18, 20.23.24; 26, 55; 32, 19; 35, 8. No hay, pues, conclusión segura posible, a no ser que ésta sea muy modesta: cabe perfectamente dentro de Dtr. o de P; no hay base para afirmar un origen predeuteronomista.

Algo parecido ocurre con *bené Yišrā'ēl*. Se encuentra frecuentemente en JE, bastantes veces en Dt y Detr., continuamente en P. Aunque algunos de los casos en Dt pueden ser atribuidos a P o a otras fuentes, otros son D por encima de toda sospecha, por ej., Dt 23, 18; 24, 7; 28, 69; 31, 19 (bis).22.23. Por tanto, la presencia de esta expresión no excluye un origen predeuteronomista o dtr, ni es signo imperioso de P, aunque sean los hombres de esta escuela los más aficionados a la expresión. En Jos aparece casi por igual en la parte primera (cap. 1-12) y en la segunda (cap. 13-24). No se da ni una sola vez en las partes abierta y totalmente dtr. (1; 21, 43-22, 6; 23), ya que en 1, 2 es glosa. En pasajes de la primera parte en que un sustrato primitivo ha sido elaborado deuteronomísticamente, tenemos los casos de Jos 3, 9; 4, 21; 5, 1 (bis).6; 7, 12; 8, 31.32; 11, 14; 12, 6, que pueden atribuirse al sustrato o al redactor. Los demás casos de la parte primera se deberán más bien el relato predtr. A partir del cap. 13, la atribución depende mucho de la teoría general sobre la presencia de P en la sección geográfica. Si se lo adjudicamos a P, se encontrará más en familia, o en familia más numerosa.

<sup>61</sup> *grš* en piel, cfr. W. Fuss, *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17* (BZAW, 126; Berlin 1972) 394; *m'āš m'āš*, cfr. Dt 7, 22.

<sup>62</sup> E. Cortese, o. c., 82, nota 19, hace notar que Dtr. usa más bien la forma *hipil* (Dt 1, 38; 3, 28; 12, 10; etc.).

*b'ereš kenā'an*. Así termina 14, 1a. Hemos estudiado ya esta expresión, y hemos concluido su pertenencia a P.

En conclusión, no podemos esperar más de una frase tan breve para atribuirle a una determinada fuente: *w'e'ëlleh, nahālû, benê yišrā'ël*, abundan más en P que en cualquier otra fuente o tradición; *'ëlleh 'āšer* se encuentra sólo en dos textos P: Nm 34, 29 (ya visto) y Jos 13, 32 (que veremos luego); *b'ereš kenā'an* es una marca inequívoca de P.

Pasemos a Jos 19, 49a, perteneciente también, según Noth, al «estrato primero»: *«wayyēkallû linḥol 'eth-hā'āreš lig<sup>e</sup>būlôtēha*». La atribución de este hemistiquio al primer estrato del marco se funda en los rasgos siguientes: 1º, se supone un sujeto en plural, el cual, como no puede ser la comisión, de la que se habla en v. 51a, tienen que ser «los hijos de Israel»; 2º, *nḥl* en *qal*, como en 14, 1; 3º, no es inconveniente el que donde se decía «el país de Canaán» se diga ahora «el país», ya que ahora la tierra repartida está perfectamente determinada<sup>63</sup>.

Pero no está tan claro que Jos 19, 49a y 14, 1a se deban a la misma mano. En 14, 1 el sujeto eran «los hijos de Israel»; el complemento directo del verbo *nahālû*, representado por el relativo *'ëlleh*, era un sustantivo sobrentendido, por ej., *hannahalôt*; el territorio donde se encontraban las heredades repartidas, «el país de Canaán». En 19, 49a, el sujeto *puede* seguir siendo el mismo, aunque no necesariamente; el complemento directo ha cambiado: es «el país», que en 14, 1a era complemento circunstancial de lugar; se añade *lig<sup>e</sup>būlôtēka*, que no figuraba en 14, 1a. Como confirmación, veamos cómo traducen las dos frases dos reconocidos expertos. Noth, en 14, 1: «Dies sind die Gebiete, die die Israeliten im Lande Kanaan in Erbbesitz nahmen»; en 19, 49a: «So vollendeten sie die Inbesitznahme des Landes mit seinen Gebieten»<sup>64</sup>. Dhorme, en 14, 1: «Et voici ce qui reçurent en héritage les fils d'Israël au pays de Canaan»; y en 19, 49a: «Quand ils eurent achevé de répartir [probablement le] le pays suivant ses frontières»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> E. Cortese, o. c., p. 73, hace notar que P usa simplemente «la tierra» cuando el contexto no permite ninguna duda sobre el significado.

<sup>64</sup> M. Noth., *Das Buch Josua*, 78 y 120.

<sup>65</sup> E. Dhorme, *La Bible, L'Ancien Testament*, I (Bibliothèque de la Pléiade, 120; Paris 1956) in h. 1.

Esto replantea la posibilidad de que Jos 19, 49a tenga como sujeto implícito, no a los israelitas, sino a la comisión de reparto, leyendo *nhl* en piel, como lo hacen muchos autores, siguiendo a Dillmann y Eissfeldt, con lo que pertenecería al último estrato del marco, como quiere von Rad. No hay datos suficientes para una decisión.

Pero hay un detalle importante: aquí se habla de fronteras, *g<sup>e</sup>búlôt*, como er. una de las dos fuentes del documento geográfico, que describe los confines de las tribus, mientras que el otro enumeraba las ciudades. Von Rad, como vimos, relaciona las listas de ciudades con P<sup>A</sup> y las descripciones de fronteras con P<sup>B</sup>. Noth, en cambio, opina que las listas de ciudades y las descripciones de fronteras habían formado ya una unidad antes de que fueran provistas del marco primero, o, en el peor de los casos, las líneas de fronteras están relacionadas con el marco primero y las listas de ciudades habrían sido añadidas con el supuesto estrato segundo, sin que quede ningún contenido sustancial para el marco tercero (segundo de von Rad) <sup>66</sup>. Esa es la razón última por la que von Rad ha de atribuir este hemistiquio a P<sup>B</sup> y Noth al «estrato primero».

De cualquier forma, tenemos que considerar este nuevo rasgo: *lig<sup>e</sup>búlôtéka*. *g<sup>e</sup>bül* se usa, en singular, muy frecuentemente, tanto en el sentido de frontera o lindero como en el derivado de territorio comprendido entre las fronteras. Y eso en JE, D y P. Su uso en plural es rarísimo, solamente 7 veces en todo el Antiguo Testamento <sup>67</sup>, preferentemente para significar figuradamente el territorio. Eso pudo dar pie a que en Jos 19, 49a, como antes en 18, 20b, para resumir todas las descripciones de fronteras que se hacían en estos capítulos con el término masculino *g<sup>e</sup>bül*, haya elegido el redactor *lig<sup>e</sup>búlôtéka*, de *g<sup>e</sup>bülâh\**, en lugar de *lig<sup>e</sup>bülêha*, que haría pensar en los territorios y no en las fronteras. El término femenino ocurre una vez en singular, con sufijo, en Is 28, 25 y nueve veces en plural; Sal 74, 17, los confines del orbe; Dt 32, 8 (Cántico de Moisés) e Is 10, 13, las fronteras de las naciones; Nm 34, 2.12; Jos 18, 20; 19, 49a, las fronteras de Israel o de sus tribus; Job 24, 2, los monjes que deslindan los campos. En Nm 32, 33 puede significar fronteras o territorios.

No debemos pasar por alto que los textos más estrictamente para-

<sup>66</sup> M. Noth, UeSt., 186-88.

<sup>67</sup> 1 Sm 5, 6; 2 Re 15, 16; 18, 8; Is 60, 18; Jr 15, 13 = 17, 3; Ez 27, 4, siempre con sufijo.

lelos de Jos 19, 49a son Nm 34, 2.12 y Jos 18, 20. Pero lo más cierto es que Jos 19, 49a hace referencia a las abundantes menciones del *g<sup>e</sup>bûl* de las tribus en los capítulos anteriores. Lo que nos lleva necesariamente a considerar el contenido de esos capítulos, una vez eliminado cuanto razonablemente pueda ser valorado como posterior o cuanto se deba al documento que enumeraba la lista de ciudades: acaso encontremos algún indicio para la atribución a algún conjunto literario ya conocido.

A primera vista hay que dejar de considerar: Jos 13, 1 por dtr.; 13, 2-14 por su carácter abigarrado y confuso, probablemente posterior; 13, 32-33, que pertenece al marco redaccional, y del que luego hablaremos; 14, 1-5, que está ahora en litigio; 14, 6-15, relato antiguo retocado dtr.; 15, 13-20, tomado probablemente de Jue 1, 10-15; Jos 15, 21-62, lista de las ciudades de Judá; las noticias sobre ciudades no ocupadas, tomadas de Jue 1, como Jos 15, 63; 16, 10; 17, 11-13 y 19, 47; Jos 17, 1-6 por secundario; 17, 14-18, narración antigua; 18, 1-10, que no describe fronteras; 18, 21-28, ciudades de Benjamín; 19, 1-9, idem de Simeón. Nos quedan: Jos 13, 15-31; 15, 1-12; 16, 1-9; 17, 7-10; 18, 11-20; 19, 10-48. Aún estos textos los leeremos con cautela, ya que es posible que estén contaminados por las listas de ciudades, como cree von Rad<sup>60</sup>: así, dejaremos a un lado «las ciudades y sus aldeas», que se repite con frecuencia.

En estos pasajes descriptivos de los confines de las tribus aparecen los siguientes rasgos, más o menos característicos:

- *maṭṭeh/maṭṭôt/lemaṭṭeh*.
- *mišpeḥôt/lemišpeḥôtâm*.
- *haggôral/gôral* (16, 1; 17, 1; 18, 11; 19, 10).

Dejo *n<sup>e</sup>si'é*, de 13, 21b, que Noth considera glosa. Tenemos estudiados ya *matteh* y *mišpeḥôt*. La atribución a P de ambos términos no ofrece duda.

*gôral* puede tener todos los sentidos de «suerte» en castellano: echar a suertes; tocarle a uno *en suerte*; el lote que le ha tocado a uno *en suerte*; la buena o mala *suerte*. Su uso era bastante general. No obstante, no se encuentra ni una sola vez en Gn, Ex, Dt. En Lv, cuatro veces dentro del cap. 16 (P). En Nm se ordena la distribución de la tierra de Canaán por suertes, manejando en distintas formas el término *gôral* (Nm 26, 55.56; 33, 54 (bis); 34, 13; 36, 2.3). En este



último texto, el sentido es de lote asignado por la suerte. En Jos la distribución de la tierra se hace por suertes según Jos 15, 1; 16, 1; 17, 1; 18, 6.8.10.11; 19, 51; 21, 4 (bis).5.6.8.10. Los lotes asignados por suerte se llaman *gôrāl* en Jos 14, 2; 18, 11; 19, 1.10.17.24.32.40; 21. 20.40. La conclusión ha de ser, una vez más, que la distribución de la tierra por suertes (*gôrāl*), con la que se relaciona la descripción de fronteras, es una característica más de la literatura P.

Recordemos que von Rad relaciona la distribución por suertes con su P<sup>B</sup>. Acaso esté en lo cierto, y haya que atribuir Jos 19, 49a al estrato último del marco, no al primero, como quiere Noth. De todos modos, al documento geográfico que se fijaba en las fronteras de las tribus, no en las ciudades, cualquiera que sea su marco, muestra características inequívocas de P. Por otra parte, resulta imposible relacionarlo con la literatura dtr., de la que no presenta un solo rasgo: no es dtr. ni por adopción.

Nos queda por estudiar la relación entre Jos 14, 1a y 13, 32. Dando por sentado que 13,33 es una explicación intercalada posteriormente, 13, 32 y 14,1a se yuxtaponen y contraponen sin que medie nada entre ellos. Esto hace pensar que pertenecen al mismo marco. La única dificultad está en el distinto uso de *nḥl*: en 13, 32 en piel, en 14, 1a en *qal*. Pero hay que advertir que, en la concepción P, hay que distinguir dos territorios y dos formas de reparto: la Transjordania la repartió (piel) Moisés, pero la Cisjordania, «la tierra de Canaán» no fue repartida por nadie: se la repartieron (*hitpael*) y tomaron posesión de ella (*qal*) los propios israelitas. Así lo vimos al tratar de los pasajes de Nm. De ahí la perfecta contraposición entre *'ēlleh-wē'ēlleh; 'āšer niḥal mōšeh - 'āšer-naḥālū benē yiśrā'ēl; bē'arbôt mō'āb - bē'ereš kēnā'an*. Esto en el primer momento: luego vendría el poner al frente del reparto a la comisión.

Si esto es así, aún tenemos otra confirmación de que el marco al que pertenece Jos 14, 1a es P: *mē'ēber layyardēn*, que anteriormente hemos demostrado como de origen sacerdotal. Aquí podemos añadir un dato que, a la vez que demuestra el origen P de 13, 32, confirma la pertenencia de 13, 32 y 14, 1a al mismo estrato. Si *mē'ēber layyardēn* es característico de P, es normal que se contraponga a *'ereš kēnā'an*, que también es P (cfr. v. gr., en un mismo versículo: Nm 35, 14). Pero lo mismo pasa con *'arbôt mō'ab* (Nm 22, 1; 26, 3.63; 31, 12; 33, 48.49.50; 35, 1.14; 36, 13; Dt 34, 1a.8, textos todos atribuidos a P, generalmente

a PS, exceptuados el primero y el último): 'arbôt mō'āb se contrapone a 'ereš kēnā'an en Nm 26, 3.63 frente a 26, 19; en 33, 50 frente a 33, 51; en 35, 1 frente a 35, 10. Ahora podríamos añadir Jos 13, 32 frente a 14, 1a.

Tampoco hemos de olvidar que Jos 13, 32 y 14, 1a usan un giro extraño, gramaticalmente duro si no incorrecto: 'ēlleh/wē'ēlleh 'āšer. Esto parece indicar una misma mano. Un texto igual no se encuentra sino en Nm 34, 29; pero allí se habla de la comisión de reparto (con *nḥl* en hipil), lo cual nos crea un problema cuya solución se me escapa: Nm 34, 29 debería pertenecer al último estrato, Jos 13, 32 y 14, 1a al primero, no los tres pasajes a la misma mano <sup>68</sup>.

c) *El «estrato tercero».*

Que es el segundo de von Rad. Noth atribuye a este estrato: Jos 14, 1b; 19, 51a; 18, 1; von Rad coincide con Noth, sólo que añade, como hemos visto, 19, 49a.

Estoy de acuerdo con ambos en que 14, 1b pertenece a un estrato distinto de 14, 1a y posterior a él. Literariamente, una segunda oración de relativo como la de 14, 1b es un caso único <sup>69</sup>. Atendiendo al contenido, el «estrato primero» ignora o quiere ignorar que el país de Canaán fue repartido por alguien; el «tercero» atribuye esa función a la comisión formada por Eleazar, Josué y los jefes de las familias o tribus. La pertenencia de 14, 1b y 19, 51a al mismo estrato parece asegurada por las siguientes coincidencias:

Jos 14, 1b	Jos 19, 51a
'āšer	'āšer
niḥālū	niḥālū
'ōtām	_____
Eleazar el sacerdote y Josué,	Eleazar el sacerdote y Josué,
hijo de Nun	hijo de Nun
wērā'sē 'ābôt hammaṭṭōt	wērā'sē hā'ābōt l'maṭṭōt
libnē yiśrā'ēl	bēnē yiśrā'ēl
bēgōrāl (v. 2a) <sup>70</sup>	bēgōrāl
_____	bēšilōh
_____	petah 'ōhel mō'ēd.

<sup>68</sup> Cfr. W. Rudolph, *Der «Elohist»*, 217.

<sup>69</sup> Holzinger, in h. l., 55, que atribuye v. 1-5 sustancialmente a P, sin distinguir estratos, explica la doble oración de relativo por la «pedantería jurídica» propia de P.

<sup>70</sup> Lege *baggōrāl*, que debe unirse a v. 1b. Cfr. Rudolph, o. c., 217.

De estos elementos coincidentes, son signos de P: *nhl* en piel <sup>71</sup>; «Eleazar el sacerdote» <sup>72</sup>; *rā'sē 'ābôt hammaṭṭôt* <sup>73</sup>; *gōrāl* <sup>74</sup>; *b'ešilōh* <sup>75</sup>; *petah 'ohel mō'ēd*.

#### 4.—CONCLUSIONES

Intentaremos una síntesis de los resultados.

En Nm 26 encontrábamos por primera vez una forma sencilla de repartir la tierra de Canaán. La tierra «será repartida». Allá se hablaba de tribus y de suertes; y no veíamos razones definitivas para eliminar esos elementos.

En Nm 32, que en buena parte atribuíamos a P, aparecían dos concepciones de la entrega de Transjordania a Gad y Rubén; éstos la recibían o directamente del mismo Moisés o de una comisión nombrada al efecto por Moisés.

Comparando los textos de Nm 32 con sus correspondientes de Jos, veíamos que aquéllos son la base de éstos, y no viceversa.

En Nm 33, 50-56, los mismos israelitas, siguiendo la forma sencilla insinuada en Nm 26 y 32, se reparten ellos mismos la tierra de Canaán entre sus clanes, por suertes. También se habla en el mismo texto de las tribus. No hay base suficiente para eliminar esta mención de las tribus; mucho menos la de las suertes. En 34, 13 la forma de concebir el reparto de la tierra es la misma: la hacen los israelitas, y aquí también a suertes. Pero en vv. 17-18.29 reaparece la comisión mencionada en el cap. 32, la cual se encargará del reparto.

En cuanto a los estratos del marco redaccional de Jos 13-19, el llamado por Noth «estrato segundo» no existe como tal marco: pertenece a la obra Dtr. y enmarca a la sección geográfica sólo por accidente.

El «estrato primero» (14, 1a), no es ni predeuteronomista ni dtr.;

71 Cfr. supra, p. 85 y nota 51.

72 Cfr. supra, nota 24.

73 La pertenencia de *rā'sē 'ābôt* a P no necesita demostración. En Dt 1, 15; 5, 20 se dice *rā'sē šibṭ'kem*; en Dt 1, 13; 29, 9; 33, 5.21, *rā'sē 'am*. *Rā'sē 'ābôt* en Jos 14, 1b. En cuanto a *maṭṭeh*, cfr. supra, p. 84. En Jos se encuentra *maṭṭeh*: 7, 1.18; 13, 15.24.29; 14, 1.2.3; 15, 1.20.21; 16, 8; 17, 1; 18, 11.21; 19, 1.8.23.24.31.39.40.48.51; 20, 8; 21, 1. 4(bis).5.6.7 (bis).9 (bis).17.20.23.25.27.28.30.32.34.36; 22, 1 (en contexto detr., pero bastantes códices *šēbeṭ*).14.

74 Cfr. supra, pp. 91-92.

75 Jos 18, 1 (*hā'ēdāh*).8.9 (*gōrāl*); 19, 51a; 21, 2 (*rā'sē 'ābôt*, *'ereš k'nā'an*, *b'yad-mōseh*); 22, 12 (*wayyiqāhālū kol-'ādāt*).

es P. Los israelitas, de acuerdo con la concepción primitiva P registrada en Nm, toman posesión de la tierra sin que nadie se la distribuya. Es dudoso que pertenezca a este estrato Jos 19, 49a.

El documento geográfico que describe las fronteras entre las tribus, y al que en todo caso se refiere 19, 49a, fue objeto de una redacción P.

Jos 13, 32 parece pertenecer al mismo estrato que 14, 1a.

El «estrato tercero» de Noth, segundo de von Rad (Jos 14, 1b; 19, 51a) se distingue efectivamente del primero y es sacerdotal tardío.

Así pues, sin sutilizar demasiado, se adivinan dos concepciones del reparto dentro de la escuela P: una más simple objetivamente y más primitiva literariamente dice, bajo distintas fórmulas, que la tierra se reparte, o que se la reparten los israelitas o que la toman en posesión. Una mano posterior quiso atar mejor los cabos nombrando una comisión de reparto.

Con esto estamos dando en buena parte la razón a von Rad, al menos en cuanto a la presencia de P en Jos 13-19 y a la distinción de dos estratos dentro de P. Pero no por ello suscribimos la teoría de PA y PB. El estrato segundo, aunque sea coherente, no llega a ofrecer un relato seguido similar al del estrato primero. Más bien aparece en forma de explicaciones adheridas a una base preexistente, que no podrían subsistir por sí mismas.

Von Rad además caracteriza sus dos recensiones con rasgos muy precisos: en la recensión primera son los mismos *israelitas* los que distribuyen las *ciudades* entre sus *clanes*; en la segunda, es la *comisión* la que señala a *suertes* las *fronteras* entre las *tribus*. Estoy de acuerdo en la distinción fundamental *israelitas-comisión*. También es obvio que las *fronteras* son las de las *tribus*, no de los *clanes*. En cambio, las *suertes* aparecen tanto en su estrato como en otro, a no ser que se eliminen por la fuerza del primero. La atribución del reparto de *ciudades* a los *israelitas* sólo se hace por contraposición con el otro estrato; la distribución de las *ciudades* entre los *clanes*, más por sentido común que por razones literarias. Por fin, que el señalamiento de fronteras sea cosa de la comisión y no de los israelitas, es demasiado problemático; basta recordar cómo se disputan entre Noth y von Rad el versículo 19, 49a para hacerle decir que el documento geográfico que señala las fronteras de las tribus pertenece al estrato primero o al último.

ANDRES IBÁÑEZ ARANA  
Facultad de Teología. Vitoria.



## EL SANTUARIO DE BELEN EN LOS TIEMPOS DE LOS JUECES Y SAMUEL \*

El descubrimiento de algunos santuarios israelitas por los arqueólogos en las últimas décadas es un verdadero estímulo para el estudio de los relatos bíblicos que nos describen, o aluden, a la vida y culto de los santuarios anteriores a la construcción del Templo de Salomón <sup>1</sup>.

Junto a los más famosos templos como los de Siquem, Siloh, Gilgal, etc., con su valor protagonista en los textos bíblicos, aparecen también otros santuarios, cuya historia, características y *clero* pueden ayudarnos a conocer aspectos básicos de la religión de Israel en tan remotos tiempos. No olvidemos que, además, dichos tiempos son testigos del cambio religioso que significó la institución de la monarquía con todo lo que con ella conlleva. Entre dichos santuarios figura el de Belén <sup>2</sup>.

Tendremos que conjuntar toda la información, aunque sea escasa, ofrecida por los libros de Jueces y Samuel para situar y seguir la vida de dichos santuario y sus hombres.

La primera ocasión en que se habla de Belén, e implícitamente, de su santuario, es el primer apéndice del libro de los Jueces: Jue 17-8 <sup>3</sup>.

(\*) *Short Communication* presentada en Viena al X *Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament*.

1 Entre los más famosos santuarios de época israelita descubiertos por los arqueólogos destacan el de Hazor: cfr. Y. Yadin, *Hazor* (London 1972) 32 ss., y el de Arad (cfr. *IsrEJ* 14 [1964] 282).

2 Los comentarios de Jue y 1 Sm no se extienden al comentar los textos referentes al santuario de Belén: cfr. R. G. Boling, *Judges* (AB, 6A; New York 1975) y H. P. Smith, *The Books of Samuel* (ICC; Edinburgh 1904); pero J. Blenkinsopp, '1 and 2 Samuel', en *A New Catholic Commentary on the Holy Scripture* (London 1969) cita el origen del nombre de Belén, Bet Lahmu, sin hablar de su santuario. Más explícito es J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I-II (London-Copenhagen 1954) 34 y III-IV (London-Copenhagen 1959) 380; y antes L. Desnoyers, *Histoire du Peuple Hébreu*, I (Paris 1922) 325 ya lo citaba usando los textos de 1 Sm.

3 Aunque corrientemente se consideran estos apéndices como tardíos en su edición: s. VII y VI a.C. respectivamente; ya señaló A. Alt que provienen de épocas mucho más remotas: A. Alt, *Essays on O. T. History and Religion* (New York

Notemos que en este apéndice se narran los orígenes del santuario de Dan, que ya en la monarquía dividida se convertirá en templo real. Recordemos el relato: un levita anónimo<sup>4</sup> abandona Belén en busca de un puesto de sacerdote, o levita, en la montaña de Efraim, Jue 17, 7-9. La referencia a la tribu, o familia, de Judá y la condición de *ger* del levita en medio de ella ha dado pie a diversas interpretaciones, que pretenden conciliar la pertenencia del levita a la tribu de Leví y a la de Judá<sup>5</sup>. Pero se ha atendido poco a la marcha del levita desde Belén hacia el norte; ¿por qué abandona Belén? El ambiente descrito en estos capítulos es más bien de inseguridad en caminos y ciudades. La razón para abandonar, pues, Belén debía ser muy poderosa. Teniendo en cuenta el texto que veremos a continuación, podemos colegir que se trataba de una abundancia excesiva de levitas en Belén, con la consiguiente dificultad para vivir su condición de levita en una ciudad pequeña, o, dicho de otro modo, el santuario de Belén era una escuela de levitas. Estos, una vez formados para su misión, tenían que buscar un lugar «donde lo encontrarán»: Jue 17, 9. Expresión con la que se indica la búsqueda y hallazgo de un puesto de trabajo donde poder vivir del mismo. En este caso el trabajo es levítico o cultural.

En el segundo apéndice del mismo libro, Jue 19-20, leemos la triste narración de otro levita anónimo y, también, relacionado con Belén. En este caso, al empezar la narración, el levita ya es *ger* en Efraim, Jue 19, 1; pero el hecho de haber tomado como concubina a una betlemita indica claramente su relación con esta ciudad judía y es un indicio de una probable estancia anterior del levita en Belén. Su regreso en busca de la mujer huida, Jue 19, 3, y la hospitalidad encontrada en a familia de ella parecen indicar una relación del levita con Belén, que se explicaría si en el santuario de Belén hubiera recibido su formación de levita antes de marchar al territorio de Efraim en busca de un lugar «donde lo encontrara», habiendo sido *ger* en Belén como el levita del primer apéndice<sup>6</sup>.

1967) y G. von Rad en su *Theologie des Alten Testaments*, I (München 1958) 243 abunda en la misma idea.

<sup>4</sup> Al final del relato, Jue 18, 30, encontramos el nombre del levita; pero parece tratarse de una glosa posterior, que crea un problema al identificar, o confundir, el primer sacerdote de Dan con un nieto de Moisés: cfr. A. González Núñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel* (Madrid 1962) 109.

<sup>5</sup> Véase A. González Núñez, o. c., 108, y A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Roma 1969) 55 ss.

<sup>6</sup> Recordemos Jue 17, 7 ss.

Estos dos pasajes coinciden en varios elementos literarios: la alusión a que «en aquellos días no había rey en Israel», Jue 17, 6 y 19, 1, y a que «cada cual hacía lo que le parecía bien», Jue 17, 6 y 21, 25. Estas repeticiones arguyen una historia similar de los relatos. Y en ambos relatos el protagonista es un levita relacionado con Belén<sup>7</sup>.

El primer libro de Samuel refiere, en dos pasajes —1 Sm 16, 3-5 y 20, 6 y 29— la celebración de sacrificios en Belén, es decir, en su santuario. El sacrificio del que trata 1 Sm 20 es un *zebaḥ mišpāhāh*, o *zebaḥ hayyamim... l'kol hammišpāhāh*, sacrificio al que no se alude en el resto del AT, especialmente Ex y Lv y con razón, pues no se trata del culto público, sino de un acto de culto privado o familiar, como el mismo nombre indica<sup>8</sup>.

En el otro sacrificio, sacrificio de unción real, oficia el propio Samuel: 1 Sm 16, 3-5. Que en esta ocasión no se trate de un sacrificio familiar, o de culto privado, aparece bien claro por la mención del temor de Samuel ante la seguridad de que el rey Saul conocería su viaje a Belén, 1 Sm 16, 1 s., y el consiguiente diálogo entre Samuel y los ancianos de Belén, 1 Sm 16, 4 s. Estos dos textos, además suponen que tanto la ciudad de Belén, como su santuario, hasta entonces se hallaban fuera del área de actuación político-religiosa de Samuel. En efecto en el mismo libro vemos a Samuel sacrificando en Mispah (1 Sm 7, 9), Ramah (1 Sm 7, 17) y en Gilgal (1 Sm 10, 8). Con este viaje de Samuel el santuario de Belén, de alguna manera, se equipara a los mencionados, especialmente al de Ramah, en el que el mismo Samuel había consagrado anteriormente a Saul como primer rey de Israel. Hay que hacer notar que el relato de 1 Sm 9-10 obedece al mismo esquema literario que el de 1 Sm 16: anuncio divino —1 Sm 9, 16 y 16, 1—; sacrificio —1 Sm 9, 12 y 19, y 16, 5 s.— banquete sacro —1 Sm 9, 22 ss. y 16, 5 (implícito)—; y unción —1 Sm 10, 1 y 16, 13—. En ambas secuencias, además se aprecia un cierto misterio sobre la persona que ha de ser consagrada: 1 Sm 9, 27 para Saul y 16, 7-12 para David; aunque en el primer texto el secreto se refiere al acompañante de Saul y en el segundo al propio Samuel. La unción del futuro rey habrá de ser refrendada por la asamblea

7 Sería interesante profundizar en el estudio literario de estos dos textos, pero la falta de espacio nos lo impide.

8 G. von Rad, o. c., 29 s., alude a este sacrificio anual. Antes L. Desnoyers, o. c., 330, también alude a este sacrificio como no objeto de la legislación mosaica y no por ello fuera del yavismo.



de Israel más tarde: en Gilgal, de acuerdo con las palabras de Samuel —1 Sm 11, 14— en el caso de Saul; y después de las trágicas muertes de Abner e Isboset —2 Sm 1 al 4— en el caso de David. No me atrevo a mencionar un cierto paralelismo en las victorias: Saul en 1 Sm 11, 11 contra los amonitas y los miembros de la guardia de David contra el ejército de Abner en 2 Sm 2, 17 ss., pues el enemigo es muy distinto y la victoria también<sup>9</sup>.

Los textos aducidos permiten deducir que el santuario de Belén en la época de los Jueces y Samuel, tan importante como ya hemos indicado para la historia de la religión y vida de Israel, no es un mero santuario local<sup>10</sup>, ya que la visita de Samuel es recibida como extraordinaria, sí, pero dentro de lo normal tanto por Saul como por los ancianos de Belén (1 Sm 16, 2 y 5); aunque en realidad su sacrificio es ordenado por Dios para justificar su idea en busca del nuevo rey que ha de ungir (1 Sm 16, 1). Debemos, sin embargo, subrayar que Belén es el único santuario del territorio de Judá en el que es atestiguada la presencia sacerdotal de Samuel. También permiten deducir los textos de Jue 17 y 19 que desde época muy remota Belén, es decir, su santuario, contaba con una escuela de levitas, de la cual marchaban, una vez formados para su misión, a buscar santuarios particulares o públicos donde pudieran ejercer como sacerdotes<sup>11</sup>.

Esta marcha de los levitas de Belén a los recién fundados y más ricos santuarios al norte de Belén nos hace recordar la sugerencia de Desnoyers sobre la importancia para la historia del yavismo<sup>12</sup>. Incluso podríamos centrar esta observación en un aspecto muy concreto: la transmisión de la Torah. Si los levitas encargados de conservar y aplicar la Ley en Efraim, e incluso en el santuario que con el tiempo será nacional o real de Dan, se habían formado como levitas en una escuela de Judá —Belén—, se puede explicar cómo no sólo en su origen remotamente mosaico, sino en épocas posteriores, cuando el pueblo ya se halla, mal que bien, asentado en la Tierra

<sup>9</sup> No olvidemos que la muerte de Asael a manos de Abner y la consiguiente venganza de sangre retrasó la proclamación de David como rey de todo Israel.

<sup>10</sup> Así parecen sugerir que Belén fue un pequeño santuario familiar J. Pedersen, o. c., I-II, 34; G. von Rad, o. c., 30, y M. Noth, *The Old Testament World* (London 1966) 177.

<sup>11</sup> Así lo sugiere L. Desnoyers, o. c., 120 s. a propósito del primer levita.

<sup>12</sup> L. Desnoyers, o. c., 121 nota, indica: «On aura remarqué que le lévite d'Ephraïm était, lui aussi, *gér* dans cette tribu et que, comme le lévite de Mikhá, il était en relation avec Bethléem où il avait pris une de ses femmes. Ce détail relatif aux rapports des Lévites et de Juda est de la plus haute importance pour l'histoire de yawéisme». (El subrayado es mío).

prometida, la comunidad de pensamiento, recuerdos históricos y disposiciones cúllicas, morales o legales pasando por encima de diferencias tribales, primero, o de reinos después, manifiesten una radical base común como fruto de la unidad de formación que recibían los levitas en las escasas escuelas en que se formaban y entre las cuales vemos destacar la escuela de levitas de Belén.

Desgraciadamente no podemos situar en Belén los restos de su santuario y, por consiguiente, desconocemos sus características. El hecho de que la actual Belén ocupe totalmente la superficie ocupada por la pequeña Belén de la época de Jueces y Samuel hace prácticamente imposible el rastreo de su santuario. No olvidemos que ni en Silo, ni en Betel han sido hallados sus famosos santuarios a pesar de sus más halagüeñas perspectivas arqueológicas<sup>13</sup>. Así, pues, ignoramos totalmente su carácter y su limitada historia. No sabemos si se trataba de un *lugar alto*, o *bamah*, o por el contrario era un templo urbano; si inició su existencia en dicha época o tenía un origen más remoto, elevándose sobre las ruinas de otro más remoto, etc. Debido a esta ausencia de datos arqueológicos solamente podremos forjar hipótesis sobre su origen, partiendo de la base, histórica, de que el santuario de Belén no es de origen patriarcal, ni está relacionado con ningún suceso de la Conquista. Si consideramos el nombre antiguo de Belén como *Bit Lahmi*, podemos pensar que la divinidad, que dio nombre a la ciudad era venerada en su santuario y por dicho templo era famosa la pequeña ciudad cananea vecina y dependiente de Jerusalén<sup>14</sup>. Después de conquistada la ciudad por Judá su templo sería reconsagrado a Yahvé y su antigua escuela de *profetas* de Lahmu, el dios cananeo, se convertiría en escuela de levitas yavistas.

Respecto a la suerte del santuario y sus levitas después de la construcción del templo de Salomón, cabe pensar que por tratarse de gentes relacionadas desde generaciones con la tribu de Judá,

13 Respecto a Silo véase la nota de Kjaer, *Journal of Palestine Oriental Society* 10 (1930) 126 ss. y para Betel mis 'Crónicas Arqueológicas', *EstBi* 19 (1960) 121 y 23 (1964) 177, que resumen los informes preliminares de J. L. Kelso en *BASOR*.

14 Así aparece en las cartas de El Amarna según el juicio de W. F. Albright y G. E. Mendenhall en la nota a la carta EA n.º 290 línea 15: «...There is an almost certain reference to the town of Bethlehem...» (en acádico *Bit-Lahmi*) en J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton 1950) 489. R. de Vaux también se inclinaba por esta identificación, aunque alude a la teoría de Z. Kallay - H. Tadmor, 'Bit-Ninurta = Beth Horon', en *Eretz Israel* 9 (1969) 138 ss. Cfr. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël*, I (Paris 1971) 105.502.

los levitas y sacerdotes de Belén serían bien recibidos entre el personal del nuevo templo, que ofrecía numerosos puestos en el complejo culto del santuario real. Esta hipótesis es compatible con la hoy frecuentemente seguida de que Sadoc hubiera sido el último rey-sacerdote de Urusalim-Jebus<sup>15</sup>. El nuevo Templo requería mucho más personal que el aportado por los «cleros de Abitar y Sadoc» sus nuevos Sumos Sacerdotes, y hubo que reclutar en otros santuarios levitas de confianza y bien preparados para desempeñar los nuevos cargos. El santuario de Belén quedaría sin levitas y abandonado. Pronto cayó en el olvido al ser considerado en Belén, ya pequeña población, el Templo de la dinastía betlemita como algo propio, aunque se alzara, majestuoso, en Jerusalén.

De todas formas no podemos dar a estas hipótesis más valor que el de hipótesis, faltos de datos.

VICENTE VILAR HUESO  
Facultad de Teología. Valencia.

15 Véase esta opinión especialmente en H. H. Rowley, 'Melchisedek and Zadok Gen 14 and Ps 110', en *Fs. A. Bertholet* (Tübingen 1950) 461-72. Pero A. Cody, o. c., 92 s. indica muy bien que «...The problem is not solved to complete satisfaction, and of its very nature it is such that it may never be solved to complete satisfaction».

## L'ARC DE JONATHAN JAMAIS NE RECUA (2 Sm 1, 22)

Dans les articles que j'ai consacrés au vocabulaire du tir à l'arc<sup>1</sup> on aura remarqué l'omission d'un passage important: celui où, dans l'épique sur Saül et Jonathan, il est fait mention de l'arc de ce dernier (2 Sm 1, 22): *middam halälim mēḥēleb gibbōrīm qešet y'hōnātān lō' nāsōg 'āḥōr w'ḥereb ša'ul lō' tāšūb rēqām*. Il méritait, en effet, une étude spéciale en raison du désaccord des exégètes à son propos.

Les commentateurs qui ont cru devoir expliquer ce verset l'ont fait de diverses manières selon qu'ils envisageaient l'une ou l'autre des données du problème de l'arc: l'arc, la flèche ou l'archer.

On peut, tout d'abord, comme l'ont fait les versions, détacher le v. 22 du v. 21 et comprendre que l'arc de Jonathan, non plus que l'épée de Saül avec laquelle il est mis en parallèle, ne 'reculait' pas du sang des blessés, de la graisse des héros. Quelques exemples suffiront à caractériser les diverses orientations.

Pour Cornélius a Lapide: «*a sanguine interfectorum, ab adipe fortium, sagitta Jonathae nunquam rediit retrorsum sed penetravit corpora hostium etiam fortissima et pinguisima, eosque sanguine suo cruentavit, transfixit et interemit*»<sup>2</sup>. C'est également l'opinion de Dom A. Calmet<sup>3</sup>. Le P. Fr. de Hummelauer suit Thenius pour qui l'arc de Jonathan allait toujours de l'avant (semper progredere) et ne cessait de verser le sang. Il ajoute cependant: On peut facilement par *arc* entendre *flèche*, comme le contenu pour le contenant: la flèche une fois décochée ne revenait pas, repoussée par le bouclier ou la cuirasse et empêchée de verser le sang<sup>4</sup>. Cl. Fillion voit là de

1 Cf. 'El vocabulario del tiro al arco en el Antiguo Testamento', *CiTom* 106 (1979) 447-62; un article à paraître dans le *Liber Annuus*, 30 (1980) des *Studi Bibliici Franciscani*.

2 *Commentaria in Librum II Regum*, III (1866<sup>2</sup>) 437.

3 *Commentaire littéral sur tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les deux premiers Livres des Rois*, 1720, 411.

4 F. de Hummelauer, *Commentarius in Libros Samuelis* (1886) 271.

belles et fortes images: «les armes sont censées boire le sang, dévorer les chairs»<sup>5</sup>, opinion partagée par Smith<sup>6</sup> et l'Interpreter's Bible<sup>7</sup>. Selon K. A. Leimbach<sup>8</sup> les deux phrases signifient que Saül et Jonathan ont eu du succès avec leurs armes, c'est-à-dire les coups mortels portés par l'une et l'autre.

Il est pourtant qui font intervenir l'archer. Après avoir envisagé le retournement de l'arc, d'après Koehler-Baumgartner, comme parallèle à *tašūb*, Goslinga<sup>9</sup> songe également au tireur (cf. v. 27), en sorte que 22<sup>a</sup> voudrait dire que Jonathan ne revenait pas du combat avant que son arc et sa flèche n'aient terrassé ses adversaires et sorti leur sang et la graisse de leurs entrailles.

Déjà, deux ans auparavant, D. G. Bressan<sup>10</sup> avait, lui aussi, envisagé Jonathan comme un archer intrépide qui, une fois posté à un endroit du champ de bataille, n'en bougeait plus. Il continuait, impavide, à lancer ses traits, sans jamais reculer pour prendre la fuite.

Ceux des exégètes qui se contentent de traduire le verset sont divisés sur la métrique et, en raison de cette métrique, se rangent comme les précédents en deux camps.

Les uns rattachent 21<sup>b</sup> à 22. Voici quelques-unes de leurs traductions:

«Le bouclier de Saül n'était pas oint d'huile,  
mais du sang des blessés, de la graisse des guerriers;  
l'arc de Jonathan jamais ne recula,  
ni l'épée de Saül ne revint inutile». (*BdJ*).

«Le bouclier de Saül n'était pas oint d'huile,  
mais du sang des blessés, de la graisse des héros.  
L'arc de Jonathan ne reculait pas  
et l'épée de Saül ne revenait pas sans succès» (*Pléiade*).

«From the blood of the slain,  
from the fat of the warriors  
Jonathan's bow  
never turned back

5 *La Sainte Bible*, II (1889) 338.

6 H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (1899) 262.

7 *The Interpreter's Bible*, II (1953) 1047.

8 K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel* (1936) 132.

9 C. J. Koslinga, *Het Tweede Boek Samuël* (1962) 34.

10 D. G. Bressan, *Samuele* (1960) 469.

and Saul's sword  
never returned empty»<sup>11</sup>.

«From the blood of the slain,  
from the fat of the warriors  
Jonathan's bow turned not back  
and Sua!'s sword returned not empty»<sup>12</sup>.

On se demande comment l'arc de Jonathan ne s'est jamais détourné du sang des blessés, de la graisse des guerriers, alors que c'est la flèche qui inflige les blessures. La Traduction Oecuménique de la Bible (1975) rend ce passage d'une manière plus satisfaisante.

v. 21 Montagnes de Guilboa,  
ne recevez ni rosée ni pluie,  
ne vous couvrez plus de champs féconds!  
Car là fut maculé le bouclier des héros,  
le bouclier de Saül qui n'avait été huilé  
que du sang des victimes, de la graisse des héros,  
l'arc de Jonathan, qui ne recula point,  
et l'épée de Saül, qui ne rentrait pas sèche».

Dans cette traduction l'arc de Jonathan, comme le bouclier et l'épée, a été maculé, mais il n'est plus en relation avec le sang des blessés et la graisse des guerriers, ce qui est plus normal pour une arme de jet.

Pour élucider le problème du recul de l'arc il convient d'étudier le verbe *sūg* qui décrit cette action.

Le verbe *sūg* est employé au qal, à l'hofal, mais surtout à l'hifil et au nifal.

A l'hifil il est, à six reprises, mis en rapport avec *g<sup>e</sup>būl*: frontière, limite: Dt 19, 14; 27, 17; Os 5, 10; Prov 22, 28; 23, 10; Job 24, 2. Cette forme verbale est devenue une sorte de terme technique pour le déplacement des bornes des champs. Il s'agit, pour quelqu'un qui est dans son propre domaine, d'en déplacer les bornes, de les reculer, pour agrandir son bien au détriment des voisins: pratique frauduleuse sévèrement interdite, comme le montrent les textes cités plus haut et à laquelle la *Sagesse d'Amenemopé* a consacré un chapitre.

11 Cf. D. N. Freedman, 'The Refrain in David's Lament over Saul and Jonathan', dans *Ex Orbe Religionum* (Studia Geo Widengren), 21, 116.

12 Cf. W. H. Shea, 'David's Lament', dans *BASOR*, 221 (1976) 142.

Au nifal *sūg* est employé, à une exception près (Ps 78, 57), avec *'āḥōr*, *mē'āḥōr* et *mē'aḥar*.

1) Au Ps 44 le psalmiste, après avoir rappelé les interventions divines en faveur d'Israël (vv. 2-9) constate un changement dans l'attitude de Dieu qui laisse humilier son peuple (vv. 10-17). Israël n'avait pourtant pas conscience d'avoir trahi l'alliance divine (v. 19) *lō nāsōg 'āḥōr libbēnū wattēṭ 'śūrēnū minnī 'orēḫekā*.

Si les pieds des Israélites n'avaient pas quitté la bonne route, celle que Dieu avait prescrite, c'est que leur coeur n'avait pas reculé, ne s'était pas écarté, détaché, de lui.

2) Le Serviteur de Yahvé (Is 50, 5) décrit son attitude lorsqu'il reçut sa mission «Le Seigneur Yahvé m'a ouvert l'oreille»<sup>13</sup>.

*w'ānōhī lō' mārītī 'āḥōr lō' nēsūgōtī*.

Et moi je ne me suis pas rebellé,  
je n'ai pas reculé.

Le Serviteur aurait pu se rebeller, décliner l'offre, reculer, rompre le contact avec Dieu. Il ne l'a pas fait et, aidé du secours divin, il accomplira jusqu'au bout sa mission.

3) En Is 42, 17 le prophète invite tous les habitants de la terre à chanter la victoire de Yahvé qui confond les adorateurs des idoles:

*nāsōgū 'āḥōr yēbōšū bōšet habbōṭ'ēḫīm bappesel*.

Ils reculent, couverts de honte  
ceux qui s'assurent dans les idoles.

4) Au cours de l'entretien, le dernier, que Sédécias avait sollicité de Jérémie pour prendre son avis sur la conduite à tenir, le prophète exhorte le roi à se rendre aux Chaldéens. A cette condition seule il sauvera sa capitale et sa propre vie. S'il résiste, voici, d'après l'homme de Dieu, ce qui arrivera. Les femmes demeurées au palais sont conduites aux officiers du roi de Babylone et elles disent (38, 22):

*hissītūkā w'yaḳ'elū l'kā 'anšē s'lōmekā*

*hoṭb'ū babbōṣ raglekā nāsōgū 'āḥōr*.

Ils t'ont séduit, ils t'ont dupé, tes familiers,  
tes pieds s'enfoncent dans la boue, eux ils reculent.

<sup>13</sup> En akkadien *uznā puttū* «ouvrir les oreilles» signifie 'informer' 'annoncer'. Cf. E. Dhorne, *L'emploi des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* (1923) 89.

Ils 'reculent', c'est-à-dire qu'ils laissent le roi aller de l'avant et patauger seul dans les fondrières.

5) A Karkémish, sur l'Euphrate, les Égyptiens venus au secours des Assyriens contre les Babyloniens, subirent une sanglante défaite. Le prophète décrit ainsi leur comportement (Jr 46, 5):

*hēm māh ḥattīm // nēsōgīm 'āḥōr wēgibbōrēhem yukkattū  
umānōs nāsū wēlō' hipnū.*

...Ils sont effrayés,

Ils reculent et leurs guerriers sont taillés en pièces.

Ils fuient éperdument sans se retourner.

Le poème décrit bien la progression de la frayeur qui aboutit à la débandade. Les Égyptiens, d'abord terrorisés, esquissent un mouvement de recul puis, les 'vaillants' une fois taillés en pièces, font volte-face et s'enfuient droit devant eux.

6) Le prophète Sophonie (1, 2 ss.) annonce le châtement qui menace les adorateurs des faux dieux: Ba'al, l'armée des cieus, Milkom mais aussi (v. 6):

*wē et-hannēsōgīm mē'ahārē yhwḥ wašer lō' biqsū 'et yhwḥ  
wēlō' dērāsuhū.*

(Ceux) qui s'écartent de la suite de Yahvé  
qui ne le recherchent pas  
et ne le consultent pas.

La préposition *mē'ahārē* indique que reculer c'est cesser d'adhérer à Yahvé, de le suivre, comme le montrent les deux propositions suivantes.

7) Parmi les fautes dont la communauté se reconnaît coupable dans le psaume de pénitence (Is 59) figurent (v. 13):

*pašōa 'wēkahēs bayhwḥ wēnāsōg mē'ahar 'elōhēnū.*

Se revoter contre Yahvé, le trahir, se détacher de notre Dieu.

La conséquence de cette conduite est donnée au v. 14:

*wēhussag 'āḥōr mišpāṭ ušēdāqāh mērāḥōq ta'amōd.*

Le jugement a été fait reculer (hofal), on ne lui a pas permis d'approcher de l'endroit où il aurait eu son mot à dire. La justice, elle, ne tente même pas d'approcher. Elle demeure, immobile, à l'écart.



8) Au Ps 35, 4 le juste persécuté invoque le secours divin dont il énumère les effets sur ses adversaires.

*yēbōšū w<sup>e</sup>yikkālmū m<sup>e</sup>baqšē nafsī*

*yissōgū 'aḥōr w<sup>e</sup>yaḥp<sup>e</sup>rū ḥōš<sup>e</sup>bē rā'ātī*

Qu'ils soient confondus et honteux, ceux qui en veulent à  
Ima vie,

qu'ils reculent, tout confus, ceux qui méditent mon malheur.

La honte et la confusion qui s'empareront des ennemis du juste provoqueront leur recul.

9) L'auteur du Ps 40, 15, exprime le même souhait que celui du Ps 35, 4.

*yēbōšū w<sup>e</sup>yaḥp<sup>e</sup>rū yaḥad m<sup>e</sup>baqšē nafsī lispōtāh*

*yissōgū 'aḥōr w<sup>e</sup>yikkālmū ḥ<sup>a</sup>pēšē rā'ātī<sup>14</sup>.*

10) Le Ps 70, 3 reprend, en omettant *yaḥad* et *lispōtāh* la formule du Ps 40, 15.

11) Dans l'un des Cantiques des Montées (Ps 129, 5) le psalmiste souhaite, dans les mêmes termes, voir châtiés les ennemis de Sion:

*yēbōšū w<sup>e</sup>issōgū 'aḥōr kol sōn<sup>e</sup>'ē šiyyōn*

Qu'ils soient couverts de honte et reculent tous ceux qui haïssent Sion.

C'est toujours la honte qui fait qu'on recule, qu'on se retire.

Ces analyses permettent de cerner le sens du verbe *sūg*, seul ou accompagné de diverses locutions.

A l'hifil, il s'agit de personnes qui déplacent des bornes, les reculent frauduleusement.

Au nifal, ce mouvement de recul aurait pu être —ou avoir été effectivement— provoqué par un hypothétique reniement de l'alliance (1), par l'appréhension (2), la peur (5), la honte (3, 8, 9, 10, 11) ou une défection (4). L'apostasie, elle aussi, fait se détacher de la suite de Yahvé (6, 7). Dans tous ces cas, ce sont des personnes ou des facultés (le cœur: 1), jamais des objets inanimés, qui exécutent le mouvement. Seul le jugement (à l'hofal: 7) a été reculé, mis à l'écart.

<sup>14</sup> On remarquera l'alternance des verbes *klm* et *ḥpr*, ainsi que le remplacement de *m<sup>e</sup>baqqēš* par *ḥāpēš*.

On peut maintenant aborder le problème de l'arc de Jonathan et de son 'recul'. Objet inanimé, sera-t-il la seule exception dans la série qui vient d'être passée en revue?

Dans le tir à l'arc il y a lieu, comme on l'a vu plus haut, de tenir compte de l'archer, de l'arc et de la flèche qu'il lance. Pourtant les deux derniers facteurs ont été seuls pris en considération en raison d'un qualificatif *remiyyāh* appliqué à l'arc dans deux textes: Ps 78, 57 (*Vulg.* 77, 57) et Os 7, 16 qui se lisent respectivement.

*wayyisōgū wayyibgedū ka'abōtām nehpekū keqeset remiyyāh*  
(Ps 78, 57)  
*yāšūbū lō' 'āl hāyū keqeset remiyyāh* (Os 7, 16).

Il importe, ici encore, de donner un bref aperçu —une énumération exhaustive serait fastidieuse— des différentes explications proposées pour rendre raison de l'épithète péjorative appliquée à certains arcs.

1) Dans sa lettre au moine Rusticus (125, 19) S. Jérôme écrit<sup>15</sup>, à propos des détracteurs qui finissent par être victimes de leurs médisances: «Une flèche, décochée contre une matière dure, revient quelquefois sur l'archer et blesse celui qui voulait blesser; alors s'acquitte cette expression de l'Écriture: 'Ils sont devenues pour moi un arc funeste' (arcum pravum: Ps 77, 57, *Vulg.*)».

2) Dom Calmet commente en même temps les deux textes et fait intervenir l'arc de Jonathan: «*Conversi sunt in arcum pravum. Ils devinrent comme un arc faussé, dont on tire de travers; qui blesse celui qui le tire, dit Théodoret, ou qui ne donne jamais au but. Osée reprochant aux Israélites leur infidélité envers Dieu (Os 7, 16) dit qu'ils sont comme un arc trompeur...*». «L'arc trompeur veut marquer celui dont les flèches rejaillissent contre l'archer qui le tire. L'arc de Jonathan n'était pas de ceux-là (2 Rois 1, 22): *sa flèche ne retourna jamais en arrière, elle porta coup toutes les fois qu'il la tira, elle frappa l'ennemi. Ceux d'Ephraïm, tout bons guerriers qu'ils étaient, avaient mal combattu, v. 9, ils avaient pris la fuite, leurs flèches n'avaient point atteint l'ennemi, leur arc était menteur. Tout cela veut dire d'une manière figurée que cette Tribu manqua à ce*

15 Cf. Saint Jérôme, *Lettres*, VII (Trad. J. Labour, *Guillaume Budé*; 1961) 131.

qu'elle devait au Seigneur, qu'elle le quitta pour suivre des Idoles; c'est l'explication d'Eusèbe sur le v. 9»<sup>16</sup>.

3) Dans son article sur l'arc, J. Thomas ne pouvait se dispenser d'aborder ce problème. Voici sa solution: «l'arc trompeur' Os 7, 16, peut désigner l'arc mal tendu qui ne part pas quand on compte sur lui, ou même qui blesse l'archer en se retournant contre lui; mais elle peut s'appliquer aussi à des archers qui simulent la fuite et se retournent pour tirer de l'arc quand on ne s'y attend pas; aussi l'arc était-il considéré par les anciens comme une arme perfide: *Iliade*, viii, 266; ix, 319 ss., etc... C'est probablement ainsi qu'il faut l'entendre dans Ps 77, 57: 'Ils se sont tournés comme un arc trompeur'»<sup>17</sup>.

4) C. A. Briggs traduit le verset 57 du Psaume 78:

And drew back, and dealt treacherously like their fathers,  
And turned aside like a deceitful bow.

et l'explique: *And drew back // turned aside*, the former explained ethically as *dealt treacherously like their fathers*, cf. 44<sup>18</sup>; the latter by the simile, — *like a deceitful bow* which springs the wrong way in time of need; phrase used elsw. Ho. 7<sup>16</sup>, probably also with corrected text v. 9»<sup>18</sup>.

5) Pour A. van Hoonacker, Os 7, 16 doit s'entendre: «Ils se retournent vers 'ce qui n'est d'aucun secours'. Ils sont devenus pareils à un arc trompeur», dont les flèches dévient, ne vont pas au but...<sup>19</sup>.

6) De l'avis de W. R. Harper: «The comparison (cf. Ps. 78, 57) is not to a bow (1) whose string has lost its elasticity, and consequently the arrow fails to reach its mark, nor (2) one which cannot be used because it is relaxed, nor (3) one whose string breaks without shooting the arrow, nor (4) one which strikes and wounds the bowman, but rather (5) to a bow which is expected to shoot in one direction but actually shoots in another, thus failing to accomplish its end». Suit une liste impressionnante de tenants de cette opinion<sup>20</sup>.

16 Dom A. Calmet, *Psaumes*, II (1734) 85.

17 *Dictionnaire de la Bible*, I (1895) 907-8. J. Thomas paraît confondre ici la 'flèche du Parthe' avec l'expression homérique *palintonon* qui qualifie un arc qui se bande à l'inverse de sa courbure naturelle.

18 *The Book of the Psalms* (1907) 180.189.

19 A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes* (1908) 76-77.

20 W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (1910) 307.

7) Le P. J. Knabenbauer commente ainsi Os 7, 16 ... *facti sunt quasi arcus dolosus*: Arcus dolosi cf. Ps. 77, 57 ..... ..unde arcus (dolosus) dicitur, qui ineptus est propter nervum remissum ad sagittas iaciendas, vel qui inepte factus alio sagittas mittit, quam eas dirigi vult sagittarius (cf. *Rib.*)<sup>21</sup>, manière de voir qu'il reprend dans son Commentaire sur les Psaumes: «*conversi sunt in arcum pravum*; cf. Os. 7, 16 facti sunt quasi arcus dolosus, arcus scil. fallax, arcus deceptionis, qui spem et expectationem sagittarii fallit et decipit ob aliquam obliquitatem (*Theod.*), ob defectum ei inhaerentem, ob nervum remissum»<sup>22</sup>.

8) W. L. Barnes commente Ps 78, 57: «But turned back, and dealt treacherously like their fathers. They were turned aside like a deceitful bow» par: i. e. a bow that is *slack*, not taut. Prov. 10, 4<sup>23</sup>.

9) Selon E. Pannier: «Ils se retournèrent *comme* un arc mal tendu» et, en note: «l'arc mal tendu qui au lieu de lancer la flèche au but la fait retomber sur l'archer»<sup>24</sup>.

10) Dans la Bible du Centenaire cet arc perfide est un arc «qui tourne dans la main de l'archer et manque le but. Image empruntée à Os. 7.16»<sup>25</sup>.

11) G. R. Driver énumère les interprétations courantes sur Os 7, 16 et Ps 78, 57. «Dans le premier cas», écrit-il, «Osée dit qu'ils n'ont pas regardé vers Dieu mais *hyw kqšt rmyh* (Os., vii, 16), ce qu'on explique comme signifiant que 'Israël est comme un arc qui devrait projeter la flèche dans une direction mais, en fait, la lance dans une autre' (Brown). Dans le second, le psalmiste dit que: *nhpkw kqšt rmyh* (Ps. lxxvii, 57), où l'on suppose que l'arc est tel 'qu'il manque le but et désappointe son possesseur' (Kirkpatrick). Cependant c'est l'archer qui tire dans la bonne ou la mauvaise direction, et la flèche qui atteint ou manque le but. Ces interprétations ne sont donc absolument pas acceptables. Le vrai sens est suggéré par la phrase assyrienne correspondante, i.e. *ina (iṣ) qašti ramiti iṣabbatu* '(that) they

21 J. Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas minores* (1886) 104-5.

22 J. Knabenbauer, *Commentarius in Psalmos* (1912) sur Ps 77, 57, 293.

23 W. E. Barnes, *The Psalms* (1931) 382.

24 E. Pannier, *Les Psaumes (La Sainte Bible: L. Pirot; 1937)* 314.

25 T. III (1947) 83, note a. Dans *Osée*, II (1947) 720, note e: «qui se retourne entre les mains de l'archer (cf. Ps 78, 57) et dont les flèches atteignent les propres compagnons d'armes de celui-ci».

may seize 'him' with a slack/unstrung bow' i.e. without bloodshed (Waterman) or a struggle. L'expression hébraïque signifie donc que, aux yeux d'Osée, Ephraïm est devenu comme un tel arc i.e. faible et inutile, et que, de l'avis du Psalmiste Israël, loin de vivre, comme Dieu aurait pu s'y attendre, l'a laissé en panne (si l'on peut se permettre cette expression familière) comme un arc qu'on trouve mou quand l'archer le prend pour s'en servir»<sup>26</sup>.

12) De l'avis des responsables du livre d'Osée dans *The Interpreter's Bible* «They were like a treacherous bow, a bow which causes the arrow to miss. The arrow, expected to go in one direction, goes in another»<sup>27</sup>

13) Dans la Bible de la Pléiade l'arc de tromperie est, dans les deux cas, «un arc qui n'atteint pas son but».

14) Pour H.J. Kraus: «Mit einem Bogen, dessen Pfeil plötzlich in die falsche Richtung losschnelt, wird Israel verglichen»<sup>28</sup>.

15) A. Deissler se prononce pour un arc qui refuse tout service<sup>29</sup> et

16) E. Osty voit dans l'arc trompeur celui dont la flèche manque le but<sup>30</sup>.

17) H. Mc Keating fait intervenir la complexité de l'arc composé. *Like a bow gone slack*: L'arc composé, communément utilisé dans le Proche Orient ancien était une arme redoutable et sophistiquée de construction feuilletée (laminated). Mais plus l'instrument est complexe, plus facilement il se dérègle et les références aux archers que leurs armes ont trahis en pleine bataille ne sont pas rares dans l'ancienne littérature. Cf. Iliade 15. «The 'deceitful bow' est aussi une image puissante d'un dangereux fonctionnement aléatoire (cf. Ps. 78: 57)»<sup>31</sup>.

26 G. R. Driver, 'Problems of the Hebrew Text and Language', dans *Alttestamentliche Studien (Mélanges Fr. Nötscher; 1950)* 53-54.

27 *The Interpreter's Bible*, VI (1956) 642.

28 H.-J. Kraus, *Psalmen* (1960) 547.

29 *Les Petits Prophètes (La Sainte Bible: L. Pirot - A. Clamer; 1961)* 84.

30 E. Osty - J. Trinquet, *Les Petits Prophètes* (1972) 49. Dans la *Bible de Jérusalem, Amos-Osée* (1960) sur Os 7, 16 le même traducteur donne la même explication: «Même image d'un arc dont la flèche manque le but», en Ps 78, 57.

31 McKeating, *Amos-Hosea-Micah* (The Cambridge Bible Commentary; 1971) 118. Il s'agit de l'arc de Teucros (463-470) dont la corde casse au moment où celui-ci veut tirer sur Hector.

18) Enfin le P. Van der Ploeg définit l'arc comme un 'slappe boog'. Il se réfère ensuite à G. R. Driver (cf. plus haut). «L'arc qui, en raison d'un défaut de la matière s'est détendu (slap) est traître»<sup>32</sup>.

J'ai réservé pour la fin, bien qu'elle soit chronologiquement antérieure, mais parce qu'elle est la plus détaillée, l'explication que le P. M. Dahood a donnée du Ps 78, 57<sup>33</sup>. Il traduit:

They turned away and broke faith like their fathers,  
they recoiled like a treacherous bow (p. 237).

Pour cette dernière expression: treacherous bow, il renvoie au v. 9 et à Jr 48, 10 où *remiyyāh*, un adjectif à signification substantivale, signifie «a treacherous or slack bow».

On lit, au v. 9: *benē 'epraïm nōseqē rōmē qāšet hāp<sup>e</sup>ku beyōm qerāb*, ce que le P. Dahood traduit:

The sons of Ephraim were his bowmen,  
his treacherous archers  
who turned tail on the day of battle.

Il justifie sa traduction: 'his treacherous archers' en supposant un jeu de mots sur *rāmāh*: 'être traître, tromper' et *rāmāh*: 'lancer'. Le verset invoqué de Jérémie (48, 10) corrobore-t-il cette interprétation?

*'arūr 'ōseh mele'ket yhwh remiyyāh*  
*we'arūr mōnea' ḥarbō middām.*  
Malheur à qui fait l'oeuvre du Seigneur *remiyyāh*  
Maudit qui refuse le sang à son épée.

*remmiyyāh* me paraît être un adjectif employé adverbialement<sup>34</sup> 'mollement', non un substantif qui tiendrait lieu 'd'arc trompeur'. Les deux stiques s'appliquent à la seule épée car l'ellipse du mot 'arc' serait par trop forte.

Le recours au passage de Jérémie ne me paraît donc pas susceptible de résoudre le problème posé par le v. 9. Par contre, même en laissant de côté le problème d'un jeu de mot possible sur *rāmāh*, 'tromper' - 'lancer', le verset contient assez d'éléments de solution. 'Les fils d'Ephraïm (armés d'arcs) ont tourné les talons (*hāp<sup>e</sup>kū*) au jour du combat'. Dans sa traduction du v. 57, le P. Dahood a inversé les

<sup>32</sup> J. P. M. van der Ploeg, *Psalmen*, II (1974) 33.

<sup>33</sup> *Psalms*, II (AB, 17; 1968) 246.

<sup>34</sup> Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (1947) § 102 c.

termes. They turned away (*wayyisôgû*); they recoiled (*nehpekû*). On a vu plus haut que *sûg* connotait un mouvement de recul et quand il s'agit de Dieu un reniement, une défection (ici *bgd*) à son égard. Quant au verbe *hpk* il indique une volte-face, un demi-tour et le P. Dahood l'avait ainsi traduit au v. 9: they turned tail.

L'analyse qui vient d'être faite montre que, pour certains (1, 2, 9) la flèche revient sur l'archer. Pour d'autres c'est l'arc qui est mal tendu (3, 7, 9) ou dont les flèches dévient et ne vont pas au but (5, 8, 12, 13, 14) par suite d'un défaut de construction (7, 8, 18), qui tourne entre les mains de l'archer (10) et lance ses flèches dans une direction imprévue (6, 7, 12).

W. R. Harper (6) avait déjà fait justice de certaines de ces opinions. Sa suggestion finale «which is expected to shoot in one direction but actually shoots in another» n'est pas plus convaincante que celles qu'il critique, malgré les auteurs qui la patronnent. G. R. Driver avait, en effet, bien posé le problème. Il rejetait les interprétations d'un arc qui tire dans une direction autre que celle voulue par l'archer, ou d'un arc faussé qui manque le but. Il fait remarquer, fort à propos, que c'est l'archer qui tire dans la bonne ou la mauvaise direction et la flèche qui atteint ou manque le but. L'archer et la flèche étant ainsi écartés, l'arc seul reste à considérer comme semble le requérir la lettre du texte. Il fait alors appel à une locution assyrienne et entend l'arc trompeur comme un arc que l'archer trouve mou quand il s'en saisit pour l'utiliser.

Aucune de ces solutions, les primitives comme celles par quoi on les remplace, n'est valable car une flèche qui a ricoché est déviée de sa trajectoire mais ne revient pas sur celui qui l'a lancée. Un archer s'aviserait-il d'aller au combat avec une arme défectueuse? L'archer ne saurait trouver son arc débandé au moment du combat (à moins d'être surpris) puisque c'est précisément le moment où il le bande<sup>35</sup>. Un arc ne saurait non plus lancer une flèche dans une direction autre que celle dans laquelle on le pointe. Si la flèche n'atteint pas son but la faute en est à l'archer, non à l'arc, car un archer qui connaît son arc peut placer sa flèche dans la cible en faisant les corrections nécessaires (vent, etc...), tout comme on peut tirer juste avec un fusil de guerre quand on le connaît bien. La corde de l'arc de

35 Cf. *CiTom* 106 (1979) 448.

Teucros s'était rompue, lit-on dans l'Iliade. Cet incident était-il assez courant pour donner naissance à une locution?

Ainsi, malgré les apparences, ni la flèche ni l'arc ne sauraient être incriminés. Des trois termes: l'archer, l'arc et la flèche, le premier demeure seul à prendre en considération.

L'arc de Jonathan ne reculait pas: *lō' nāsōg 'āḥōr*.

On a vu que *sūg*, à l'hifil, comme 'reculer' au sens transitif, requérait quelqu'un qui opère le déplacement des bornes et qu'au nifal, comme 'reculer' au sens intransitif, voulait un agent animé, ce qui ne saurait s'appliquer à l'arc.

Si l'on se reporte aux deux textes invoqués par le P. Dahood on remarque que le verbe *hpk* signifie 'tourner les talons', ce qu'ont fait les fils d'Éphraïm (v. 9) et les rebelles au v. 57: «Ils ont tourné les talons comme un arc trompeur».

Il me semble donc que l'interprétation de 'arc trompeur', ou 'perfide', ou 'lâche' s'applique non à l'arc mais à l'archer qui déserte son poste de combat et donc déçoit. C'est lui, non l'arc, qui est 'lâche', comme Bressan le proposait.

Ici se pose le problème tactique de l'utilisation de l'arc, arme destinée au combat à distance. Dans l'antiquité, avant l'introduction du char, les guerriers combattaient à pied, les uns armés de l'épée et du bouclier, les autres d'arcs. On peut envisager plusieurs situations. La troupe à laquelle appartiennent les archers subit une attaque. Leurs traits mettront hors de combat un certain nombre des attaquants et réduiront le nombre des adversaires qui arriveront au contact, au combat corps à corps, et qui seront plus facilement repoussés.

Si la troupe prend l'offensive en rase campagne, les archers auront alors pour mission d'exécuter un tir de neutralisation, de clouer l'adversaire sur place, de l'obliger à se terrer, permettant aux hommes armés d'épées d'approcher pour le combat de près. S'il s'agit d'une forteresse, les archers tirent sur les défenseurs qui garnissent les créneaux: archers, porteurs d'épées ou de javelines, lanceurs de pierres, détournant sur eux-mêmes le tir des archers de l'ouvrage investi, facilitant ainsi aux autres guerriers l'approche des murailles qu'ils peuvent saper ou prendre d'assaut à l'aide d'échelles<sup>36</sup>. Si les

<sup>36</sup> Cf. par ex.: Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (1963) 158-59.



archers ne tiennent pas au poste qui leur a été assigné, s'ils reculent avant de tourner franchement les talons et de prendre la fuite (Jr 46, 5), ils ouvrent une brèche dans le dispositif de défense ou d'attaque. Un archer occupait donc un poste important. On disposait un arc comme on disposerait de nos jours une mitrailleuse. L'archer, l'arc devait tenir sur place. Le contraire était déplorable et parmi les déboires qui, d'après Am 2, 15 attendent les Israélites, figure celui-ci: l'archer ne tiendra pas *wetōpes haqqešet iḏ' ya'amōd*. L'arc de Jonathan ne reculait pas, premier temps de la fuite. Il ne reculait jamais et dans cette ultime occasion il s'est fait tuer sur place. Son arc, comme le bouclier de Saül et son épée, ont pu être souillés sur le champ de bataille, comme le veut la Traduction oecuménique de la Bible. L'élégie ne se termine-t-elle pas par:

Ils sont tombés, les héros

Elles ont péri, les armes de gurre,

assimilant par métonymie les armes à leurs porteurs?

BERNARD COUROYER  
École Biblique et Archéologique Française.  
Jérusalem.

## ATHALIE, FILLE D'ACHAB, ET LA CHRONOLOGIE DES ROIS D'ISRAËL ET DE JUDA \*

Parmi les questions controversées de l'histoire de l'ancien Israël figure celle des parents d'Athalie. Cette célèbre reine de Juda est-elle fille d'Achab d'après 2 Rois 8, 18 et 2 Ch 21, 6 ou fille d'Omri comme pourraient le laisser entendre 2 Rois 8, 26 et 2 Ch 22, 2? A première vue, le texte paraît justifier les deux possibilités. Aussi l'historien moderne, moins soucieux des textes d'où il tire ses renseignements que de la belle ordonnance d'une page d'histoire qu'il veut reconstituer, s'est-il cru autorisé à opter pour l'une à l'exclusion de l'autre. Si à défaut de données certaines l'historien est contraint d'adopter l'hypothèse présentant la plus grande vraisemblance des faits, a-t-il le droit sous peine d'ouvrir la porte à une série d'hypothèses, de prendre des libertés par rapport aux sources présentant un maximum d'authenticité? Dans le cas présent a-t-il le droit d'invoquer un argument chronologique sans preuve irréfutable à l'encontre des données littéraires les plus solidement attestés? Certains l'on pensé, ainsi pour les uns Athalie serait fille d'Omri et donc soeur d'Achab<sup>1</sup> et pour d'autres, fille d'Achab mais d'un premier mariage<sup>2</sup>.

\* Il m'est agréable de présenter cette note à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire de la Casa de Santiago et de remercier son directeur, le Dr. Julio Trebolle avec qui j'ai souvent discuté sur le texte de la Septante ancienne.

1 J. Begrich, 'Atalja, die Tochter Omris', ZAW 53 (1935) 78 s.; R. de Vaux, *La Bible de Jérusalem* (Paris 1955) 377, note k; *Le livre des Rois* (Paris 1958) 161, note b; *La Bible de Jérusalem* (Paris 1973) 414, note d et 1808; H. J. Katzenstein, 'Who were the Parents of Athaliah?', *IEJ* 5 (1955) 194-97; T. Ishida, 'The House of Ahab', *IEJ* 25 (1975) 135-37; *The Royal Dynasties in Ancient Israel* (BZAW, 142; Berlin 1977) 149 et note 25.

2 Par exemple, Th. H. Robinson, *A History of Israel*, I (Oxford 1932) 349, note 2; Y. Aharoni, 'The Chronology of the Kings of Israel and Judah', *Tarbiz* 21 (1950) 92-100.98, note 17 ou «fille d'Omri, soeur d'Achab»; J. Bright, *A History of Israel* (London 1972<sup>2</sup>) 238, note 41 «ou une fille d'Omri élevée par Achab et Jézabel...»; W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New-York 1963) 69, soeur ou fille d'Achab; Y. Yadin, 'The «House of Baal» in Samaria and in Judah', dans *Eretz Shomron*, éd. par J. Aviram (Jérusalem 1972, hébreu) 52-66.52-68 fille d'Omri (ou d'Achab).

Avant d'utiliser l'argument de la chronologie, il est indispensable de vérifier sa solidité car non seulement il nécessite des corrections des données écrites mais encore il introduit des difficultés supplémentaires dans l'histoire religieuse de Juda. En effet, si Athalie n'est pas la fille d'Achab et de Jézabel, on se demande alors comment elle a pu introduire aussi fièrement le culte de Ba'al à Jérusalem. On comprendrait mieux qu'elle continue la politique religieuse de sa mère que de sa belle-soeur. Si les objections des modernes basées sur la chronologie s'avèrent inexistantes, on sera amené à préciser le sens des mots dans les textes en question et en conséquence à se rendre compte que la prétendue «double paternité» est un faux problème que ne se posèrent guère les anciens.

### I.—LA CHRONOLOGIE

Pour résoudre la question dans le cas d'Athalie, la Bible donne par chance une série d'indications: l'âge d'Ochozias, fils d'Athalie, à son accession au trône, la durée de son règne et l'année de sa mort, 2 Rois 8, 26 et 2 Ch 22, 2. Il avait 22 ans à son avènement<sup>3</sup> et ne régna qu'un an, la douzième année de Joram d'Israël, 2 Rois 8, 25 (TM, LXX<sup>B</sup>) mais la onzième année, LXX be<sub>2</sub>c<sub>2</sub> ενδεκατω (δεκατω ο) et 2 Rois 9, 29, TM et LXX<sup>B</sup>-L. Est-il possible de donner des dates précises pour le règne d'Ochozias? D'une part, l'on sait par les Annales assy-

<sup>3</sup> 2 Ch 22, 2, 42 ans à corriger en 22 ans comme en 2 Rois 8, 26, cf. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt...*, I (Oxford 1875) 746 s.; Ο ὢν ἐτῶν εἴκοσι Ὀχοζίας ἐβασίλευσεν *Alia exempl.* οἶος ὡ εἴκοσι καὶ δύο ἐτῶν Ὀχοζίας ἐν τῇ βασιλείῃ αὐτὸν comme certains manuscrits de la LXX, cf. Brooke, McLean and Thackeray, *The Old Testament in Greek, I and II Chronicles* (Cambridge 1932) 519. On notera la mention marginale ou de seconde main du ms 590 «vingt deux», B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, II (Oxford 1780) 707, voir De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, III (Parme 1785) 194 s. La leçon «42» est certainement fautive car Joram, père d'Ochozias, mourut âgé de 40 ans, 2 Rois 8, 17 = 2 Ch 21, 5. La corruption du texte s'expliquerait ainsi: l'original hébreu des Chroniques portait 'šrym wštyim qu'un scribe a partiellement effacé et remplacé au-dessus de la ligne par 'šrym, croyant sans doute comme quelques modernes qu'Ochozias, fils d'Athalie, ne pouvait avoir 22 ans, leçon à l'origine du grec. Un second réviseur du texte hébreu a dû sous l'influence de 2 Rois 8, 26, préférer la leçon primitive à la leçon courte du réviseur précédent, l'entourer de points selon l'habitude des scribes et récrire en marge la leçon primitive; un copiste ultérieur sans nul souci de chronologie a additionné ces deux données chronologiques, 22 + 20 = 42 qui est la leçon majoritaire des mss hébreux, targum et Vulgate mais de très peu de mss grecs. La Pešitta lit 22.

riennes que Jéhu paya tribut à Salmanasar III en 841<sup>4</sup> en compagnie d'Haza'el de Damas et de Baalmanzer de Tyr, il était donc sur le trône au moins dès le printemps de cette année-là, mais son coup d'état aurait pu avoir lieu dès la fin de l'année 842 si l'on adopte le comput mésopotamien selon lequel l'année commence au printemps, en nisan<sup>5</sup>. D'autre part, les Annales rapportent que Achab paya tribut à Salmanasar III en 853<sup>6</sup>, il était donc encore sur le trône au moins jusqu'à la fin du printemps de cette même année. Ainsi à l'année 853 du comput assyrien correspond au moins un semestre de la 17<sup>e</sup> année du règne de Josaphat<sup>7</sup>. Ochozias d'Israël a donc régné en 853-852, deux ans, quel que soit le comput adopté, 1 Rois 22, 52 (TM-LXX<sup>B</sup>) et Joram, son frère, de 852 à 842, douze ans, 2 Rois 3, 1 (TM-LXX<sup>B</sup>), 2 Rois 1, 18<sup>a</sup> (LXX<sup>B</sup>-L), la 18<sup>e</sup> année de règne de Josaphat correspondant au moins à un semestre de 852. Le TM et LXX<sup>L</sup> (Septante ancienne) s'accordent pour la durée de tous les règnes de cette période sauf pour celui de Joram, roi de Juda, 8 années (TM et Fl. Josèphe, *Antiquités.*, IX, 104), 10 années (oc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) en 2 Rois 8, 17 mais rarement pour les synchronismes, 2 Rois 8, 25 (bc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) et 9, 29 (TM), 1, 17 (TM) et 1, 18<sup>a</sup> (LXX<sup>L</sup>). Puisqu'il n'est pas facile de savoir quand commençaient les années en Israël et Juda, l'on est réduit à des hypothèses dans la reconstitution chronologique des années 853-841. Cf. Appendice A.

1. Avec un début d'année en automne pour Juda mais au printemps pour Israël (système Thiele), on obtient les données suivantes (avec un règne de 8 ans pour Joram):

853 = 17<sup>o</sup> de Josaphat (854/853) = 22<sup>o</sup> d'Achab et 1<sup>o</sup> d'Ochozias d'Israël.

4 J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)* (Princeton 1955) 280; J. Briand - M. J. Seux, *Textes du Proche Orient ancien et histoire d'Israël* (Paris 1977) 87-89, les objections contre l'identification Ia-ù-a-Jéhu ne nous paraissent pas fondées: P. K. McCarter, '«Yaw, son of 'Omri», A Philological Note on Israelite Chronology', *BASOR* 216 (1974) 5-7, voir M. Weippert, 'Jau(a) mār Humrī - Joram oder Jehu von Israel?', *VT* 28 (1978) 113-18.

5 R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur* (Paris 1939) 25 ss.

6 *ANET*, 279; Briand - Seux, o. c., 85 ss.; J. A. Brinkman, 'A Further Note on the Date of the Battle of Qarqar and Neo Assyrian Chronology', *JCS* 30 (1978) 173-175.

7 C'est le deuxième trimestre dans la chronologie de E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1951) pour qui l'année en Juda commence en automne mais au printemps en Israël; ou le premier semestre dans le système Tadmor, 'Chronologie', dans *Encyclopaedia Biblica*, IV (Jérusalem 1962) 245-310, pour qui l'année commence en automne en Israël et au printemps en Juda.

852 = 18° de Josaphat (853/852) = 2° d'Ochozias et 1° de Joram d'Israël.

848 = 5° de Joram d'Israël = 1° de Joram de Juda (entre nisan et tišri).

842 = 11° de Joram d'Israël = 8° de Joram de Juda après tišri 842).

841 = 12° de Joram d'Israël = 1° d'Ochozias de Juda. Le massacre de Jéhu devant avoir lieu avant la fin du printemps, Ochozias n'aurait régné que 2 à 3 mois, ou moins s'il y avait eu un mois intercalaire. On se demandera si le scribe aurait pu écrire que Ochozias a régné un an. Dans cette hypothèse, les synchronismes de LXX<sup>L</sup> sont impossibles.

2. Dans l'hypothèse inverse, début de l'année en automne pour Israël et au printemps pour Juda (système Tadmor)<sup>8</sup>, on obtient avec un décalage d'un semestre:

853 = 17° de Josaphat = 22° d'Achab (854/853) et 1° d'Ochozias.

852 = 18° de Josaphat = 2° d'Ochozias et 1° de Joram d'Israël.

849 = 1° de Joram de Juda (comput TM) = 5° de Joram d'Israël (849/848).

842 = 12° de Joram d'Israël (842/841) = 8° de Joram de Juda et 1° d'Ochozias (deuxième semestre de 842, avant nisan 841). La bataille de Ramot de Galaad et les meurtres de Jéhu auraient eu lieu dans l'hiver 842. Ochozias aurait régné un peu moins d'un semestre. Dans cette hypothèse, les synchronismes de LXX<sup>L</sup> sont aussi impossibles.

3. Les années commencent en automne en Juda et Israël:

854/853 = 17° de Josaphat = 22° d'Achab = 1° d'Ochozias.

853/852 = 18° de Josaphat = 2° d'Ochozias = 1° de Joram.

849/848 = 5° de Joram d'Israël = 1° de Joram de Juda.

842/841 = 12° de Joram d'Israël = 8° de Joram de Juda et 1° d'Ochozias.

Cette hypothèse permettrait même de faire justice à 2 Rois 9, 29 et 8, 25 (LXX<sup>L</sup>) selon lesquels Ochozias est monté sur le trône la 11<sup>e</sup> année de Joram et non la 12<sup>e</sup>, en supposant qu'Israël contrairement à Juda a intercalé cette année-là le 13<sup>e</sup> mois, le deuxième élul<sup>9</sup>.

8 On ne retient que le système, la chronologie élaborée par Tadmor présente un décalage important.

9 R. Labat, o. c., 25 s. Dans les hémérologies d'Assur «le mois complémentaire s'intercalait après l'un ou l'autre semestre et prenait le nom du mois qu'il dou-

Dans ce cas ce verset serait un témoin précieux d'un comput plus précis que 2 Rois 8, 25-26. La bataille de Ramot de Galaad et les massacres de Jéhu auraient eu lieu avant ou après nisan 841 et Ochozias aurait pu régner quelque six mois ou plus. Dans cette hypothèse la durée de règne (sans corégence Josaphat - Joram) et le synchronisme de la Septante ancienne seraient possibles, pour cette période uniquement, en supposant un mois intercalaire en Israël: 2° Ochozias/1° Joram d'Israël = 2° de Joram de Juda et onze années de règne pour Joram de Juda.

4. Les années commencent au printemps en Juda et en Israël:

853 = 22° d'Achab = 1° d'Ochozias = 17° de Josaphat (TM) ou 24° (LXXL).

852 = 2° d'Ochozias = 1° de Joram = 18° de Josaphat (TM) ou 25° et 1° de Joram (LXXL).

848 = 5° de Joram = 22° de Josaphat et 1° de Joram (corégence, TM).

842 = 11° de Joram d'Israël et de Juda = 1° d'Ochozias et de Jéhu (LXXL).

841 = 12° de Joram d'Israël = 8° de Joram de Juda = 1° d'Ochozias = 1° de Jéhu (TM).

Pour que la 1° année de Joram d'Israël coïncide avec la 2° de Joram de Juda (LXXL), il faut admettre un deuxième adar en 852 en Israël, et un deuxième adar en 842 en Juda pour la révolte de Jéhu, la douzième année de Joram d'Israël.

Il va de soi que pour rendre compte des données bibliques, les années d'accession au trône doivent être comprises en Juda et en Israël dans n'importe quelle hypothèse où l'on se place.

De ces hypothèses on retiendra moins volontiers la première et la quatrième (TM) qui laissent Ochozias peu de temps sur le trône, alors qu'il faut insérer entre nisan 841 et la fin du printemps (limite extrême) la bataille de Ramot, 2 Rois 8, 28-29, les massacres de Jéhu,

blait, élul II ou adar II». D'une part, on ne sait rien d'un deuxième adar dans la Bible et de Vaux pense même que l'adjonction de ce deuxième mois était empirique, et d'autre part, il est probable que l'année commençait en automne. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I (Paris 1961) spéc. 287 ss., cf. aussi le «calendrier» de Gezer. Il ne serait pas étonnant qu'on ait intercalé un deuxième élul et non un deuxième adar à cette époque. Qu'Israël et Juda aient ajusté indépendamment leur comput pour le synchronisme des années luni-solaires, ne serait pas non plus surprenant. On retrouve ce décalage encore de nos jours avec le comput samaritain.

2 Rois 9-10 et enfin le début de la campagne assyrienne. Les Araméens de Damas ont-ils été provoqués par Israël et Juda à Ramot justement à cause de la menace assyrienne? Si cette hypothèse est loin d'être assurée, il est encore moins vraisemblable qu'ils aient déclaré la guerre à Israël devant le danger assyrien menaçant.

La quatrième hypothèse (LXX<sup>L</sup>), théoriquement possible pour cette période, est exclue pour les règnes antérieurs et les synchronismes: a) durée du règne d'Abiyyam (6 ans, 1 Rois 15, 12) nécessitant la correction 24 en 1 Rois 15, 9-10 pour Jéroboam, —la *Vorlage* connaissait le synchronisme avec Jéroboam— entraînant les corrections des autres synchronismes des rois judéens, b) les synchronismes aberrants des règnes d'Elah et Zimri, respectivement 20 et 22 d'Asa, 1 Rois 16, 6 et 15, c) le calcul des 12 années d'Omri à partir de la 31<sup>e</sup> d'Asa d'après μετὰ θανάτου 1 Rois 16, 22-23, d) l'interrègne très important entre la 22<sup>e</sup> et la 31<sup>e</sup> d'Asa entraînant sans doute la correction tardive de B de 7 jours en 7 ans pour remplir partiellement ce vide. En 1 Rois 16, 8 et 15 LXX<sup>L</sup> a un texte plus proche du TM que B, moins les synchronismes devenus inexacts mais qu'il est impossible de remplacer sans toucher à la durée des règnes en Israël identiques dans toutes les recensions suivies par Fl. Josèphe dans les *Antiquités*; ceci est un point capital pour ce sujet. Sans entrer dans le détail (ordre des chapitres de la fin du livre des Rois, etc.) il est clair que la chronologie de la Septante ancienne est secondaire, supposant des corrections ponctuelles au niveau chronologique dans les synchronismes sans comput cohérent et qu'elle ne peut prétendre représenter un texte primitif indépendant<sup>10</sup>. Deux passages du TM semblent contaminés par la *Vorlage* de la Septante ancienne, 2 Rois 1, 17b, cf. 1, 18a et 9, 29, cf. 8, 25, et appartenir à une révision du TM par un interpolateur<sup>11</sup>.

Restent les deux autres hypothèses apparemment beaucoup plus vraisemblables, quel que soit le comput exact du royaume de Juda, celui d'Israël commençant très vraisemblablement en automne<sup>12</sup>. Le

10 Voir D. W. Gooding, *JTS* 21 (1971) 118-31, recension de J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (1968).

11 Pour des «révisions» du texte, voir F. M. Cross, 'The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judæan Desert', *HTR* 57 (1964) 281-99; R. W. Klein, 'New Evidence for an Old Recension of Reigns', *HTR* 60 (1967) 93-105; L. C. Allen, *HTR* 61 (1968) 483-91; R. W. Klein, id., 491-95.

12 Voir note 9, malgré, D. J. A. Clines, 'The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-exilic Israel Reconsidered', *JBL* 93 (1974) 22-40.

règne d'Ochozias se situe en automne-hiver 842; alors a lieu la bataille de Ramot suivie du coup d'état de Jéhu imitant celui d'Hazaël, la campagne assyrienne se déroulant à la fin du printemps 841.

En toute hypothèse, Ochozias avait 22 ans avant nisan 841. Sa naissance se place alors *circa* tišri 864. Puisque Ochozias est le fils aîné (cf. *infra*), le mariage de Joram et Athalie a eu lieu au plus tard *circa* nisan 864. Joram, son père, avait 32 ans lors de son accession au trône, 2 Rois 8, 17, vers nisan-tišri 849, et 17 ans lors de son mariage vers tišri 865. Peut-on avoir une idée de l'âge d'Athalie, fille d'Achab, lors de son mariage avec Joram de Juda?<sup>13</sup> L'importance de cette donnée ne fait aucun doute car l'objection des modernes basée sur l'argument chronologique prétend qu'Athalie serait trop jeune pour ce mariage si elle était fille d'Achab. Dans l'absence de données précises, est-il du moins possible de connaître la date du mariage de sa mère, Jézabel?

L'on sait qu'Omri, roi d'Israël, a marié son fils, Achab, à Jézabel, fille d'Ittobaal, roi des Sidoniens, 1 Rois 16, 29-31, roi des Tyriens et des Sidoniens, *Antiquités*, VIII, 317. Or dans son *Contra Apion*, à propos de la chronologie des rois de Tyr, Flavius Josèphe cite un passage de Ménandre d'Ephèse qui, dit-il, «s'est efforcé de puiser ses renseignements dans les chroniques de chaque peuple», CA, I, 116. Grâce à lui l'on sait qu'Ittobaal, prêtre d'Astarté, vécut 68 ans<sup>14</sup> dont 32 de règne, CA, I, 123. Son fils, Balézoros, lui succéda et vécut 45 ans dont 6 de règne, CA, I, 124. Mais grâce à l'inscription de Salmanasar III, IM 55644 du Musée de Bagdad, il est désormais possible d'établir la chronologie absolue des rois de Tyr car elle nous apprend que Baalmanzer de Tyr a payé tribut en la 18<sup>e</sup> année du règne de Salmanasar III, donc en 841, avec «Jéhu de la maison d'Omri»<sup>15</sup>. L'identification de Baalmanzer de Tyr avec Balézoros étant établie<sup>16</sup>,

13 H. J. Katzenstein, o. c., 195: «We may venture to say that Athaliah was about 15 or 16 years old when she married Jehoram... Thus she was born in 881/880 B.C., while Omri, King of Israel, was alive», mais voir note 31.

14 On doit adopter la leçon 68 du *codex Laurentianus* et de la version latine et non la leçon 48 de la majorité des témoins, car Ittobaal aurait été père de Balézoros à l'âge de 8-9 ans, grand prêtre, meurtrier et roi à 17 ans! On suivra donc G. Dindorf, *Flavii Josephi Opera* (Paris 1865) 348 et Th. Reinach - L. Blum, *Contre Apion* (col. Guillaume Budé; Paris 1930).

15 J. M. Peñuela, 'La inscripción asiria IM 55644 y la cronología de los reyes de Tiro', *Sefarad* 13 (1953) 217-37 et 14 (1954) 3-39, voir F. Safar, 'A Further Text of Shalmaneser III from Assur', *Sumer* 7 (1951) 3-21 et E. Michel dans *Die Welt der Orientis*, 2 (1954-59) 38-39, et *supra* note 4.

16 Avec Peñuela, o. c.; J. Liver, *IEJ* 3 (1953) 119; E. Michel, o. c., 39, 'note 44



le synchronisme implique que ce roi était encore sur le trône après nisan 841. Selon toute vraisemblance et jusqu'à preuve du contraire, l'année commençait en automne à Tyr comme en Israël. Dans l'hypothèse la plus haute<sup>17</sup> qu'il faut retenir (cf. *infra*) la 6<sup>e</sup> année de Balézoros se situe donc en 842/841 et sa première année en 847/846, de tišri à tišri. En conséquence, Ittobaal a régné de 879/878 à 848/847. Mais le comput des règnes des rois de Tyr, 155 ans et 8 mois entre l'avènement de Hiram et la fondation de Carthage (en 825 ou 814, la 7<sup>e</sup> de Pygmalion) suppose que l'année d'accession au trône n'est pas incluse dans la chronologie tyrienne contrairement à celle d'Israël. C'est dire qu'Ittobaal peut être monté sur le trône avant tišri 879, donc déjà en 880/879, et cela d'autant plus que Phellès qu'il assassina n'a régné que 8 mois, sûrement en 880. La 9<sup>e</sup> année d'Astharymos se situant en 881/880, il est impossible de savoir si les 8 mois commencent avant tišri 880. Ils ne peuvent guère toutefois déborder nisan 879. L'accession d'Ittobaal ne peut pas se situer avant tišri 880 mais seulement dans le deuxième semestre de 880.

Grâce aux données bibliques la chronologie d'Omri et Achab est bien établie. Achab a régné 22 ans, 1 Rois 16, 29, de 874 à 853 et Omri 12 ans dont 6 à Tirça, 1 Rois 16, 23. Le coup d'état de Zimri a eu lieu en 886/885 (après nisan 885 si la 27<sup>e</sup> année d'Asa commence au printemps). Aussitôt «le peuple» qui refusa le coup d'état de Zimri acclama Omri comme roi, 1 Rois 16, 16, mais après le suicide de Zimri «le peuple» d'Israël se divisa en deux fractions, l'une pour Tibni, l'autre pour Omri qui l'emporta en la 31<sup>e</sup> année d'Asa, 1 Rois 16, 21-23, donc en 882/881 (en 881 dans l'hypothèse d'un comput judéen au printemps), et la 6<sup>e</sup> année d'Omri à Tirça commence en tišri 881, quelques mois avant ou après que sa royauté ne fut plus contestée<sup>18</sup>. Le changement de capitale de Tirça à Samarie en 880 est l'acte politique des débuts du règne d'Omri, à l'instar de David<sup>19</sup>, enfin libéré de

et E. Lipinski, 'Ba'li-ma'zer II and the Chronology of Tyre', *RSO* 45 (1970) 59-65 (mais la chronologie proposée est douteuse) malgré W. F. Albright, 'The New Assyro-Tyrian Synchronism and the Chronology of Tyre', *Annuaire Inst. Phil. Hist. Or. et Sl.* (=Mélanges I. Lévy) 13 (1953) 1-9.

17 R. van Compernelle, 'L'inscription de Salmanasar III, IM 55644, du Musée de Bagdad, la chronologie des rois de Tyr et la date de la fondation de Carthage (806/805 avant notre ère)', *Annuaire Inst. Phil. Hist. Or. et Sl.*, 20 (1968-1972) 467-79, malgré F. M. Cross, *BASOR* 208 (1972) 17, note 11. P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique* (Paris 1970).

18 Voir appendice B.

19 Cf. A. Alt, 'Der Stadtstaat Samaria', dans *Kleine Schriften*, III (1954) 266-70.

de fixer très précisément le comput pour Israël, peut-être aussi pour Juda: l'année commençait en automne au moins jusqu'au VII<sup>e</sup> s. Quoi qu'il en soit, le mariage d'Achab et Jézabel a eu lieu en 880 (avant nisan 879) et la naissance d'Athalie peut se placer sans difficulté en 879. Lors de son mariage avec Joram de Juda, entre tišri 865 et nisan 864, Athalie pouvait être dans sa 15<sup>e</sup> année.

Les âges de Joram et d'Athalie (supposé par la chronologie), lors de leur mariage, respectivement 16 et 14 au minimum (dans leur 17<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> année) sont-ils acceptables? En Egypte ancienne les jeunes gens se mariaient, dit-on, à l'âge de 15 ans, les jeunes filles à l'âge de 12 ou 13 ans. En Crète, à l'époque archaïque, la loi de Gortyne fixe à 12 ans l'âge auquel une jeune fille peut être mariée. Pour Platon l'âge idéal auquel une femme devrait se marier se situe entre 16 et 20 ans<sup>24</sup>. Si on ne peut formuler aucune objection quant à l'âge supposé d'Athalie lors de son mariage, en est-il de même au sujet du mariage de ses parents à la date proposée? Non seulement 1 Rois 16, 31 ne s'oppose pas à ce qu'Achab prit Jézabel pour femme avant d'accéder à la royauté<sup>25</sup> mais encore les considérations politiques concernant ces mois de règne d'Omri (fin de la rivalité Omri-Tibni, changement de capitale peu après, Ittobaal, roi de Tyr, et alliance phénicienne pour des besoins économique-politiques, cf. 1 Rois 20, 34, domination araméenne) et la maternité d'Athalie en 864 invitent fortement à placer le mariage d'Achab et Jézabel en 880 ou début 879 au plus tard.

Puisque rien ne s'oppose dans la chronologie absolue des rois de Tyr et d'Israël à la filiation d'Athalie, (paternité d'Achab et maternité de Jézabel), il n'est pas nécessaire de faire appel à une femme israélite inconnue<sup>26</sup>. Le nom yahviste d'Athalie<sup>27</sup>, née en Israël, à Samarie, ne constitue pas non plus une raison pour refuser la maternité de Jézabel. Athalie, première née du mariage d'Achab - Jézabel, devait normalement porter un nom yahviste, non seulement parce que le père a aussi une influence dans l'appellation de l'enfant, cf. Lc 1, 59-63, Jean-Baptiste, mais encore parce que ses frères cadets, Joram et Ochozias, portent bel et bien des noms yahvistes et que Jézabel, jeune

24 R. van Compernelle, o. c., 476.

25 Malgré H. J. Katzenstein, o. c., 196 s.

26 H. J. Katzenstein, o. c., 196 s., mais M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen 1966<sup>6</sup>) 216, note 3, ne refuse pas la maternité de Jézabel.

27 Th. H. Robinson, o. c.

épousée, ne pouvait pas avoir eu le temps d'imposer un baalisme farouche à la maison d'Achab, en fait à la maison d'Omri, Athalie étant née du vivant d'Omri. De même, qu'Athalie soit née du vivant d'Omri ne prouve pas qu'elle est fille d'Omri, roi d'Israël.

Il reste à faire la contre-épreuve pour savoir si cette thèse est vraisemblable ou si elle s'appuie sur trop d'*a priori*<sup>28</sup>. Une objection, de taille il est vrai, se présente tout de suite: Ochozias *doit* être le fils aîné du mariage Joram - Athalie. Or 2 Ch 22, 1 rapporte que «les habitants de Jérusalem firent roi à sa place Ochozias, son plus jeune fils, car la bande qui était venue du camp avec les Arabes avait tué tous les aînés», cf. aussi 21, 17. Il convient de se demander si ce verset des Chroniques aux renseignements nouveaux est digne de confiance. Le pluriel «tous les aînés» implique qu'Ochozias ne peut même pas prétendre être le cadet. Faudrait-il supposer que Joram ait eu d'autres enfants? Rien ne le prouve, car Joram ne devait pas encore avoir droit au harem royal n'étant ni roi (à 32 ans en 849/848) ni corégent sans doute (en 2 Ch 21, 17, Joram est déjà sur le trône, voir 2 Rois 8, 16, TM-LXX<sup>B</sup>) et il n'avait guère que 16 ans lors de son mariage avec Athalie. Puisque le mariage d'Achab et Jézabel n'a pu avoir lieu avant le règne incontesté d'Omri et l'accession au trône d'Ittobaal, roi de Tyr, et qu'il semble exclu qu'un fils aîné soit né avant Athalie, Ochozias doit être le fils aîné d'Athalie à moins qu'elle n'eut été mariée plus jeune mais le pluriel resterait encore à expliquer. Cette impossibilité serait moins grande dans le texte grec des Chroniques pour qui Ochozias à son accession était âgé de 20 au lieu de 22 ans<sup>29</sup> mais le texte hébreu et la plupart des témoins ont corrigé en 42, voir note 3.

En conséquence, ce passage des Chroniques est clairement retravaillé et sans portée historique précise. De plus, en 2 Rois 10, 12-14, c'est Jéhu qui rencontrant «les frères» du roi a fait massacrer 42 personnes, quel que soit le sens exact de «frères». Joram n'en avait que 6, 2 Ch 21, 2. Dans le parallèle de 2 Ch 22, 8, il s'agit de «princes, chefs de Juda, et des neveux d'Ochozias, serviteurs d'Ochozias», mais là encore, les «neveux» ne peuvent qu'être suspects, cela s'entend bien dans le contexte des Chroniques où les «frères» du roi, «tous

28 H. J. Katzenstein, o. c., 196.

29 C'est une correction intentionnelle du scribe. Joas n'était sans doute pas l'aîné d'après 2 Rois 11, 2 et il devait avoir environ 6 mois - un an lors des massacres d'Athalie, Fl. Josèphe, *Antiquités*, IX, 142, «âgé d'un an».

les aînés» ont été tués. Le passage des Chroniques est donc une réélaboration où l'on peut déceler une théologie de l'auteur voulant insister sur la pérennité de la race davidique et du «reste» qui a échappé au massacre de cette période, soit de la bande avec les Arabes, soit des mains de Jéhu et d'Athalie, mais on mettra dûment en doute le rapport historique des faits<sup>30</sup>. En définitive, il paraît bien assuré qu'Ochozias est le fils aîné de Joram et d'Athalie. Cela est confirmé par le fait que Ochozias a succédé à son père, Joram, 2 Rois 8, 25, et peut-être par le singulier en 2 Rois 11, 1 et 2 Ch 22, 10; sa soeur s'appelle Yehosheba, 2 Rois 11, 2.

En résumé, la chronologie de ces deux familles royales ne s'oppose nullement à l'alliance matrimoniale de la fille d'Achab avec Joram. Ittobaal, né en 916/915 et Balézoros en 888/887, le mariage de Jézabel en 880 ne fait pas de difficulté. Omri, roi contesté d'Israël en 886/885, incontesté en 881, naissance de Joram de Juda en 882/881, meurtre de Phellès, Ittobaal, roi de Tyr en 880, alliance phénico-israélienne suivie du changement de capitale Tirça - Samarie, scellée par le mariage Achab - Jézabel, vers la même époque, sans doute avant nisan 879<sup>31</sup>, naissance d'Athalie en 879, puis d'Ochozias et Joram, ses frères, règne d'Achab en 875/874, mariage d'Athalie et de Joram de Juda en 865/864, naissance d'Ochozias de Juda en 864, règne d'Ochozias d'Israël en 853, de Joram, son frère, en 852, de Joram de Juda en 849, d'Ochozias en 842, bataille de Ramot de Galaad et massacres de Jéhu avant nisan 841. Il apparaît qu'on peut aussi connaître l'âge maximum d'Ochozias et de Joram d'Israël à leur accession au trône: 25 ans.

## II.—LES DONNEES LITTERAIRES

Il reste à vérifier si les données littéraires, apparemment divergentes, s'accordent avec la chronologie telle qu'elle semble devoir être établie à l'aide des documents assyriens, phéniciens et bibliques.

<sup>30</sup> Ce passage des Chroniques contient une multitude d'inexactitudes, soit au niveau textuel, w. 2 lire 22 avec Pešišta, 42 (TM) est impossible après 21, 5; w. 5 lire (h)rmym, haplographie de l'aleph, cf. 2 Rois 8, 28; w. 6 lire brmwt et w'hzyhw au lieu de brmh et w'zryhw; soit au niveau historique, la mort d'Ochozias suit celle de Joram d'Israël d'après 2 Rois 9, 27-28; la mention d'Ochozias, son plus jeune fils», tous les aînés», et «les neveux d'Ochozias».

<sup>31</sup> Malgré H. J. Katzenstein, *The History of Tyre* (Jérusalem 1973) 144, mariage d'Achab —Jézabel entre 878-872 et changement de capitale en 876.

Le passage de 2 Rois 8, 18 (2 Ch 21, 6) rapporte clairement que «la fille d'Achab était devenue sa femme», ce qui ne semble pas en accord avec 2 Rois 8, 26 (2 Ch 22, 2) «le nom de sa mère était Athalie, 'fille' d'Omri, roi d'Israël». Y a-t-il vraiment une contradiction dans les termes à quelques versets d'intervalle ou l'auteur ne savait-il plus très bien ce qu'il en était? Tant qu'on n'a pas épuisé les ressources de la langue et du contexte, il est arbitraire de vouloir résoudre la difficulté en adoptant une conjecture qui suppose l'adjonction d'une préposition et une correction du *qeré* et du *ketib* dans le texte hébreu<sup>32</sup>, d'autant plus que dans ces passages toutes les autres mentions de *byt 'h'b* sont correctement écrites, en orthographe judéenne pleine<sup>33</sup>, comme si le(s) scribe(s) comprenai(en)t bien le texte. Fl. Josèphe, tout comme les versions grecques, la Vulgate et les targumim<sup>34</sup>, ne s'y est pas trompé, *Antiquités*, VIII, 398; IX, 96, 140. Seule la version syriaque introduit une précision en faisant d'Athalie la soeur d'Achab en 2 Rois 8, 18 et 2 Ch 21, 6<sup>35</sup>, alors que Fl. Josèphe sait Joram d'Israël être «son frère», *Antiquités*, IX, 140.

La leçon de la version syriaque qui est manifestement une correction intentionnelle<sup>36</sup> ne s'impose pas et ceci pour des raisons liées à la langue hébraïque et au contexte immédiat. Le mot *byt* en hébreu correspond exactement à «maison», bâtiment et dynastie. Si Athalie était vraiment «fille d'Omri» et donc soeur d'Achab comme on l'a prétendu, on ne comprend pas pourquoi l'auteur insiste si fortement sur la faute de Joram et d'Ochozias imitant la conduite des rois d'Israël par la précision à chaque fois de *k/byt 'h'b*, 2 Rois 8, 18, 27, 27, 27 et 2 Ch 21, 6.13; 22, 3.4.7.8. Athalie ne serait pas alors à proprement parler de «la maison d'Achab» mais de «la maison d'Omri»

32 R. de Vaux, o. c., note 1, propose de lire *mibbet* à la suite de Begrich, o. c., 79.

33 Oserait-on invoquer une orthographe déficiente israélite, comparer *yyn* et *yn*, en Juda et en Israël?

34 Pour le targum des Chroniques, voir R. le Déaut - J. Robert (Rome 1971).

35 B. Walton, *S. S. Biblia Polyglotta* (London 1657) II, *mfl dhth d'hb hwt lh 'nth*, suivie par la version arabe en II Chroniques 21, 6; H. Gottlieb - E. Hammer-shaimb, *The Books of Kings*, II, 4, *The Old Testament in Syriac* (Leiden 1976) 106.

36 Les différentes étapes de la version syriaque en témoignent: le *codex Ambrosianus* paraphrase ainsi 2 Ch 22, 3b: «car il était le fils du gendre d'Achab et lui-aussi agit très mal» en s'inspirant de 2 Rois 8, 27b mais en l'intercalant entre le parallèle de 27aa et b et précisant sa source 27b «car il était par alliance de la maison d'Achab», voulant insinuer comme l'hébreu qu'Athalie est la fille d'Achab et non sa soeur, mais le syriaque, *editio Lee* 1821 et *editio Urmiensis* 1853, lit en 2 Ch 22, 3 *mfl dbr hth hw' d'hb* «parce qu'il était le fils de la soeur d'Achab». Que cette correction soit à l'origine de la leçon de 21, 6 et 2 Rois 8, 16 ou pas, elle témoigne en faveur d'une réélaboration du texte syriaque.

et il est vraisemblable que l'auteur aurait employé la formule *byt 'mry*<sup>37</sup>, d'autant plus qu'Omri et non Achab est à l'origine de la nouvelle dynastie et dans sa propre capitale, cf. l'expression assyrienne même pour Jéhu, de *bit Ḥumri*. Ce verset voudrait-il insister sur l'impiété de «la maison d'Achab» par suite de l'impiété de Jézabel, sa belle-soeur? Pourquoi l'explication donnée «car la fille d'Achab était devenue sa femme» —TM et LXX— aurait-elle été faussée alors que «car la fille d'Omri...» n'aurait rien changé à l'argumentation? De même, l'explication de 2 Rois 8, 27b (TM et LXXL) ne s'applique pas *strictu sensu* à cette situation mais elle convient excellemment pour Joram, père d'Ochozias, avec la maison d'Achab, si Athalie est la fille et non la soeur d'Achab.

Puisque ce passage du livre des Rois ne peut être qualifié de corrompu et qu'il est exclu qu'une fille d'Omri soit aussi appelée «fille d'Achab», il y a lieu de se demander si l'auteur n'entendait pas désigner aussi par «fille d'Omri» précisément la fille d'Achab? Une réponse sans équivoque est fournie quelques versets plus loin. Jéhu est désigné soit comme le «fils de Josaphat, fils de Nimshi», 2 Rois 9, 2.14, mais parfois seulement comme *bn nmšy*, 1 Rois 19, 16; 2 Rois 9, 20; 2 Ch 22, 7. Dans ce cas précis, l'hésitation n'est pas de mise, mais on n'aurait pas su que Nimshi était père de Josaphat, père de Jéhu, d'après les deux autres citations de 2 Rois ou des Chroniques, comment aurait-il été possible à un lecteur de 1 Rois ou des Chroniques de connaître la généalogie exacte de Jéhu? Il est clair que les trois passages où Jéhu est appelé *bn nmšy* sont à comprendre et à traduire par «petit-fils de Nimshi». Il n'est pas rare en effet que le mot *bn* signifie plus généralement «descendance, lignée» et assez souvent plus précisément «petit-fils» sans que le redoublement *bn bn* soit nécessaire, le contexte permet alors de savoir de quoi il retourne; ainsi par exemple, Gn 29, 5 «Laban, petit-fils (*bn*) de Nahor» d'après 22, 22-23; 24, 15.24.29.47; 25, 20; en Gn 31, 28.43; 32, 1 *bnym* et *bnwt* désignent non seulement Léa et Rachel mais encore leurs enfants; Néh 12, 23; Esd 5, 1. Etant donné le contexte très limpide d'après lequel Achab est fils et successeur d'Omri et la femme de Joram de Juda, fille d'Achab, l'expression Athalie *bt 'mry* qui vient toujours après la première mention *bt 'h'b*, 2 Rois 8, 18 et 26; 2 Ch 21, 8 et 22, 2, ne

37 L'auteur du livre des Rois semble employer les termes de façon précise, 1 Rois 16, 10-13, *byt b's'* et non *byt 'lh*, ... Sans doute Achab sert Baal, mais aussi son fils Ochozias, 1 Rois 22, 52-54; pour Joram, 2 Rois 3, 2.

peut que signifier Athalie, «la petite-fille d'Omri»<sup>38</sup>, sans doute possible. Les scribes, les traducteurs et les historiens anciens (pour Fl. Josèphe, Joram est son frère) ne s'y sont pas trompés, seule la version syriaque témoigne d'une correction intentionnelle mais la seconde main se trahit elle-même par les divergences affectant 2 Ch 22, 3. La leçon fautive ne peut donc pas servir de critère dans ce passage pour une hypothèse différente<sup>39</sup>.

La politique religieuse de Juda qui a résulté de cette alliance matrimoniale avec la maison d'Achab, 1 Rois 16, 32; 18; 19, 1 s.; 21, 25 s.; 2 Rois 8, 18, 27; 10, 18-27; 11, 18, s'explique parfaitement si Athalie est la fille d'Achab et de Jézabel<sup>40</sup>. On comprend mieux que la fille, Athalie, élevée par sa mère, Jézabel<sup>41</sup>, reine, 1 Rois 18, 19; 21, 7 ss., et fille de roi, 1 Rois 16, 31; 2 Rois 9, 34, ait voulu imiter en tout sa conduite, même si Athalie, l'aînée, porte comme ses frères un nom yahviste. Dans les autres hypothèses, l'impiété reprochée à la maison de Juda et à Athalie en particulier puisque le temple n'est détruit et le prêtre Mattan (ba'al) tué qu'après le meurtre d'Athalie, ne trouve pas d'enracinement logique. Cet aspect de l'histoire religieuse de Juda vient donc corroborer ce que les textes affirmaient déjà ouvertement.

En conclusion, la question des parents d'Athalie reçoit une réponse on ne peut plus claire: elle est la fille (aînée) d'Achab et de Jézabel, et la petite-fille d'Omri comme l'ont écrit les auteurs bibliques et comme l'ont compris les traducteurs à leur suite (à l'exception du

38 Avec E. Osty - J. Trinquet, *I et II livres des Rois* (Paris 1970) 230, en note, mais on préférerait avec E. Dhorme, *La Bible*, I (Paris 1956) 1167, «la fille d'Achab» à «une fille d'Achab», si, comme il semble, Athalie était bien l'aînée des enfants d'Achab et Jézabel. Dhorme explique plus généralement «fille d'Omri parce qu'elle appartient à la dynastie des omrides». Voir P. Joüon, *Bib* 4 (1923) 317.

39 H. J. Katzenstein, o. c., 197; R. de Vaux, *La Bible de Jérusalem* (1958) 161, note 6.

40 Cf. F. E. Eakin, 'Yahvism and Baalism Before the Exile', *JBL* 84 (1965) 407-14; Y. Yadin, 'The «House of Ba'al» of Ahab and Jezebel in Samaria and that of Athalia in Judah', dans *Archaeology in the Levant, Essays for Kathleen Kenyon*, ed. by R. Moorey - P. Parr (Warminster 1978) 127-35. Yadin voit avec raison le palais de Jézabel et son temple à Yzréel et le palais d'Athalie et son temple à Ramat Rahel, même maçonnerie tyrienne identique à celle de Samarie. Voir notre recension dans *RB*.

41 Un sceau récemment mis au jour, N. Avigad, 'The Seal of Jezebel', *IEJ* 14 (1964) 274-76, lui appartient sans doute, cf. 1 Rois 21, 8. L'orthographe du nom dans la Bible peut ne pas être ancienne. E. Lipinski, *Syria* 44 (1967) 271 s.: 'yzbl «où est le prince», mais l'orthographe du sceau yzbl fait encore difficulté pour une lecture (aya)zebul; M. G. Guzzo-Amadasi, *Le Iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente* (Roma 1967) 103, b'f'zbl.

syriaque) et les historiens anciens, tel Fl. Josèphe. L'impossibilité chronologique invoquée par quelques modernes ne s'avère pas vérifiée, bien au contraire. Toutes les données s'expliquent mieux ainsi, en particulier la politique d'alliance Israël-Tyr scellée dans le mariage d'Achab et de Jézabel en 880/879 lors des premières années du règne d'Omri enfin libéré de la rivalité de Tibni et concrètement traduite dans le changement de capitale: Samarie tourne le dos à Damas mais s'ouvre sur Tyr. La chronologie que l'on peut ainsi reconstruire grâce aux synchronismes avec les Annales assyriennes et tyriennes rend parfaitement compte des données bibliques pour cette période du IX<sup>e</sup> siècle et confirme en retour la chronologie absolue des rois de Tyr.

Cette solution permet en outre de mieux apprécier la valeur des indications chronologiques du texte hébreu des livres des Rois pour cette période par rapport à celles de la recension grecque et des livres des Chroniques, à l'exception de deux synchronismes, doublets secondaires en 2 Rois 1, 17b et 9, 29, cf. LXX<sup>42</sup>. Quant au comput, il semble à peu près vérifié que l'année commençait en automne en Israël comme en Phénicie, et très vraisemblablement en Juda du moins pour cette époque. La chronologie proposée ici suppose une corégence Josaphat-Joram, 2 Rois 8, 16 (TM-LXX<sup>B</sup>) omise particulièrement par LXX  $\text{boc}_2\text{e}_2$ , même avec un règne de 8 ans<sup>43</sup>. Enfin la polémique religieuse au centre des préoccupations des auteurs bibliques ne se comprend bien que si, comme l'a bien vu Racine, Athalie est fille d'Achab et de Jézabel.

42 Les indications chronologiques des LXX<sup>B</sup>-L son manifestement secondaires et irréconciliables: 1° de Joram d'Is. = 2° de Joram de J. et 1° de Joram de J. = 2° d'Ochozias, malgré J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Cambridge Mas., 1968) *supra* note 10 et J. M. Miller, 'Another Look at the Chronology of the Early Divided Monarchy', *JBL* 86 (1967) 276-88. Nous acceptons sur ce point les conclusions de E. R. Thiele, o. c.

43 Le total des années de la monarchie divisée jusqu'à Jéhu tuant l'un et l'autre roi en 842 est de 98 (TM) pour Israël et 95 (TM) pour Juda, et même avec les années d'accession et l'antédation, le synchronisme exige 4(5) ans de 'corègne'. Une corégence plus longue (E. R. Thiele, 'Coregencies and Overlapping Reigns Among the Hebrew Kings', *JBL* 93 [1974] 174-200) paraît exclue car le synchronisme de 2 Rois 1, 17 (TM) n'est pas original comparé à 3, 1. Il n'y a aucune divergence pour les 8 ans de règne de Joram en TM. On ne retiendra pas l'hypothèse de J. Strange, 'Joram, King of Israel and Judah', *VT* 25 (1975) 191-201, un seul Joram, ni la thèse de W. R. Wifall, 'The Chronology of the Divided Monarchy of Israel', *ZAW* 80 (1968) 319-37.



**Appendice A**  
**Données chronologiques bibliques**

	durée des règnes		synchronismes		références
	TM	Sept. Anc.	TM	Sept. Anc.	
<b>- ISRAEL</b>					
- Jéroboam	22				1 Rois 14,20; Ant., VIII, 287
		24(? )			1 Rois 15, 9-10
- Nadab	2	2	2 Asa	(3 ic <sub>2</sub> )	1 Rois 15,25; Ant., VIII, 287
- Basha	24	24	3 Asa	(5 bic <sub>2</sub> )	1 Rois 15,33; Ant., VIII, 299
- Elah	2	2	26 Asa		1 Rois 16,8
				20 Asa (Bboe <sub>2</sub> )	1 Rois 16,6
- Zimri	7 j.	7 j.	27 Asa		1 Rois 16,15; Ant., VIII, 311
		7 ans(B)		22 Asa (be <sub>2</sub> )	1 Rois 16,15
- Omri	12	12	(27 Asa)		1 Rois 16, 15-21
			31 Asa	31 Asa	1 Rois 16,23
			30 Asa		Antiquités, VIII, 312 (6/6 Tirça-Samarie)
- Achab	22	22	38 Asa	2 Josaphat	1 Rois 16,29; Ant., VIII, 316
- Ochozias	2	2	17 Jos.	24 Jos.	1 Rois 22,52; Ant., IX, 19
- Joram	12	12(11 c <sub>2</sub> )	18 Jos.		2 Rois 3,1; Ant., IX, 27
				2 Joram	2 Rois 1,18a
			2 Joram		2 Rois 1,17b
<b>- JUDA</b>					
- Roboam	17	17			1 Rois 14,21; 2 Ch 12,13; Ant., VIII, 265
- Abiyyam	3	6	18 Jérob.	18 Jérob.	1 Rois 15,12; 2 Ch 13,1
		3		18 Jérob.	Antiquités., VIII, 285
- Asa	41	41	20 Jér.	24 Jér (21 c <sub>2</sub> )	1 Rois 15,9-10; 2 Ch 17,12-13; Ant., VIII, 314
- Josaphat	25	25	4 Achab		1 Rois 22,41; 2 Ch 20,31; Ant., IX, 44
				11 Omri(12 c <sub>2</sub> )	1 Rois 16,28
- Joram	8	10 oc <sub>2</sub> e <sub>2</sub>	5 Joram	2 Ochoz.	2 Rois 8,16-17; 2 Ch 21,20
	8				Ant., IX, 104
- Ochozias	1	1	12 Joram	11 Jor.	2 Rois 8,25; 2 Ch 22,2; Ant., IX, 121
			11 Joram	11 Joram	2 Rois 9,29

## APPENDICE B

## TIBNI, ROI D'ISRAEL?

La thèse présentée par J. A. Soggin, 'Tibni, re d'Israele nelle prima metà del IX sec. av. Cr.', *RSO* 47 (1972) 171-76, d'un règne de Tibni précédant celui d'Omri est basée sur des arguments nettement insuffisants tirés de la LXX. Il n'est pas prouvé que la LXX ait conservé des éléments importants de la *Vorlage* du livre des Annales. En effet, le texte grec de ce passage est assez corrompu: confusion des noms Zimri - Omri, I Rois, 16, 15-16, durée du règne de Zimri de 7 ans (LXXB), w. 21, *lhşy* n'est pas nécessairement une ditto-graphie, le TM «alors le peuple d'Israël se divisa en deux» est peut-être plus précis. Il n'est pas vrai (p. 171) qu'au lieu de répéter le patronyme de Tibni, w. 22, la LXX lit *καὶ Ἰωραμ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν τῷ καρφῷ ἐκείνῳ*», puisque le patronyme est bien attesté en grec. Sans doute il n'est pas exclu que Tibni (et son frère Joram, LXX, le verbe au singulier ne prouverait pas que c'est un ajout) soit mort de mort violente, cf. 22, 35 et 16, 18, mais il n'est pas dit, ce qui n'aurait pas manqué en pareil cas, qu'Omri a conspiré contre Tibni; pour cela il aurait fallu que Tibni fût sur le trône et qu'il fût le seul roi ou le roi légitime. Malgré J. M. Miller, 'So Tibni Died, I R 16, 22', *VT* 18 (1968) 392-94. Non seulement les w. 21-22 n'en disent pas un mot mais ils s'y opposent fortement ainsi que le contexte, si bien que l'inverse est de loin plus vraisemblable.

D'une part, rien ne prouve «la légitimité» de Tibni, pas même le patronyme, «fils de Ginat» (et son frère Joram, LXX) dont on ignore tout de par ailleurs, ni «l'acclamation populaire» d'un roi qu'on décrit de type charismatique. Il est difficile de voir dans Tibni un «israélite» et dans Omri un «cananéen», A. Alt, 'Der Stadtstaat Samaria', dans *Kleine Schriften III* (1954) 266-70, voir R. de Vaux, *RB* 63 (1956) 101-6. Au w. 16, Omri, un chef de l'armée, est aussi précisément désigné que Tibni, cf. Zimri, w. 9, chef de la moitié des chars, et l'on ne peut rien tirer de cette absence de généalogie, pas plus que de l'onomastique pour une origine étrangère. Cet argument vaudrait aussi bien pour Tibni.

D'autre part, rien ne prouve que Tibni est le dernier roi légitimement élu par «le peuple», pp. 173 ss. «Le peuple» lui-même est divisé en deux. C'est «le peuple» qui campait devant Gibbeton, w. 15-16 (=tout Israël, w. 16-17, TM et LXX<sup>L</sup> *ὁ λαός*) qui «fit roi, Omri, chef de l'armée, ce jour-là»; LXX<sup>B</sup> «en Israël» w. 16 est sûrement secondaire, répétition inutile. C'est «le peuple d'Israël» w. 21-22 (=la troupe armée) qui se divisa. «Le peuple derrière Omri» désigne sûrement la troupe fidèle à Elah, puisqu'elle leva le siège de Gibbeton pour aller assiéger Tirça après le complot de Zimri, «chef de la moitié des chars», contre Elah chez Arça, le maître du palais. Zimri est donc un militaire opposé à la ligne politique du régime précédent et à celle d'Omri qui défend une légitimité.

A la nouvelle du coup d'état, «le peuple» campant à Gibbeton acclama Omri comme roi sur Israël. Représentant le courant national et la «légitimité», ce dernier doit faire son entrée dans la capitale et se débarrasser de l'usurpateur Zimri; c'est le même processus que suivra Jéhu ensuite, 2 Rois, 9, 13 ss., après l'acclamation de l'armée à Ramot de Galaad. Après le suicide de Zimri, Omri n'est pas encore reconnu comme roi par «tout le peuple» d'Israël (=toute l'armée) puisque la troupe qui avait soutenu Zimri, chef de la moitié des chars, voudrait faire roi Tibni. Le complot de Zimri avait pu réussir parce que la troupe avec Omri était alors loin de la capitale, mais à la mort de Zimri le choix fut plus difficile en raison des divisions dans l'armée. C'est alors 'z τότε que «le peuple se divisa» précisément en deux partis; n'acceptant pas le fait accompli et ne voulant pas se rallier à Omri, le parti de Zimri propose son candidat, Tibni. Au w. 21, l'infinitif *hif'il* de *mlk* (de même en grec) ne signifie pas que Tibni règne ni qu'il a été couronné (p. 172), d'ailleurs au w. 16 Omri a déjà été acclamé. De la 27<sup>e</sup> à la 31<sup>e</sup> année d'Asa, le peuple s'est rangé derrière deux candidats mais dont l'un, Omri, déjà dans la capitale depuis le siège a pris la tête dès le court règne de Zimri. Après 3 ou 4 ans de divisions, «le peuple» d'Omri l'emportera finalement sans qu'Omri ait personnellement fomenté une conspiration, ce que l'auteur n'aurait pas manqué de signaler si Tibni avait réellement régné. Tibni candidat de l'opposition mort, Omri continue son règne sans jamais plus être inquiété, le parti de Tibni s'étant rallié de gré ou de force. Ni la chronologie, ni le texte grec ne sont en faveur d'un règne de Tibni *avant* celui d'Omri. Non seulement on ignorerait tout des années de règne de Tibni mais encore les synchronismes avec Juda, w. 15, 23, 29 (secondaires en grec) sont en faveur d'un règne effectif d'Omri: 12 ans dont 6 à Tirça, cf. les trois verbes à un temps conjugué et non un infinitif, «pour...».

Enfin le texte grec pas plus que le TM ne suggère un règne de Tibni seul roi auquel aurait succédé Omri. Le texte LXX<sup>L</sup> de I Rois, 16, 21 est secondaire Ἀρβρι τοῦ βασιλεύσαι αὐτὸν déjà dit w. 16, le silence de la royauté d'Omri n'est qu'apparent, de même w. 22, d'où le changement de la supériorité de Tibni, 22a et l'ajout μετὰ θανάει difficile, qui supposerait une *Vorlage* 'hry mwt tbnv, cf. 2 Rois 1, 1 et 14, 17, avec B. Stade, *The Books of the Kings* (Leipzig 1904) 147 malgré C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Book of Kings* (Oxford 1903) 203. D'après la remarque de P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1923) § 118 i, *wymlk* 'mry signifierait «et (finalement) Omri régna», c'est-à-dire et il fut enfin reconnu comme roi par tous. Quelle que soit la *Vorlage* du texte grec ou la valeur de la leçon grecque, le texte ne signifie pas qu'Omri n'accéda au trône qu'*après* la mort de Tibni, μετὰ θανάει, mais simplement qu'il continua à régner, cf. w. 16b.

En conclusion, la prétendue *Vorlage* du grec du moins en 22 bb ne peut être utilisée comme preuve d'un règne du seul Tibni. Tout au contraire, la LXX comme l'hébreu et toutes les versions semblent nettement affirmer qu'Omri a régné dès la mort de Zimri mais qu'il pendant ses premières années de règne à Tirça, il ne fut pas reconnu par une «partie de peuple» qui présentait un autre candidat. Cette division prit fin avec la mort violente ou pas de Tibni. C'était pour Omri la fin de la longue troisième étape

de la prise du pouvoir: acclamation (*hif'il* w. 16), entrée dans la capitale, w. 17-18, division du peuple (w. 21. *hif'il* et victoire, (w. 22-23 *qal*). De plus, il n'est pas nécessaire qu'Omri ait régné deux années complètes, «seul roi» à Tirça (c'est le maximum) pour qu'il ait commencé des constructions, R. de Vaux, *RB* 62 (1955) 588.

EMILE PUECH  
Centre National de la Recherche Scientifique.  
École Biblique et Archéologique Française.  
Jérusalem.

## LA CAIDA DE SAMARIA. CRITICA TEXTUAL, LITERARIA E HISTORICA DE 2 Re 17, 3-6 \*

Los problemas más debatidos a propósito de 2 Re 17, 3-6 son dos: por una parte, el problema literario de la división del texto en dos unidades literarias yuxtapuestas, y, por otra, el problema histórico relativo a las circunstancias que dieron lugar a la intervención asiria en Samaría, y en especial, la identificación del faraón aliado del rey de Israel, Oseas.

Para la solución de estos problemas se acude aquí a un replanteamiento de la cuestión textual. Se trae a discusión el testimonio del texto antioqueno (mss. boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>), olvidado desde los tiempos de Winckler y Rahlfs. Los estudios actuales sobre los mss. bíblicos de Qumrán, en particular de 4Q Sam<sup>ab</sup>, han venido a revalorizar el testimonio del texto antioqueno y, en definitiva, de la antigua Septuaginta y de su original hebreo («Vorlage»). Sin embargo el valor de un texto, en un pasaje concreto del mismo, sólo se puede apreciar en base a pruebas intrínsecas tomadas del propio texto, sin soluciones apriorísticas, que pueden tener una validez en la generalidad de los casos, pero que no por ello son aplicables automáticamente a cada caso particular.

La casi totalidad de los autores, a partir de Winckler, consideran que los vv. 3-4 y 5-6 corren paralelos, formando dos unidades independientes, procedente la primera de los Anales de Israel, y recogida la segunda de nuevo en 18, 9-11, con origen en los Anales de Judá.

La razón más importante para diferenciar estas dos unidades es la incongruencia existente entre ambas. La yuxtaposición de los vv. 3-4 y 5-6 obliga a suponer que, tras el encarcelamiento de Oseas, el trono de Israel permanece vacante durante tres años, hasta la

\* Agradezco al Prof. Emile Puech del CNRS (Francia) sus sugerencias sobre cuestiones de paleografía, que pudieran contribuir a la solución del problema textual aquí estudiado.

caída definitiva de Samaría en el año noveno del reinado de Oseas (v. 6), lo cual es de todo punto inverosímil<sup>1</sup>.

Benzinger encuentra una confirmación a la hipótesis de los dos relatos en el hecho de que los vv. 5-6 vienen repetidos casi literalmente en 18, 9-12, donde no se hace referencia alguna a 17, 3-4. Es interesante recordar que, según Benzinger, la obra histórica yawista concluía con estos vv. 17, 3-4<sup>2</sup>.

Además de las dos unidades de vv. 3-4 (Anales de Israel) y 5-6 (=18, 9-11, Anales de Judá), Gray supone que los vv. 3b-4a forman «a loose parenthesis, possibly by a priestly historian from Bethel, possibly by the Deuteronomist»<sup>3</sup>. Ya Winckler había supuesto que el material de los vv. 3-4 no era unitario; Winckler lo distribuía entre los dos relatos diferenciados anteriormente: relato 1º, vv. 3a.4ab (según texto de LXX<sup>L</sup>).5-6; relato 2º, vv. 3b.4aa.4b<sup>4</sup>. Sólo en base al texto griego antioqueno (LXX<sup>L</sup>) pudo llegar Winckler a la diferenciación de los dos relatos, hipótesis seguida más tarde por la generalidad de los autores. Desgraciadamente la investigación posterior a Win-

1 El desarrollo de los acontecimientos conforme a 17, 3-6, enlazando con los datos anteriores relativos a Oseas (15, 30), sería según Winckler, Benzinger y Burney, el siguiente: 1. Accesoión de Oseas como vasallo del rey asirio (15, 30); 2. Insurrección de Oseas contra Asiria, que no aparece narrada, pero cuya existencia es preciso suponer; 3. Expedición de Salmanasar contra Oseas, quien acaba sometiéndose (17, 3); 4. Nueva insurrección de Oseas (17, 4a); 5. Segunda expedición del rey asirio y prisión de Oseas (17, 4b); 6. Invasión y toma de Samaría (17, 5-6). Winckler, al que sigue Benzinger, proponía corregir TM *wyhy* por *whyh*, a lo que se oponen Burney y Stade, por tratarse de una construcción imposible en hebreo, y por atribuir al texto una lógica extraña: Oseas era desde un principio vasallo del rey asirio; justamente por esta razón, el rey asirio habría emprendido una campaña de castigo contra Oseas: «(Hosea) er is es, gegen den Salmanassar zu felde zog, d e n n Hosea war sein vasall und brachte ihm tribut» (El subrayado mediante letras espaciadas es del mismo Winckler). Winckler, H., *Alttestamentliche Untersuchungen* (Leipzig 1892) 22; Benzinger, I., *Die Bücher der Könige* (KHC 9; Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899) 172; el mismo, *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern* (BZAT II 2; Berlin, Stuttgart, Leipzig 1921) 64; Burney, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (Oxford 1903) 328 s.; Kittel, R., *Die Bücher der Könige* (HK I 5; Göttingen 1900) 273; Stade, B. - Schwally, F., *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text printed in Colors exhibiting the Composite Structure of the Books* (The Sacred Books of the Old Testament 9; Leipzig, Baltimore, London 1904) 280; Sanda, A., *Die Bücher der Könige* (EHAT IX 1-2; Münster 1911-12) 217.

2 Benzinger, I., *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern* (1921) 64: «V. 3f. stammen von J, nicht von E, d.h. aus dem Südreich, nicht aus dem Nordreich, denn der Bericht ist weniger genau»; sobre el final de la obra yawista, cfr. 65-70.

3 Gray, J., *I and II Kings. A Commentary* (London 1970<sup>2</sup>) 642. Gray sugiere por otra parte que la referencia a las intrigas de Oseas en Egipto, razón ésta de su confinamiento por tres años «antes de la caída de Samaría» (vv. 3-4), procede de los Anales de Judá, p. 639.

4 Winckler, H., *Alttestamentliche Untersuchungen* (1892) 24.

ckler no prestó la misma atención al texto luciánico. Esta negligencia se debió sobre todo al influjo de A. Rahlfs, contrario a la existencia de un posible «Luciano anterior a Luciano». También influyó en ello la corriente posterior de «vuelta al texto masorético» y de menosprecio de las versiones. Por otra parte la insistencia de Winckler en su teoría sobre la existencia de un reino de Muşur/Muşri al Noroeste de Arabia, del que habría sido «virrey» («Vicekönig», «turtānu», cf. 2 Re 18, 17) el personaje citado en 17, 4a, «Sō'», no granjeó a Winckler muchos adeptos en los años posteriores<sup>5</sup>.

Es preciso replantear el análisis literario de 2 Re 17, 3-6 desde sus propias bases textuales. En realidad los datos del texto siguen siendo los mismos, de los que ya se disponía en tiempos de Winckler. Sin embargo, el descubrimiento de los mss. bíblicos de la Cueva IV de Qumrán nos ha pertrechado con un nuevo bagaje de conocimientos sobre la historia y desarrollo paralelo de los textos hebreo y griego de Samuel-Reyes. Por otra parte, los métodos de análisis formal han adquirido también en las últimas décadas una mayor precisión, con el desarrollo de criterios de análisis literario como es el de la repetición de engarce («Wiederaufnahme»).

## I.—CRITICA TEXTUAL. LOS TEXTOS PROTO-LUCIANICO Y «KAIGE»

Para comprender la relación existente entre los textos hebreo y griego, y desentrañar la historia paralela de los mismos, es preciso disponer de un cuadro sinóptico de los textos: masorético, de la recensión «kaige», representado por el Códice Vaticano (LXX<sup>B</sup>), y del texto antioqueno (LXX<sup>L</sup>).

<sup>5</sup> Schrader, A., *Die Keilinschriften und das Alte Testament, Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament*, neu bearbeitet von H. Zimmern und Winckler (Berlin 1903) 146. Igualmente Cheyne, T. K., 'Hoshea', *Encyclopaedia Biblica. A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archaeology, Geography and Natural History of the Bible*, 2 (London 1901) 2127. En una obra posterior, Cheyne hace también del personaje aludido en LXXL un residente del reino árabe de Mişrim: «From our present point of view the mystery can be easily explained. Ἀδρ. τὸν Αἰθ. is 'Jerahmeel the Cushite' (see on xvii. 31, xix, 37). According to this statement, Hoshea sent an embassy, not to Sib'e the Turtanu, but to Jerahmeel the Cushite, who was then 'residing', i. e. as king, in Mişrim», Cheyne, T. K., *Critica Biblica or Critical Notes on the Text of the Old Testament Writings, Part IV: First and Second Kings* (London 1903) 373. Según Šanda, «Die Existenz des Norarabischen Muşri kann nicht angezweifelt werden», Šanda, A., *Die Bücher der Könige* (EHAT IX 2; 1912) 215. Montgomery expresa una opinión contraria, Montgomery, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 465.

VL	LXXL	LXXB («kaige»)	TM
<i>adferebat... munera</i>	Επ αυτον ανεβη Σαλιμανασσαρ βασιλευς Ασσυριων και εφνετω αυτω Ωσπε δουλος Και εφεραν αυτω δωρα	Επ αυτον ανεβη Σαλιμανασσαρ βασιλευς Ασσυριων και εφνεθη αυτω Ωσπε δουλος και επστρεψεν αυτω μισαχ	'lyw 'lh šlmm'sr mlk 'šwr wyhy lw hws' 'bd wyšb lw mnhh wym's mlk 'šwr
<i>insidia (VL<sup>b</sup>)</i>	εν Ωσπε επιβουλην προς Αδραμελεχ τον Αιθιοπα τον κατοικουντα εν Αιγυπτω και ην Ωσπε φερων δωρα τω βασιλει Ασσυριων ενιαυτον κατ ενιαυτον εν δε τω ενιαυτω εκεινω ουκ ηγεμεν αυτω μισαχ	εν τω Ωσπε αδικιαν προς Σητηρι βασιλευ Αιγυπτου	bhws' qsr 'šr šlh ml 'kym 'l sw' mlk msrym
<i>at Adramelec Ethiopem habitantem in Aegyptio offerebat Osee munera regi Assyriorum ab anno in annum</i>	καὶ ὕβρισε τὸν Ὠσπε ὁ βασιλεὺς Ασσυριῶν καὶ ἐπὸλιόρχησεν αὐτὸν καὶ ἐδῆσεν αὐτὸν ἐν οἴκῳ φουλακῆς	καὶ ἐπὸλιόρχησεν αὐτὸν ὁ βασιλεὺς Ασσυριῶν καὶ ἐδῆσεν αὐτὸν ἐν οἴκῳ φουλακῆς	w l' h'lh mnhh mlmk 'šwr kšnh bšnh
<i>iniuriatus est eum (VL<sup>γ</sup>)</i>			wy'šrhw mlk 'šwr wy'šrhw byt kl'



El texto de LXX<sup>B</sup> sigue fielmente al hebreo, salvo en dos casos significativos: εν τω ενιαυτω εκεινω (TM: *kšnh bšnh*) y επολιορχησεν αυτον (TM: wy'srhw).

El texto luciánico ofrece una «adición», και γη Ωσηε φερων δωρα, que representa un duplicado respecto a και εφερην αυτω δωρα. LXX<sup>L</sup> traduce fielmente el hebreo de TM *kšnh bšnh* = ενιαυτον κατ ενιαυτον, aunque contiene también la lectura del resto de LXX: εν (δε) τω ενιαυτω εκεινω. Por otra parte en lugar del griego προς Σεγορ / Σωβα βασιλευ Αιγυπτου (=TM 'l sw' lolk mšrym), el texto luciánico ofrece προς Αδραμελεχ τον Αιθιοπα τον κατοικουντα εν Αιγυπτω. Una nueva «adición» o duplicado de LXX<sup>L</sup> es el de και υβρισε τον Ωσηε, respecto a LXX<sup>BL</sup> και επολιορχησεν αυτον.

En principio se diría que estas dos adiciones y duplicados de LXX<sup>L</sup> no son sino fruto de la conocida tendencia de la recensión luciánica a la ampliación del texto con duplicados, adiciones, armonizaciones a partir de pasajes paralelos, etc.<sup>6</sup>. Sin embargo, el mismo Rahlfs, a pesar de su prejuicio contra un «Luciano anterior a Luciano», se vio obligado a clasificar esta lectura de LXX<sup>L</sup>, Αδραμελεχ τον Αιθιοπα τον κατοικουντα εν Αιγυπτω, entre las variantes de LXX<sup>L</sup>, que no se explican a partir del texto de LXX o que por alguna razón se han de considerar como preluciánicas<sup>7</sup>. Rahlfs no cita aquí ni reconoce valor en general al testimonio de la *Vetus Latina*. Sin embargo el texto de la VL es un texto cualificado a favor del carácter preluciánico de la versión

6 Cfr. Rahlfs, A., *Lucians Rezension der Königsbücher* (Septuaginta Studien 3; Göttingen 1911) 171, 183, 290-94; Metzger, B. M., 'The Lucianic Recension of the Greek Bible', *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (Leiden 1963) 1-41; 24-27.

7 La razón de ello es que en el s. II d.C. Teófilo de Antioquía (*Ad Antolycum*, II, 31) cita junto a los tres reyes asirios Θεγλαφασαρ, Σελμανασαρ y Σενναχηρειμ al etíope Adrammelec, rey de Egipto: του δε τριαρχος εγενετο Αδραμελεχ Αιθιοψ ος και Αιγυπτου εβασιλευσεν. Teófilo ha combinado el pasaje de Is 37, 38 con el texto luciánico de 2 Re 17, 4. Por ello Rahlfs se ve obligado a concluir: «Hier finden wir also bei einem Antiochener eine Lucian-Lesart vor Lucian, denn an nachträgliche Einschlebung jener Bemerkung in den Theophilus-Text zu denken, liegt, soweit ich sehe, kein Grund vor». Por otra parte Rahlfs afirma que LXX εν τω ενιαυτω εκεινω «hat *kšnh bšnh* falsch übersetzt. LXX<sup>L</sup> bringt die richtige Übersetzung». Rahlfs prosigue sin embargo con estas palabras: «(LXX<sup>L</sup>) hat dabei aber doch den alten LXX-Text wesentlich unverändert beibehalten und, um *šnh bšnh* zur Geltung zu bringen, einen besonderen Satz gebildet, in welchem die Hauptausdrücke von MT LXX nochmals vorkommen». Rahlfs estudia este pasaje de LXX<sup>L</sup> en el capítulo de «Dependencias de LXX<sup>L</sup> respecto a LXX» («Stellen, welche trotz der Umarbeitung noch deutlich LXX als Grundlage LXX's erkennen lassen»), aunque no llega a clasificarlo en el apartado de «duplicados» («Dubletten») respecto a LXX. Rahlfs, A., *Lucians Rezension der Königsbücher* (1911) 115.200.208. Montgomery califica la lectura de LXX<sup>L</sup> como «aberration», Montgomery, J. A., *Kings* (1951) 477.

ἐνιαυτῶν κατ' ἐνιαυτῶν (*ab anno in annum*), así como de la referencia en LXX<sup>L</sup> al etiope Adrammelec (*at Adramelec Ethiopem habitantem in Aegypto*, VL<sup>b</sup>; *Adramelec Aegyptium inhabitantem in Aegypto*, VL<sup>v</sup>)<sup>8</sup>. La VL reproduce asimismo y confirma el carácter preluciano de la «adición» de LXX<sup>L</sup> en el v. 4, καὶ ἦν Ὡσηε φερῶν δῶρα (τῷ βασιλεὶ Ἀσσυρίων) (*offerebat (erat offerens, VL<sup>v</sup>) Osee (om. VL<sup>v</sup>) munera regi Assyriorum*), que repite y duplica la frase del v. 3: καὶ ἐφερέεν αὐτῷ δῶρα correspondiente al hebreo *wyšb lw mnħh*.

La expresión de LXX<sup>L</sup>, ἐνιαυτῶν κατ' ἐνιαυτῶν (*ab anno in annum*) se remonta a un original hebreo («Vorlage»), como demuestra el propio texto masorético: *kšnh bšnh*. Según Rahlfs, para dar realce a la expresión «de año en año», Luciano construyó una frase de su propio cuño, a base de elementos tomados de TM/LXX<sup>B</sup>. Sin embargo, la frase de LXX<sup>L</sup> en v. 4aa, como la anterior de v. 4aa, no es ninguna construcción de Luciano, sino material textual heredado por el mismo.

La expresión de LXX<sup>L</sup>, ἐν (δὲ) τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ, variante respecto a TM, se encuentra también en el resto de LXX, por lo que sin duda formaba parte de la antigua Septuaginta. Por otra parte, la única adición del texto pre-luciano, καὶ ἦν Ὡσηε φερῶν δῶρα es repetición de una frase idéntica en el v. 3. Para juzgar del valor de esta su-puesta «adición», es preciso hacer intervenir en el análisis criterios propios de la crítica literaria, que contribuyen a solventar problemas irresolubles con los solos datos y criterios de la pura crítica textual. El análisis literario detecta en este pasaje una repetición de engarce («Wiederaufnahme»), por la que se ha efectuado una inserción en el texto; para volver al hilo de la historia anterior, se repite la última frase, tras la cual se produjo la inserción<sup>9</sup>. En nuestro caso, el texto de la inserción es el encuadrado por la frase duplicada: «Oseas pagaba tributo (al rey asirio)». Esta inserción se verificó al nivel del texto hebreo, base («Vorlage») de la antigua versión de los Setenta. Esta hipótesis es la única que puede hacer justicia a los datos del propio texto y encontrar confirmación en la historia del texto hebreo y griego de Reyes, conocida tras los estudios sobre los mss. de Qumrán.

El texto luciano en sección «kaige» del texto griego (γδ, 1 Re 20-2 Re) es el único que conserva un texto muy próximo o «substan-

<sup>8</sup> Rahlfs, A., *Lucians Rezension der Königsbücher* (1911) 158-61.

<sup>9</sup> Cfr. Kuhl, C., 'Die «Wiederaufnahme» — ein literarkritisches Prinzip?', *ZAW* 64 (1952) 1-11; Seeligmann, I. L., 'Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung', *ThZ* 18 (1962) 305-25.

cialmente idéntico» al de la antigua Septuaginta. En dicha sección, el Código Vaticano y los mss. que le siguen, ofrecen un texto recensionado, revisado en función de un texto hebreo de extracción proto-rabinica o proto-masorética. Por ello el texto de LXX<sup>B</sup> en la inserción de v. 4a<sub>a</sub> sigue fielmente a TM (excepto *αδ:κιαν*, TM, *qšr*); ofrece asimismo la transcripción *μαναχ/μαναα*, mientras que los mss. luciánicos (bgor<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) conservan por dos veces en estos vv. 3-4 la antigua traducción *δωρα*: en una tercera ocasión, el ms. c<sub>2</sub>, junto con g r (y la VL, *munera*), conserva también *δωρα*, frente a la transcripción *μαναα*, que es característica de la recensión «kaige» y que ha influenciado los mss. boc<sub>2</sub> en este tercer caso<sup>10</sup>.

10 Rahlfs explica esta lectura de LXXL *μαναα* en 17, 4, por la tendencia luciánica a la búsqueda de sinónimos: «Noch deutlicher zeigt sich das Streben nach Abwechslung bei LXXL ... wenn er in II 8, 8f, 17, 3f. je einmal *μαναα* neben *δωρα* beibehält», Rahlfs, A., *Lucians Rezension der Königsbücher* (1911) 182; cfr. pp. 208 y 248. Rahlfs supone siempre que LXXL «conserva» («beibehalten») la lectura *μαναα*, como si ésta fuera la más antigua y *δωρα* la reciente. Por el contrario, la transliteración *μαναα* es una característica de la recensión «kaige». El recensor impuso la transliteración a expensas de la antigua versión *δωρα*, conservada sólo en el texto proto-luciánico subyacente a los mss. antioqueños:

1) En sección no-«kaige», la tradición griega en su totalidad conserva la antigua versión *μηηη* = *δωρα*: 1 Sm 10, 27; 1 Re 5, 1 (=LXX 2, 46b); 1 Re 10, 25. El caso de 1 Re 8, 64 es un tanto especial, con una doble ocurrencia: la primera vez, LXXB utiliza el término *θυσιας* (en pl.), y los mss. hexaplares A x (Aq., Sim.; Arm.) añaden *και το δωρον*; la segunda vez, frente a la lectura defectiva, como es muy corriente, del grupo de mss. B(Z)a<sub>2</sub> (Aeth.), la totalidad de los mss. restantes y Arm. añaden también *και το δωρον*. La versión antigua con el término *δωρον*, aparece pues también aquí reflejada, aunque en sing., conforme a TM *μηηη* frente al pl. de LXXB.

2) En sección «kaige», el texto de los mss. luciánicos es el único que conserva la versión antigua *δωρα*. Es importante advertir que en tres casos distintos (2 Re 8, 8.12; 17, 4), Josefo y las versiones armenia (en su estrato prehexaplar) y latina antigua testimonian esta versión griega antigua:

— 2 Re 8,8: LXXB *μαναα*. bgoy(mg)c<sub>2</sub>e<sub>2</sub> Josefo *δωρα*.

— 2 Re 8, 9: LXXB ofrece una doble lectura, *μαναα*... *δωρα*. Josefo y el ms. c<sub>2</sub><sup>a</sup> leen *δωρα* en lugar de *μαναα*; por otra parte, la totalidad de los mss. omiten *δωρα*, por lo que el testimonio a favor de la lectura antigua se reduce en este caso, en sección «kaige», a B c<sub>2</sub><sup>a</sup> y Josefo, lo cual es ya suficientemente significativo.

— 2 Re 17, 3: *μαναχ* B, bgor<sub>2</sub>e<sub>2</sub> *δωρα*: A N rell. *μαναα μανααμ*; VL *moneta* (tal vez por asimilación fonética a *μαναα*).

— 2 Re 17, 4: rc<sub>2</sub> *μανααν / δωρα*: g + *δωρα*: VL *munera*.

— 2 Re 20, 12: bc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> Arm *μανααν/δωρα*; el ms. g ofrece la doble lectura *μαναα δωρα*.

La transliteración es no sólo en este caso, sino en general, una característica de la recensión «kaige», como ya ha apuntado E. Tov, 'Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament. A Further Characteristic of the *kaige*-Th. Revision?', *Textus* 8 (1973) 78-92.

La lectura de LXX<sup>B</sup>, ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκεῖνῳ, es reveladora de una tendencia habitual de la recensión «kaige»: conserva una lectura de la antigua Septuaginta, variante respecto a TM, pero la sitúa en el emplazamiento contextual propio de TM.

Hay que observar que la primera frase del v. 17, 4b da lugar a tres lecturas diferentes. Es éste un buen ejemplo del comportamiento y características de los textos proto-luciánico y «kaige». El hebreo *wy'srhw* ('*sr* = «apresar») aparece en LXX<sup>B</sup> como *επολιορχησεν αὐτον* («asediar»); el texto luciánico ofrece una doble lectura (*καὶ ὑβρισε ... καὶ επολιορχησεν*, de las cuales la primera es la propia de la versión original, conservada en los mss. antioquenos a través del texto proto-luciánico; la segunda corresponde a la recensión «kaige» y constituye una característica de traducción de la misma.

La primera lectura de LXX<sup>L</sup>, *καὶ ὑβρισε (τον Ωρης)*, aparece reflejada en la VL: *iniuriatus est eum* (VL<sup>v</sup>); *iniuriam fecit ei* (VL<sup>b</sup>). Sin duda también Josefo conoció esta lectura cuando dice que el rey asirio «se irritó» por la conducta de Oseas (*παροξυνθεῖς, παροξυσμός* = «irritación», «parosismo») <sup>11</sup>.

El verbo *šwr*, supuesto por la lectura de LXX<sup>B</sup>, venía traducido en la antigua Septuaginta con el verbo *περικαθίζειν* (*περικαθῆσθαι*); la recensión «kaige» utiliza por el contrario el verbo *πολιορχεῖν*. Efectivamente en la sección no-«kaige» γγ, 1 Re 15, 27 (bis); 16, 17; 20, 1 (bis), el verbo utilizado por la traducción griega en su conjunto es *περικαθίζειν* (-γῆσθαι) en (1 Sm 23, 8, sección α, aparece el verbo *συνεχειν*). Por el contrario, en 8 casos de utilización del verbo *šwr* en las dos secciones «kaige» βγ y γδ, el texto de LXX<sup>B</sup> ofrece la versión recensionada *πολιορχεῖν* en cinco ocasiones; en tres de ellas, los mss. luciánicos conservan todavía la vieja traducción *περικαθισεν*, testificada también por Josefo en una ocasión:

— 2 Sm 20, 15: LXX<sup>B</sup> *πολιορχεῖν, boz(mg)C<sub>2</sub>e<sub>2</sub>, περιεκαθισαν; περικαθισας* Josefo.

<sup>11</sup> El texto de Josefo en *Ant. Jud.* IX, 14, 1, es el siguiente: «Salmanasar, rey de los asirios, advertido de que el rey de los israelitas, Oseas, había enviado un mensaje secreto a Soan, rey de los egipcios, pidiéndole alianza contra él, entró en cólera y marchó contra Samaria el año 7º del reinado de Oseas»: *Σαλμανάσσης δὲ ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς, ἐπεὶ ἠγγέλη αὐτῷ ὁ τῶν Ἰσραηλιτῶν βασιλεὺς Ὁσειῆς πέμψας κρύφα πρὸς Σῶαν τὸν τῶν Αἰγυπτίων βασιλέα παρακαλῶν αὐτὸν ἐπὶ συμμαχίαν τὴν κατ' αὐτοῦ, παροξυνθεῖς ἐστράτευσεν ἐπὶ τὴν Σαμάρειαν ἕτει ἐβδόμῳ τῆς Ὁσίου βασιλείας.*

*Flavii Iosephi Opera*, ed. B. Niese, Vol. I *Antiquitatum Iudaicarum Libri I-IV* (Berolini 1887) 324.

— 2 Re 17, 5: LXX<sup>B</sup> ἐπολιόρχησεν, βορc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> περιεκαθίσεν (VL *obsedit*).

— 2 Re 24, 11: el texto de la recensión «kaige» (LXX<sup>B</sup>) ofrece και οι παιδες αυτου ἐπολιόρχουν ἐπ αυτην. El texto antioqueno (boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) presenta una doble lectura muy significativa; la primera de ellas incorpora la lectura propia de la recensión «kaige», y la segunda conserva la versión de la antigua Septuaginta: οι παιδες του Ναβουχοδονοσορ ἐπολιόρχουν αυτην - και αυτος ἐπεκαθητο ἐπι την πολιν<sup>12</sup>.

Así pues, en 2 Re 17, 4b confluyen tres lecturas variantes: la de TM wy'srhw («apresar»), la del texto de la recensión και ἐπολιόρχησεν αυτον (=wysrhw) y la de la antigua Septuaginta, conservada por el texto proto-luciánico και ὑβρισε (τον Ωσηε) (=wy'rshw, con metátesis respecto a TM 'sr)<sup>13</sup>.

Según Benzinger, tanto la lectura de LXX<sup>B</sup> (šwr) como la de LXX<sup>L</sup> ('rš) derivan de la propia de TM ('sr)<sup>14</sup>. Sin embargo la lectura luciánica no es tardía (cf. VL, Josefo?), y deriva de un original hebreo de un tipo textual diferente del proto-rabinico o proto-masorético.

En efecto, los fenómenos textuales de los textos hebreo y griego en 2 Re 17, 3-4, y en el libro de los Reyes en general, se explican mejor en la hipótesis de una pluralidad o duplicidad al menos de tipos tex-

12 En dos ocasiones, 2 Re 6, 24.25, y a pesar de tratarse ya de sección «kaige», se encuentra todavía la antigua traducción con el verbo περικαθίζειν; lo mismo sucede al comienzo de la sección «kaige» ββ, en 2 Sm 11, 1 (LXX<sup>B</sup> διεκαθισαν). Esta sección, βγ, comienza según la nueva división de secciones propuesta por Shenkel en 2 Sm 10, 1, mientras que Thackeray situaba el cambio de sección a partir de 2 Sm 11, 2. Cfr. Shenkel, J. D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Harvard Semitic Monographs 1 (Cambridge-Massachusetts 1968) 117-20; Thackeray, H. St. J., 'The Greek Translators of the Four Books of Kings', *JThS* 8 (1907) 262-78; 266-67. Finalmente en los dos casos restantes, 2 Re 16, 5 y 18, 9, el texto antioqueno ha sufrido el influjo de la recensión «kaige» y ofrece también la versión con el verbo πολιόρχειν.

13 La lectura original era seguramente και ὑβρισε αυτον, con el pronombre en lugar del nombre propio, como atestigua la VL: *iniuriatus est eum, iniuriam fecit ei*. El uso del nombre propio en LXXL será fruto de la tendencia de la recensión luciánica a la explicitación y sustitución de pronombres por los nombres correspondientes.

Klostermann proponía leer wy'wrhw («blendete ihm») en lugar de TM wy'srhw, en base a 2 Re 25, 7, pues la ceguera era el castigo aplicado a los traidores como Sedecías. Cfr. Klostermann, A., *Die Bücher Samuelis und der Könige* (KK A III; Nördlingen 1887) 453; igualmente, Cheyne, T. K., 'Hoshea', *Encyclopaedia Biblica* (1901) 2127. A semejante «corrección» se oponen resueltamente Stade y Montgomery, quienes critican también la propuesta de Graetz de sustituir wy'srhw por wy'wrhw, y cancelar luego wy'srhw como supuesta diptografía. Cfr. Graetz, *Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros, secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis caeteris adhibitis*, III *Pentateuchi et priorum prophetarum libros continens*, ed. G. Bacher (Breslau 1894) 36; Stade, B., *The Books of Kings* (1904) 261; Montgomery, J., *Kings* (1951) 477.

tuales hebreos: el proto-rabínico y el subyacente a la antigua Septuaginta. A esta duplicidad de tipos textuales, corresponde una duplicidad de recensiones pre-hexaplares: la recensión proto-luciánica, próxima al griego original, y la recensión «kaige» o proto-teodociónica, que se propone una revisión del griego en función del tipo textual proto-rabínico.

## II.—CRITICA LITERARIA E HISTORICA

No es posible ni legítimo plantear los análisis de crítica literaria con independencia de los análisis de crítica textual. Igualmente los fenómenos textuales se han de estudiar en relación con otros datos, que pertenecen más bien al campo de la crítica literaria. El caso de 1 Re 17, 3-6 es un claro ejemplo de la necesaria complementariedad y simultaneidad en la utilización de ambos métodos de análisis crítico. Uno de los criterios más importantes para la delimitación de unidades literarias y para la determinación de su diacronía, es el fenómeno de la repetición de engarce ya aludido.

En 1 Re 17, 3-4 el texto luciánico ofrece un duplicado *και εφερευ αυτω δωρα... και ην φερων δωρα*, que se remonta, a través de la recensión proto-luciánica (VL), a la antigua Septuaginta, y a través de ésta a un original hebreo de un tipo textual diferente del proto-rabínico. Esta repetición de engarce permite detectar la inserción de la noticia (v. 4aa), relativa a la conspiración de Oseas contra el rey asirio. En 2 Re 17, 3-6 se distinguen dos noticias diferentes; cada una de ellas ofrece una motivación diferente de la intervención asiria contra Oseas y Samaría: la primera noticia, vv. (3a).3b.4ab.4b, da cuenta del incumplimiento de Oseas en el pago de tributos al rey asirio; por tal motivo éste captura al rey de Israel y lo confina en prisión<sup>15</sup>; la segunda

14 Benzinger, I., *Die Bücher der Könige* (1899) 173.

15 Un ensayo de reconstrucción del texto arquetípico de esta noticia, a través de la «Vorlage» de la antigua Septuaginta en los vv. 3b.4ab, permite suponer el siguiente texto:

Texto arquetípico (?)

...wyhy lw hws' 'bd  
 wysb lw mnhh  
 ksnh bsnh  
 wbsnh hhw'  
 l' h'lh mnhh  
 lmlk 'šwr

TM

...wyhy lw hws' 'bd  
 wysb lw mnhh  
 w  
 l' h'lh mnhh  
 lmlk 'šwr  
 ksnh bsnh

La frase anterior de TM 4ab carece de sentido; para darle alguno, las traduc-

noticia, vv. 4aa (LXX<sup>L</sup>)-6, da cuenta de la alianza de Oseas con Egipto; ante tamaña «conspiración», el rey asirio invade Israel y toma Samaria <sup>16</sup>.

Es difícil determinar el alcance histórico de esta «conspiración» con enlaces en Egipto <sup>17</sup>. El texto hebreo, seguido por el de la recensión «kaige», alude a «Só' rey de Egipto». No se trata sin embargo de un personaje de tal nombre, sino de Sais, en el Delta, la capital de la 24ª dinastía egipcia. El rey de Egipto aludido ha de ser Teknakht (730-720 a.C.) <sup>18</sup>.

ciones al uso no respetan el TM; ya el mismo texto de LXX<sup>B</sup> aparece conservando una expresión del griego antiguo, «en aquel año», en lugar de «cada año».

Es más fácil que el texto de TM tenga origen en el de la «Vorlage» del griego, que no a la inversa, pues es más fácil una adición al final del texto, que no una inserción en medio del mismo. A ello se añade el hecho de que el texto proto-rabínico de Samuel-Reyes, está caracterizado por frecuentes haplografías, cfr. recientemente, Cross, F. M., 'The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 found in 4Q Sam<sup>a</sup>' (Sixth Archaeological Conference in Israel, Tel Aviv 14-15 March 1979) 19.

<sup>16</sup> La unión del v. 4aa con vv. 5-6, formando una noticia, viene corroborada negativamente por la imposibilidad de adscribir los vv. 5-6 a la unidad de la que forman parte los vv. 4b.b, lo que supondría un período de tres años de trono vacante en Samaria. Winckler, en base a este argumento, distribuye también los vv. 4b y 5-6 en unidades distintas, con lo que resultan dos noticias de texto y contenido diferentes a lo propuesto en este artículo: la primera noticia, según Winckler, está formada por vv. 3a.4ab (LXX<sup>L</sup>)-5-6 y atribuye en consecuencia la toma de Samaria al impago de tributos; la segunda noticia, estaría formada por los vv. 3b.4aa.4b, y atribuye el encarcelamiento de Oseas a su conspiración con el rey egipcio. El punto débil de la división de unidades operada por Winckler está en la separación del material narrativo correspondiente a 4ab y 4b, que sin duda forma parte una misma unidad y noticia.

La construcción actual de la frase de v. 3a tiene visos de ser redaccional, aun cuando efectivamente enlace, y tal vez precisamente por enlazar, con 2 Re 15, 29-30a (30b omitido por LXX<sup>L</sup>). La noticia original podría referirse al «rey de Assur», como en el resto de las dos noticias, siendo la referencia a Salmanasar una inserción posterior. En este sentido se expresa Stade, B., *The Books of Kings* (1904) 260. Por otra parte la campaña de Salmanasar aquí aludida podría no ser diferente a la referida en vv. 5-6.

<sup>17</sup> Algunos autores han querido «corregir» el TM *qsr*, conforme a LXX<sup>B</sup> ἀδικίαν, mediante la conjetura *šqr* («infidelidad»). Así, Benzinger, I., *Die Bücher der Könige* (1899) 173; Ehrlich, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*, VII (1914) 313: «Was hier über das Verhalten Hoseas gegen den König von Assyrien erzählt wird, kann nur als Treuebruch angesehen werden, nicht aber als Verschwörung». Sin embargo la llamada de auxilio a la potencia egipcia constituía sin duda una verdadera conspiración contra el dominio asirio; es la inauguración de una política proseguida repetidas veces más tarde, a partir de esta primera iniciativa de Oseas de Israel (cfr. 2 Re 18, 20-21). Sobre la identidad del «rey de Assur» que tomó Samaria en la persona de Salmanasar en lugar del sucesor Sargón, cfr. Tadmor, H., 'The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study', *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958) 22-40.77-100; Tadmor concluye «that Samaria fell to Sargon's predecessor Shalmaneser V» (p. 39).

<sup>18</sup> Durante mucho tiempo se identificó a Só' con Sib'e, «tartan» de Egipto, vencido por Sargón II en la batalla de Raphia en el 720, cfr. *Ancient Near Eastern*

Para explicar la referencia histórica supuesta en el texto antioqueno es preciso añadir otros datos. En el año 730 a.C., Piānkhi (751-716), rey de Napata en el Alto Egipto (Nubia), invadió el Egipto Medio. Tras la toma de Menfis, Tefnakht se rindió y prestó juramento de vasallaje al rey Piānkhi. A pesar de su triunfo Piānkhi se retiró a su lejana capital de Napata. Sin embargo, «Officiellement, l'Éthiopien (Piānkhi) se considérait toujours comme le roi de Haute et Basse Égypte», si bien es cierto que «son influence ne s'exerçait certainement pas sur le Delta»<sup>19</sup>.

A pesar de lo «aberrante» (Montgomery) del nombre del personaje aludido por LXX<sup>L</sup> («Adramelec el etiope que habitaba en Egipto»), no se trata ciertamente de una invención carente de sentido.

*Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton 1969<sup>3</sup>) 285. Sin embargo, R. Borger ha venido a probar que el nombre *sip/b* se ha de transcribir como *Re'e*, lo que permite un juego de palabras que ya Oppenheim había descubierto: «and Sib'e, like a Si pa (i.e. shepherd) whose flock has been stolen, fled alone and disappeared», ANET 285, nota 7; Borger, E., 'Das Ende des ägyptischen Feldherrn Sib'e = šw', JNES 19 (1960) 49-53. Goedicke ha hecho plausible ulteriormente una solución definitiva: el hebreo «Sō» encubre el nombre de la ciudad Sais, y el rey de Egipto aludido en 2 Re 17, 4 es Tefnakht. Goedicke, H., 'The End of «So, King of Egypt»', BASOR 171 (1963) 64-66. Albright añade una nota a este artículo (p. 86), en la que propone la lectura: 'el Sō' 'el melek Miṣrayim («The loss of the second occurrence ('el) by haplography»). Esta nueva identificación, Sō = Sais (*s'w* en egipcio) aparece recogida ya en Gray, J., *I and II Kings* (1970) 642; Bright, J., *A History of Israel* (OTL; London 1972<sup>2</sup>) 273; Herrmann, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (München 1973) 310. Sin embargo la unanimidad en esta cuestión está muy lejos de ser alcanzada. S. Yeivin considera el título \*šiw'e- \*Siwe'- Sō' como una transliteración del título egipcio de vizir del rey de Egipto. Yeivin, S., 'Who was Sō' the King of Egypt?', VT 2 (1952) 164-68. K. A. Kitchen propuso identificar Sō' con Osorkon IV, rey de Tarsis y y Bubastis; Sō' sería una simple abreviatura de (O)so(rkon), cfr. Kitchen, K. A., *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)* (Warminster 1973) 372 ss. R. Kraus critica las soluciones propuestas (Sib'e, Sais, Osorkon) y considera Sō' como transcripción de un equivalente egipcio del título «rey»: «kann es sich bei der Vorlage von Sō' nur um den Titel eines ägyptischen Königs handeln... Sō' eine sprachgeschichtlich späte Form des Wortes (nj-)swt («König»), Kraus, R., 'Sō', König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag', MDOG 110 (1978) 49-54, cfr. p. 51; artículo reeditado en *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 11 (Bamberg 1980) 29-31.

<sup>19</sup> Drioton, E. - Vandier, J., *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre* (Mayenne 1975<sup>5</sup>) 546. «Les entreprises ambitieuses de l'un des roitelets de Basse-Egypte, Tefnakht, et l'incapacité d'une XXIII<sup>e</sup> dynastie décadente contraindront Piankhy, en l'an XXI de son règne, à prendre l'offensive et à imposer sa domination, ou mieux sa tutelle, sur le pays entier», Christophe, Louis-A., 'La double datation du Ouadi Gassous', *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 35 (1952-53) 141-52 (151); cfr. Zeissl, Helene von, *Äthiopien und Assyrer in Ägypten. Beiträge zur Geschichte der ägyptischen Spätzeit* (Glückstadt und Hamburg) 10 s.; Beckerath, J., 'Zu den Namen des kuschitischen Königs Pi'anohy', *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 24 (1969) 58-62: «Man darf den mehrfachen Wechsel in der Titulatur wohl in Zusammenhang mit den verschiedenen Stufen der Eroberung Ägyptens durch diesen Herrscher bringen» (p. 62).



Esta frase tiene sin duda un trasfondo hebreo (la coincidencia de lecturas con TM lo demuestra: (*'dr*)*mlk... mšrym* (LXX<sup>L</sup>) - (*sw'*) *mlk mšrym* (TM))<sup>20</sup>. Tiene también un trasfondo histórico cierto, pues supone una referencia no inventada a un personaje etíope o cušita con poder en el Bajo Egipto, por los años cuando efectivamente la dinastía etíope comienza a instalarse en el Bajo Egipto. La 25ª dinastía de origen etíope se inicia en el 716 a.C., con el reinado de Shabaka, quien sucede a Piānkhi. La referencia histórica transmitida en LXX<sup>L</sup> 17, 4a bien pudiera estar relacionada con este rey conquistador, Piānkhi, quien en 730 invade el Bajo Egipto, y a partir de entonces se considera rey del Alto y Bajo Egipto. Pudiera tratarse en último extremo tal vez de una referencia anacrónica, procedente de una fuente judaíta del reino del Sur (la noticia de 2 Re 17, 4aa.5-6 procede de fuentes o Anales de Judá), basada en intervenciones posteriores de los reyes etíopes de Egipto en los asuntos de Judá, como la protagonizada por Taharqua durante el reinado de Shabataka (701-689) en lucha contra Senaquerib, tal como proponía ya Klostermann (cf. 19, 9)<sup>21</sup>.

Para completar el trabajo anterior de crítica textual y literaria, es conveniente fijar el punto final de la unidad literaria o noticia transmitida en 17, 4aa.5-6. Ello pondrá de relieve nuevamente la importancia del texto transmitido por los mss. lucíanicos en la sección «kaige» de 1 Re 20 - 2 Re, así como la imperiosa necesidad de utilizar conjuntamente los métodos de crítica textual y literaria. De nuevo el fenómeno de la repetición de engarce permite una mejor delimitación de unidades literarias y de su diacronía.

La crítica considera unánimemente que la noticia sobre la caída de Samaria concluye con los vv. 5-6. Un punto de referencia aparen-

<sup>20</sup> El nombre «Adrammelec» (*Adar/Adad-malik*), que en 2 Re 17, 31 se refiere a una divinidad siro-fenicia, y en 19, 37 a un hijo de Senaquerib, tiene efectivamente mucho de «aberrante», referido a un rey etíope o cušita. En suposición de Klostermann, «nach 19, 9 vgl. mit 17, 31 darf man dieses auf θάρα(χ) βασιλέα (*mlk*) d. i. *trhgh mlk kwš* zurückzuführen», Klostermann, A., *Die Bücher Samuelis und der Könige* (1887) 453. Le sigue Schlögl, N., *Die Bücher der Könige*, Kurzgefasst wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments, I, 3, II. Hälfte (Wien 1911) 284. No es fácil hallar una explicación a esta referencia etíope con el nombre de «Adrammelec»; sin embargo no cabe duda de que tanto el TM como la «Vorlage» hebrea de la lectura conservada en LXX<sup>L</sup> se remontan a una lectura arquetípica común (cfr. supra). Sobre el nombre y la incerteza de una divinidad «Adad milki», cfr. recientemente, Kaufman, S., 'The Enigmatic Adad Milki', *JNES* 37 (1978) 101-9.

<sup>21</sup> Tal era ya la propuesta de Klostermann, cfr. nota anterior.

temente incuestionable es el texto paralelo de 2 Re 18, 9-11. Sin embargo el análisis a partir del texto griego antioqueno permite detectar la continuación de esta noticia en los vv. (23).24, formando así una unidad literaria o noticia relativa a la conspiración de Oseas en Egipto, la consiguiente campaña y toma de Samaría, la deportación de los habitantes de Samaría y la repoblación con gentes venidas de Mesopotamia.

El texto antioqueno añade al final del v. 6: εως της ημερας ταυτης (bgjorc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>), ausente en TM y en el texto de la recensión «kaige». La presencia de esta supuesta «adición» en el pasaje paralelo de 2 Cr 5, 26 confirma el origen hebreo de esta expresión conservada por el texto antioqueno<sup>22</sup>. Al final del v. 23 se vuelve a leer la misma expresión, 'd *hywm hzh*, en toda la tradición textual, hebrea y griega. De nuevo nos hallamos ante un caso de repetición de engarce, que permite detectar la presencia y alcance de una interpolación. Se confirma así, con argumentos formales y desde la propia crítica textual, conclusiones ya adquiridas por la crítica literaria, en lo que se refiere a la delimitación de la inserción formada por los vv. 7-23<sup>23</sup>. La unidad interrumpida en el v. 5 continúa y finaliza en el v. 24. Prueba de ello es que, al final de la inserción (Dtr.), tras la fórmula con-

22 Montgomery por el contrario considera que LXXL depende aquí de Crónicas; tras los descubrimientos de Qumrán sin embargo el texto de Crónicas se revela como un testigo de calidad del tipo textual hebreo, del que se deriva la versión griega antigua. Cfr. últimamente, Ulrich, E. C., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (1978) 164.

23 Burney, C. F., *Notes* (1903) 330; Montgomery, J., *Kings* (1950) 468; Kittel, R., *Die Bücher der Könige* (1900) 274; Sanda, A., *Die Bücher der Könige*, IX 2 (1912) 220-24; Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft 1 (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1978) 113 y 122; Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen 1967<sup>3</sup>) 85; Debus, J., *Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreiches in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (FRLANT 93; Göttingen 1967) 98-103; Dietrich, W., *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108; Göttingen 1972) 42-46.

Sin entrar en discusión sobre el carácter compuesto de esta interpretación Dtr., señalaremos simplemente la adición secundaria del v. 7a, señalada de nuevo por una repetición de engarce de la fórmula etiológica «hasta el día de hoy»; el texto antioqueno (bgorc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) añade tras el v. 7a *αφ της ημερας ανηγαγεν αυτους και εως της ημερας ταυτης* (cfr. 17, 6 LXXL). Sobre el comentario Dtr., cfr. recientemente, Cogan, M., 'Israel in Exile - The View of a Josianic Historian', *JBL* 97 (1978) 40-44.

En los límites de este artículo tampoco es posible entrar en una discusión, necesariamente detallada, sobre la posible continuación de la noticia de vv. 4aa. 5-6.24 en los vv. 29-31, como sugiere Noth. En todo caso este estudio es necesario replantearlo desde la base textual ofrecida por el texto griego antioqueno, al que en las discusiones recientes no se ha prestado atención alguna.

clusiva de cumplimiento profético: *k'šr dbr byd kl 'bdy hnby'ym* (v. 23a), se ha de resumir brevemente el final de la noticia interrumpida en el v. 6. Para ello se repite la frase del v. 6aa *wygl 't yšr'l 'šwrh* en el v. 23b: *wygl yšr'l 'šwhr 'd hywm hzh*. Igualmente, la continuación de la noticia en el v. 24 enlaza con los datos anteriores del v. 6b, tanto en la forma (*wyšb* en v. 6 y en v. 24(bis)<sup>24</sup>), como en el contenido, que en el v. 6 se refiere a la deportación de Israel, su asentamiento en Asiria, y en el v. 24 se refiere a la repoblación de Samaria con gentes, que vinieron a ocupar el lugar de los israelitas.

### RESUMEN Y CONCLUSIONES

El texto griego antioqueno (mss. boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>, VL) permite una aproximación al de la antigua Septuaginta. Las lecturas específicas de este texto, «(Oseas envió mensajeros) a Adrammelec el etíope, que habitaba en Egipto; Oseas pagaba tributo ... cada año, pero en aquel año...», se remontan a un original hebreo («Vorlage»), de un tipo textual diferente del proto-rabínico transmitido por los masoretas. La recensión «kaige» revisó el texto de la antigua Septuaginta en función de este hebreo proto-rabínico; conserva sin embargo trazas del griego antiguo «en aquel año», en lugar de TM «cada año» = *kšnh bšnh*; cf. además, TM 'šr, LXX<sup>B</sup> («kaige») *πολιτορχειν* (*šwr*), LXX<sup>L</sup> (antigua Septuaginta) *υβριζειν* (*'rš*)).

La repetición de engarce, conservada en el texto reflejado por el griego antiguo, «(Oseas) pagaba tributo a(l rey de Assur)», permite diferenciar dos noticias independientes:

1ª: vv. (3a).3b.4ab.4b, Oseas cancela el pago de tributos al rey asirio, y éste confina en prisión a Oseas.

2ª: vv. 4aa (LXX<sup>L</sup>).5-6.24, Oseas establece un pacto con Egipto, por lo cual el rey asirio invade el reino de Israel, toma la capital, Samaria, y deporta a sus habitantes. Esta segunda noticia continúa en el v. 24, con el dato sobre la repoblación de Samaria por gentes traídas de Siria y Mesopotamia. Prueba de ello es una nueva repetición de engarce entre los vv. 6 (LXX<sup>L</sup>) y 23b: «...hasta el día de hoy».

<sup>24</sup> A ello hay que añadir la repetición del grupo de consonantes 'ry en vv. 6 y 24. En el v. 6 la traducción griega translitera (ὀρη) o traduce como si hubiera leído *hry* (εν οροις LXX<sup>L</sup>).

A pesar de lo «aberrante» (Montgomery) del nombre sirio «Adramelec», referido a un cuşita (etíope) con poder en Egipto, no se trata de una pura invención del texto antioqueno, del griego antiguo o de su original hebreo. Este dato tiene un trasfondo histórico. Puede suponer una alusión a Piānkhi, rey de Napata (Nubia), quien en el año 730 a.C. invadió el Bajo Egipto (TM Sô' = Sais, capital del Delta), y desde entonces se consideraba oficialmente rey del Alto y Bajo Egipto. Pudiera tratarse también de una referencia anacrónica a un faraón de la 25ª dinastía, etíope, instaurada en el año 716 a.C. por Shabaka, quien sucedió a Piānkhi (cf. 2 Re 19, 9).

JULIO C. TREBOLLE  
Instituto Español Bíblico y Arqueológico.  
Jerusalén.

## SOFONIAS Y JERUSALEN

### Análisis estilístico

#### I.—OBSERVACIONES METODOLOGICAS <sup>1</sup>

Un buen número de textos de Sofonías están dirigidos a Jerusalén o a sus habitantes. Todos ellos son oráculos cortos y no presentan material suficiente para un desarrollo completo de todas las virtualidades de un análisis estilístico. A pesar de ello, los textos permiten la utilización de este tipo de análisis. Por otro lado el análisis estilístico permite una buena comprensión del funcionamiento de estos textos.

Los presupuestos metodológicos de nuestro análisis son sencillos. En los textos estudiados buscamos las transformaciones realizadas o anunciadas. En efecto, todo relato presenta una situación final y una situación inicial. Entre ambas, si son diferentes, ha tenido lugar un cambio, una transformación. La finalidad de nuestro análisis es común a la mayor parte de los métodos que funcionan en el ámbito de la narratividad y consiste en encontrar las transformaciones significadas en el texto. Los instrumentos que utilizamos en nuestro trabajo son sin embargo modestos. Se trata, como hemos dicho, de un análisis estilístico.

El peso principal del análisis recae, como es lógico, en los verbos. El hebreo, debido a sus características lingüísticas propias, se presta bien a este tipo de análisis. El verbo hebreo se divide en dos grandes

1 Un análisis de este tipo, pero de un texto mucho más completo se encuentra en J. P. Klein, 'Que se passe-t-il en Genèse 18?', *L'Ancien Testament, approches et lectures* (Le Point Théologique n. 24; Paris 1977). Desde el punto de vista pedagógico este tipo de análisis da excelentes resultados (aunque modestos y sin pretensiones de exhaustividad) en los trabajos de grupos y seminarios sobre todo cuando se trata de relatos. Es evidente que este tipo de análisis constituye solamente una de las etapas posibles en el estudio del texto.

bloques principales: las formas verbales que indican una acción terminada y las que expresan una acción pendiente de realización. Es lo que de manera inadecuada y general corresponde en nuestras lenguas al pasado y al futuro. La diferencia, sin embargo, es importante: mientras que en hebreo prima la acción, en nuestras lenguas romances prevalece la coordinada tiempo<sup>2</sup>.

En las formas verbales hebreas podemos hacer todavía una distinción de importancia. En efecto, entre las formas que expresan una acción realizada las hay de dos clases. Unas que son exigidas normalmente por la narratividad y que se encuentran sobre todo en los textos que son auténticos relatos. Pero las formas que más nos interesan para nuestro análisis son las otras. Es decir las formas verbales que expresan una acción realizada y que describen una situación, un estado. De hecho, en hebreo, este tipo de formas verbales describen una situación que se considera como algo adquirido y en cierto modo definitivo. Son formas verbales de situación. Por ello, desde el punto de vista de nuestro análisis, estas formas constituyen frecuentemente el punto de partida de un texto. Describen precisamente la situación que será objeto en el transcurso del texto, de la transformación.

La transformación, evidentemente, exige un agente transformador. Si la situación descrita se considera como adquirida, el agente deberá ser capaz de romper la estabilidad de la situación. Por ello, la situación final, transformada o no, estará descrita una vez más por una forma verbal que indique la acción realizada, una nueva situación estable y adquirida.

Las formas verbales que expresan una acción no-realizada sirven normalmente para anunciar la transformación y su contenido. En este sentido son interesantes en los textos de los que nos ocuparemos a continuación. Las frases nominales y los participios pertenecen, generalmente, al grupo de las formas descriptivas de situación.

Nuestro análisis estilístico deberá hacer el inventario completo de

<sup>2</sup> Véase P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1923) y Koehler-Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1974).

Ambas obras utilizan los términos «perfecto» e «imperfecto» al tratar o presentar los verbos hebreos, aunque Joüon explica claramente la inadecuación de los términos señalando además la gama de «aspectos» que pueden encontrarse en las formas verbales hebreas (§ 111).

las formas verbales de nuestros textos para poder clasificarlas en los dos grandes grupos que acabamos de señalar: formas verbales que describen una situación, una acción realizada y formas verbales que hablan de una acción no-realizada. Hecha esta clasificación se trata sencillamente de buscar el juego de transformaciones que tiene lugar (o no) en el texto. Es claro que para ello tenemos que tener en cuenta, entre otras cosas, el sujeto y los objetos de las diversas formas verbales.

Aunque los verbos sean ciertamente el elemento más importante del texto, todos los demás elementos juegan un papel irreemplazable. Por ello es necesario, en nuestra perspectiva de análisis estilístico, hacer el censo de todos los registros del texto. Las anotaciones de lugar y de tiempo son muchas veces sumamente interesantes ya que constituyen un lugar privilegiado de transformaciones. Lo mismo podemos decir de las expresiones negativas o con valor negativo. Las agrupaciones de funciones o de grupos humanos así como las de tipo religioso, cultural u otras, permiten muchas veces descubrir el auténtico juego de las transformaciones. Con esta enumeración de registros no pretendemos agotar todas las posibilidades. Son solamente los que utilizaremos en el análisis de los textos de Sofonías. De todas maneras, cada texto tiene sus propias características y, salvo el análisis verbal común a todos, cada texto tiene, a veces, sus registros propios.

Una vez realizado el inventario del conjunto de los registros se puede intentar una lectura de la articulación del texto teniendo en cuenta la aportación de cada uno de ellos a la estructura verbal de base.

## II.—ANÁLISIS DE LOS TEXTOS <sup>3</sup>

### a) *Sof 1, 2-6*

La delimitación del oráculo es fácil por lo que al comienzo se refiere. El versículo 6 plantea más problemas debido a que Yhwh aparece en tercera persona. Es posible que se trate de un añadido más o menos posterior como dice Langohr. Sin embargo, esto no

<sup>3</sup> Los textos que vamos a analizar son los siguientes: 1, 2-6.8-9.10-11.12-13; 3, 1-5.6-8.11-13.14-15.16-17. Es posible que Sof 1, 10-11 no tenga por autor al pro-

cambia mucho nuestro propio análisis ya que se trata de una ampliación del versículo 5. La única diferencia estriba en que si suprimimos el versículo 6 no tendríamos ninguna forma verbal que describa una situación, salvo los participios.

### 1. Registro verbal

La situación de partida se encuentra descrita de manera bastante clara en los participios de los versículos 3.4.5.6 así como en los dos verbos del versículo 6 «no buscan ni consultan». Los sujetos de estas formas verbales son siempre los mismos, «ellos», quienes, como veremos más tarde se concentran poco a poco en la ciudad de Jerusalén. Por otro lado tenemos el resto de las formas verbales. Todas ellas indican una acción que no ha sido realizada todavía, que tendrá lugar más tarde. Además, el sujeto de todos estos verbos es siempre el mismo, la persona que habla, Yhwh.

El contraste entre estos dos grupos de verbos es fuerte: por un lado la descripción de una situación de tipo estable, adquirida; esta descripción va aumentando en densidad a medida que avanzamos en el texto. Por otro lado, la descripción de la acción a venir es igualmente repetitiva. En este texto no podemos hablar de transformación realizada. Solamente de anuncio de transformación. Ahora bien la situación descrita es la causa y el motivo de la transformación que se anuncia.

### 2. Registro negativo

Todos los verbos del texto pueden incluirse en este registro salvo el participio «habitantes». Podemos constatar que en este texto a una situación negativa descrita por los verbos y el resto de las expresiones que califican a «ellos» responde una acción, una transformación

feta. En el caso de 3, 14-15 y 16-17 la probabilidad aumenta. Sin embargo, como veremos más adelante al estudiar 3, 11-13 este oráculo puede muy bien pertenecer al profeta. En todo caso, desde el punto de vista del vocabulario está en perfecta armonía con el resto de los oráculos de Sofonías considerados normalmente como auténticos.

En el artículo de G. Langohr, 'Rédaction et composition du livre de Sophonie', *Le Museum* 89 (1976) 51-73, el autor niega la paternidad de estos versículos a Sofonías. La razón es clásica y simple: los oráculos de esperanza y que contengan una visión positiva de la existencia son posteriores al exilio. El principio en cuanto tal nos parece falso. En cada caso concreto habrá que estudiar las razones literarias e históricas que permitan determinar la autenticidad de cada oráculo. Por nuestra parte no excluimos «a priori» la posibilidad de oráculos de esperanza en los textos proféticos pre-exílicos.



que se presenta igualmente como negativa. Los sujetos de una acción negativa («ellos») son el objeto de la transformación negativa que se anuncia. Y viceversa.

### 3. Registros de lugar y tiempo

Interesantes las anotaciones de lugar. Se empieza por la *h'dmh* y se va precisando a continuación: Judá y Jerusalén<sup>4</sup>. Desde el punto de vista del tiempo no hay nada que decir.

### 4. Registros religioso y cultural

Registro presente en todos los versículos. De hecho este registro sirve para describir al sujeto de la situación, Jerusalén. Constituye además la causa de la transformación anunciada que por otro lado no está descrita con este registro, aunque evidentemente es Yhwh quien la realiza.

### 5. Registro de funciones y grupos humanos

Se puede constatar la misma progresión que en el de lugar: hombre-Jerusalén-terrazas-sacerdotes.

### 6. Conclusión

Se trata de un oráculo de ritmo binario. Se nos describe una situación negativa cuyos sujetos son los habitantes de Jerusalén y de manera especial los sacerdotes. Esta situación de la que es víctima el que habla provoca su acción que consistirá en el aniquilamiento de la situación. Objeto de esta acción son igualmente los elementos de la naturaleza, el cosmos en una palabra, aunque el texto no los presente como «causa» u origen de la acción/transformación anunciada<sup>5</sup>. Podemos decir que el oráculo más que una transformación presenta el aniquilamiento de la situación descrita sin mencionar ninguna apertura posible.

4 Los versículos 2 y 3 son de tipo más general y totalizante «hombres, animales, pájaros y peces» mientras que 4-6 son más concretos. La unidad del versículo vendría expresada por la utilización de la misma forma verbal en 3 y 4: *h'krti*.

5 A menos que leamos las dos últimas palabras del versículo 3a como «los que hacen tropezar a los malvados», como es probable.

b) *Sof 1, 8-9*

Dejamos de lado, como redaccional e introductoria, la primera parte del versículo 8 «el día del sacrificio del Señor». La diferencia con el versículo 10 es evidente. Se trata de un oráculo en primera persona.

## 1. Registro verbal

Muy pocos verbos. Los tres participios describen la situación estable, la repetición, «los que se visten», «el que sube al estrado», «los que llenan la casa». Los tres tienen por sujeto al destinatario de la acción que se anuncia. La única forma verbal (que se repite) más personal tiene también el mismo sujeto, el que habla, Yhwh. Así pues, Yhwh va a pedir cuentas a los sujetos de los participios. Una vez más no tenemos transformación alguna en el texto. Se anuncia una acción que significa transformación, un juicio cuya sentencia se anuncia ya negativa.

## 2. Registro de negatividad

Todo el oráculo entra en este registro: la situación descrita y la transformación. Desde este punto de vista todo es negativo y no hay transformación posible en perspectiva.

## 3. Registro de lugar, de funciones y de grupos humanos

En nuestro texto estos registros están íntimamente unidos. Todo se concentra en el palacio real, aunque la persona del rey no aparece explícitamente. En ningún caso nos encontramos con transformaciones, a menos que, una vez más; consideremos el juicio (castigo: *pqd 'l*), como una transformación.

## 4. Conclusión

El ritmo del oráculo es binario. La situación descrita se refiere a los funcionarios de la corte y se localizan en palacio. La acción anunciada, y cuyo sujeto es Yhwh, se presenta como juicio/castigo. No se prevé una situación posterior de ningún otro tipo. El punto final viene con el castigo.

c) *Sof 1, 10-11*

La delimitación del oráculo es sencilla. El que habla es el profeta. En el oráculo anterior y en el que sigue el que habla es Yhwh.

1. Registro verbal

El texto se presenta, a primera vista, para nuestro análisis como un tanto extraño. Tenemos que partir de los dos verbos del versículo 11b, *ndmh* y *nkrtû*. Constituyen de hecho la descripción de la situación estable. A esta situación responde otra, que se sitúa en el mismo nivel descriptivo de «situación establecida»: las dos frases nominales del versículo 10. Este último versículo así como el comienzo del versículo 11 constituyen el resultado o la consecuencia de las dos formas verbales descriptivas de una acción realizada.

En este texto no hay transformación alguna. Se trata de la constatación de dos situaciones siendo una causa de la otra.

2. Registro negativo

Como los dos oráculos anteriores, las dos situaciones, causa y efecto, se presentan como negativas.

3. Registro de lugar

Cuatro notaciones de lugar no muy explícitas a primera vista, pero que se concentran todas en la capital, Jerusalén.

4. Registro de funciones y grupos humanos

Se mencionan dos grupos particulares: «los mercaderes» y «los que pesan moneda». Su pérdida lleva consigo la descripción del versículo 10 y la orden dada a los habitantes del Mortero.

5. Conclusión

Ninguna transformación. Ni anuncio de acción/transformación como en los oráculos precedentes. Se nos presentan las situaciones: causa y efecto. Es muy posible que el texto haga alusión a otras situaciones precedentes y a la acción que ha hecho posible su transformación. Por lo menos desde el punto de vista lógico parece probable. Pero el texto en sí no habla más que de una situación de desastre que provoca dolor y pena.

d) *Sof 1, 12-13*

La delimitación de nuestro texto es también fácil. En el oráculo precedente y en el que sigue es el profeta el que habla. En 1, 12-13 es el propio Yhwh.

## 1. Registro verbal

Una vez más nos encontramos con los participios (y con la frase que depende de «los que dicen») describiendo la situación. Se trata de los que «se adormecen con vinos refinados» y «los que dicen: Yhwh no hace ni bien ni mal». Contra ellos Yhwh va a actuar, pedir cuentas, intentar una acción. Los otros verbos, los del versículo 13, nos describen sencillamente la consecuencia que se originara para estos individuos. Se constata una situación, se anuncia una transformación y sus consecuencias.

## 2. Registro negativo

Nos encontramos con tres grupos que corresponden igualmente a los tres grupos del registro verbal: la situación primera, la acción de Yhwh y sus consecuencias.

## 3. Registro de lugar

Ya desde el principio del texto nos encontramos en Jerusalén. Las demás indicaciones de lugar no merecen mayor interés, salvo el hecho de que las consecuencias de la acción se sitúan también en el registro de lugar: construir casas y no habitarlas.

## 3. Registro de grupos humanos

Dentro del lugar «Jerusalén», el oráculo apunta a una categoría determinada: «los que dicen». Desde este punto de vista el registro «grupos humanos» está coloreado de un matiz religioso evidente.

## 5. Conclusión

Ritmo ternario. Sin embargo no se puede hablar de ritmo ternario por lo que a la transformación se refiere. El tercer momento, las consecuencias forma parte del cambio, de la transformación misma. Se trata de una acusación y de un castigo (transformación) cuyas consecuencias se describen.

e) *Sof 3, 1-5*

La ruptura de nuestro texto con el capítulo dos es clara. Por otro lado se trata de un discurso del profeta, mientras que en 3, 6 habla Yhwh.

## 1. Registro verbal

La mayor parte de los verbos se refieren a Jerusalén y a los que en ella viven, a los mismos grupos anunciados en el texto. Doce verbos más tres frases nominales para describir una situación. En el texto nos encontramos con una alternancia de pronombres, formas verbales descriptivas de una situación, frases nominales. Por otro lado Yhwh es sujeto de dos verbos de acción que continúa, aunque podemos calificarla igualmente de estable, así como de un pronombre y de una frase nominal, todo ello en el versículo 5. De hecho se trata de la descripción de dos situaciones contrapuestas. En los cuatro primeros versículos la situación de Jerusalén. En el último la situación y la acción permanente de Yhwh. No hay pues ni transformación ni anuncio de cambio.

## 2. Registro de la negatividad

No podemos menos de señalar el número impresionante de expresiones y términos negativos o con valor negativo. Una sola se refiere a Yhwh, y, de hecho, tiene valor positivo. Como hemos visto en los verbos, el texto presenta en nuestro registro dos situaciones: una extremadamente negativa, descrita largamente y con todo detalle, la de los habitantes de Jerusalén, con sus sacerdotes, jueces y profetas. Otra más corta pero tan densa como la anterior de carácter positivo: la situación/acción de Yhwh. Se trata de la presentación de un contraste y no de una transformación.

## 3. Registros de lugar y tiempo

El oráculo está situado aunque de manera vaga. El contraste de las situaciones está señalado sin embargo de manera perfecta en el registro de lugar: las dos situaciones se desarrollan *bqrbh*.

## 4. Registro religioso y cultural; grupos humanos

Gran importancia en nuestro texto. Una vez más nos encontramos en este registro con la característica propia del oráculo: contraste

entre Yhwh y la ciudad con sus funcionarios. Faltan el rey y los sabios.

### 5. Conclusión

Texto rico e interesante en el que no encontramos transformación ni anuncio de la misma. Sin embargo el texto en su conjunto puede ser considerado como la descripción general de una situación insostenible por el contraste que presenta. Incluso si el texto nada dice, está pidiendo, por su articulación misma, una transformación radical.

#### f) Sof 3, 6-8

La ruptura entre 3, 5 y 3, 6 es bastante clara. Al versículo 8 se le niega a veces su autenticidad sofonia. Las razones no son sin embargo muy convincentes (véase el artículo de L. Langohr cit. supra en la nota 3) ya que el vocabulario es sensiblemente semejante al del resto del libro. Habría que cambiar probablemente el pronombre de «para derramar sobre ellos mi cólera» en sobre «vosotros». La diferencia de 3, 6-8 y 3, 9 estriba sobre todo en el tono de ambos oráculos: 3, 6-8 es negativo y tiene por objeto a los israelitas, mientras que 3, 9-10 es de tono positivo y tiene por objeto los pueblos extranjeros.

#### 1. Registro verbal

El texto tiene una articulación relativamente compleja. Los verbos del versículo 6 corresponden a una situación dada cuyo sujeto es Yhwh. El versículo 7 expresa una posible transformación que se esperaba como consecuencia de la situación descrita en el versículo 6. Sin embargo los verbos constatan que la situación presupuesta en el versículo 6 y cuya acción debía servir para cambiarla no ha dado resultado. La transformación esperada no ha tenido lugar. Al contrario, la situación de los destinatarios ha progresado en el mismo sentido. Por ello la acción descrita en el versículo 6 va a intensificarse a su vez hasta la destrucción total del país. A falta de transformación nos encontramos con una intensificación respectiva de ambas situaciones que llevará a la destrucción total de una de ellas. En este sentido se anuncia una transformación radical.

## 2. Registro de la negatividad

Todo el oráculo es una cadena de negatividad. La única diferencia que existe es la densidad que va aumentando.

## 3. Registro de lugar

Idéntica progresión que en los registros anteriores.

Los demás registros no tienen importancia.

## 4. Conclusión

Lo típico del texto es su progresión en la negatividad de las situaciones descritas. Así como 3, 1-5 se caracteriza por el contraste, 3, 6-8 se distingue por la intensificación constante. A señalar igualmente que en el versículo 7 se expresa la decepción consecuente a la falta de transformación esperada. Esta frustración produce la progresión posterior y la transformación última, es decir, la destrucción.

### g) Sof 3, 11-13

Además del «aquel día» del versículo 11 (redaccional) la diferencia entre el versículo 10 y 11 aparece clara. Los destinatarios no son los mismos. La ruptura entre el versículo 13 y 14 es también clara. Los versículos 11-13 son un discurso de Yhwh mientras que 14-15 son un discurso del profeta.

## 1. Registro verbal

El texto parte de una situación: la vergüenza. Pero al mismo tiempo se habla de la causa de esta vergüenza: «las obras con las que me ofendiste». El cambio de situación que se anuncia se expresa por medio de la forma verbal que anuncia la supresión de la vergüenza: «no te avergozarás». De todas formas es una transformación prevista para el futuro. Esta situación futura está motivada por una acción realizada por el agente transformador descrita en las frases causales que siguen: «arrancaré de tu interior... y no volverás a... dejaré en medio de ti». Los versículos 12b y 13 describen al mismo tiempo otra serie de consecuencias paralelas a la desaparición de la vergüenza.

## 2. Registro de la negatividad

El esquema de transformaciones descrito en el registro verbal se encuentra de nuevo en el registro de la negatividad. La particu-

laridad de este registro es que la acción del agente transformador es presentada como una acción «formalmente» negativa: arrancar; de hecho permite precisamente la transformación positiva deseada. De hecho «arrancar el orgullo» equivale a «dejar un pueblo pobre y humilde». La descripción negativa del versículo 11 en cuanto al estado final se refiere tiene su doble positivo en el versículo 12.

### 3. Registro de lugar

Ejemplarmente claro. El Señor arranca «de en medio de ti» el orgullo y pone «en medio de ti» un pueblo pobre y humilde. Hay que señalar igualmente la notación local «en mi monte santo» que puede ser considerada como un paralelo de «en medio de ti».

### 4. Registro de grupos humanos y religiosos

El primero de estos dos registros se encuentra únicamente en situación futura y de hecho supone una reducción (=resto). En el versículo 11 y en la situación pasada que supone, toda la ciudad entra en juego. A partir de 12 se habla ya de resto. El registro religioso funciona en todos los niveles del oráculo con coloración a veces cultural.

### 5. Conclusión

El ritmo del oráculo es ternario: situación de vergüenza, acción de Dios, consecuencias para el pueblo. La transformación viene gráficamente expresada por el «quitar de en medio de ti», «dejar en medio de ti». Por vez primera nos encontramos con una transformación positiva.

#### h) *Sof 3, 14-15*

La diferencia con el oráculo precedente es clara ya que en 3, 14-15 el que habla es el profeta. En el anterior es Yhwh. La diferencia entre el oráculo de 3, 16-18aa y 3, 14-15 estriba sobre todo en el tema así como en las formas verbales que rigen ambos oráculos. En 3, 14-15 nos encontramos con imperativos, mientras que en 16-18aa tenemos un impersonal seguido de yusivos.

#### 1. Registro verbal

La situación del oráculo está descrita por la frase nominal del versículo 15b: «el Señor rey de Israel en medio de ti» así como por los dos verbos que describen una situación considerada como defi-



nitiva: «El Señor ha cancelado tu condena, ha expulsado a tus enemigos». De hecho la frase nominal es la causa de los dos verbos. Los otros verbos expresan las consecuencias de la situación descrita en el conjunto del versículo 15. No hay transformación sino solamente descripción de una situación y de sus consecuencias. Es cierto que el texto se refiere a un estado anterior ya que se invita, dando las razones, a la alegría, etc., lo cual supone que ésta no existe. Igualmente por lo que se refiere a la sentencia que Dios suprime. Si la quita es porque estaba. Desde este punto de vista el texto es la descripción de una transformación y de sus consecuencias.

## 2. Registro de lugar

No tiene gran importancia; solamente sitúa el texto y su destinatario.

## 3. Registro religioso y de grupos humanos

Tanto uno como otro expresan perfectamente las dos facetas de Yhwh en relación con su pueblo: juicio y rey. Y profundizando un poco más se puede decir quizás que el hecho de ser rey le sitúa al mismo tiempo en el ámbito del juicio. Se trata de dos tipos de relación posibles de Yhwh con su pueblo. En nuestro caso se parte del juicio y se pasa al rey en sentido positivo. Lo mismo podemos decir de los grupos humanos: rey de Israel y enemigos.

## 4. Conclusión.

Lo más interesante de este texto es la doble faceta de las relaciones de Yhwh con su pueblo. La transformación de base viene expresada en el hecho de que Yhwh ha retirado su sentencia. El resto es la consecuencia favorable. De hecho el texto no describe la transformación sino que la enuncia como algo ya realizado.

### i) Sof 3, 16-18aa

El versículo 18aa forma parte del oráculo por razones métricas. Pero siguiendo a los LXX, y para tener un texto con sentido, debemos leer «como un día de fiesta». El que habla es el profeta. A partir de 18aa el que habla es Yhwh.

## 1. Registro verbal

Bastante parecido al precedente. El participio del versículo 17 y la frase nominal del mismo versículo describen la situación de

base. El sujeto de ambos es Yhwh. Los demás verbos, cuyo sujeto es Jerusalén/Sión, describen las consecuencias de esta situación. La transformación se supone, ya que si se invita a la confianza es porque ésta falta. El motor de esta transformación es la situación descrita de la que Yhwh es sujeto.

## 2. Los otros registros

El registro de lugar centra el oráculo y sus destinatarios. El religioso da un tono general al conjunto. Los demás no tienen gran importancia.

## 3. Conclusión

Texto sin transformación explícita. Se invita a ella sin embargo; por ello se puede hablar de transformación posible. La razón que permite esta transformación es la presencia de Yhwh en medio de su pueblo.

### III.—CONSTANTES DE VOCABULARIO

Notemos en primer lugar el vocabulario de castigo del profeta. Utiliza cinco veces el verbo *krt* y cuatro *pqd* 'l. Son los más abundantes. Si añadimos a éstos el doble empleo de 'sf, una mención de *nṯh yd* 'l y *hpsh* tendremos el conjunto del vocabulario de castigo del profeta en nuestros textos.

La acción positiva de Yhwh en favor de su pueblo se describe dos veces con el verbo *sûr*.

Por el contrario, el vocabulario empleado para describir el comportamiento de Jerusalén y de sus habitantes es mucho más rico. Una expresión importante se repite en dos ocasiones *lqḥ mšr* (3, 2 y 3, 7). Los príncipes aparecen dos veces de manera explícita 1, 8 y 3, 3. La violencia *ḥms* otras dos (1, 9 y 3, 4). Jerusalén, Sión, la ciudad aparecen igualmente varias veces. En 1, 2-3 existe evidentemente un juego de palabra y un cierto quiasmo entre *h' dmh* y '*dm*.

Sin embargo, además de la repetida utilización de la terminología de castigo llama la atención el uso de la raíz *qrb*. En 3, 2 aparece como verbo. El adverbio de lugar es utilizado cuatro veces. En el oráculo de 3, 1-5 sirve para contraponer las dos posiciones: «los príncipes en medio de ti» y «Yhwh en medio de ti». En 3, 11-13 sirve

para determinar la situación de la ciudad y la transformación que Yhwh va a operar en ella: «arrancaré de en medio de ti» y «dejaré en medio de ti».

#### IV.— LECTURA GLOBAL DE LOS ORACULOS DE SOFONIAS SOBRE JERUSALEN

El análisis de los oráculos de Sofonías sobre Jerusalén nos lleva a las conclusiones siguientes:

a) Ninguno de los textos constituye un relato. A pesar de ello el análisis se muestra adecuado para desentrañar su articulación de superficie.

b) En todos los casos se trata de textos cortos y por ello el desarrollo lógico de todo el esquema transformacional no ha lugar. El esquema se presenta siempre de forma parcial.

c) Impresiona por otro lado la abundancia del registro negativo. No solamente en cuanto al número de oráculos amenazadores sino por la densidad de la negatividad que se encuentra en ellos. Incluso 3, 11-13 altamente positivo, está formulado a base de expresiones formalmente negativas.

d) Por otro lado la transformación no se describe nunca en su realización concreta sino siempre como ya realizada o a venir. Si la transformación se describe como pasada el oráculo describe sus consecuencias. Si todavía no ha tenido lugar, a la descripción de la transformación puede acompañar la enumeración de las consecuencias. En ambos casos podemos decir que se trata de una característica típica del ministerio profético: el poeta lee el presente a partir del pasado (la transformación se sitúa en el pasado 3, 14-15) o anuncia una transformación para el futuro en función de la lectura del presente (1, 8-9.12-13).

e) Desde el punto de vista formal, los oráculos de Sofonías sobre Jerusalén responden al esquema clásico de los oráculos de dicha o desdicha<sup>6</sup>. De hecho, faltan (salvo en 3, 8 por ejemplo) los elementos formales clásicos como *lkn*. En todos los oráculos negativos o de desdicha de Sofonías nos encontramos con sus elementos fundamen-

<sup>6</sup> Véase C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960). Sobre todo a partir de la p. 92.

tales: acusación y anuncio del castigo o sentencia. Sin embargo no siempre la forma «oráculo de juicio» se presenta pura, ya que 1, 10-11 aun siendo un oráculo de juicio por lo que al contenido se refiere, su forma es más bien la de una lamentación y 3, 1-5 una maldición. Lo mismo podemos decir de los oráculos de dicha; 3, 14-15 es más bien un himno.

C. Westermann dice que en los oráculos de dicha no se menciona siempre la razón o la causa que fundamenta el anuncio de la dicha. En los oráculos de dicha de Sofonías sin embargo (3, 11-13.14-15.16-18a) está siempre presente la causa de la dicha anunciada.

El oráculo más completo de todos los que hemos analizado es sin duda 3, 11-13. En él nos encontramos prácticamente con todo el proceso lógico: rebelión del pueblo, vergüenza consecutiva, acción de Dios que quita de en medio de Jerusalén la causa del mal, acción de Dios que pone en medio de Jerusalén el germen de la dicha y del bien, consecuencias que van a seguirse. Se parte de una situación actual de vergüenza; el resto todo en futuro. Los demás oráculos se presentan mucho más recortados.

Es probable que este oráculo, debido al desarrollo de su estructura, suponga ya una elaboración avanzada del esquema de los oráculos de dicha y desdicha tal como los presenta C. Westermann.

f) Los acusados de los oráculos de Sofonías abarcan una gama extensa a pesar de lo cortos y poco numerosos que son estos textos: nos encontramos con los comerciantes y «banqueros», los príncipes, los hijos del rey los jueces, sacerdotes y profetas. Las acusaciones de las que son objeto (salvo en el caso de los comerciantes y «banqueros») son típicas de las funciones que ocupan. El conjunto se reduce a la cuestión social y a la religiosa-cultural. En 3, 11-13 sin embargo, la rebelión es más general: soberbia, así como en 1, 12: los que no creen en la acción y en la eficacia de Yhwh. Estas dos acusaciones generales pueden ser las causas de las acusaciones concretas de los otros oráculos desde un punto de vista lógico<sup>7</sup>.

Yhwh se presenta en el polo opuesto. Su situación y su acción están bien determinadas en varios oráculos. Podríamos resumirlos

7 Aunque fuera del ámbito de nuestro análisis, podemos señalar que los ataques y juicios contra las modas y cultos extranjeros, frecuentemente presentes en los oráculos de Sofonías, responden bien al clima que precede la reforma deuteronomica de Josías a partir de 622.

asi: Yhwh, rey, justo en medio de Jerusalén. La ciudad de Jerusalén (*bqrbh*) se presenta como el lugar en el que luchan dos fuerzas anti-nómicas: el pueblo rebelde y Yhwh. Ambos se encuentran *bqrbh*.

Pero la fuerza y el poder de Yhwh, rey justo, expulsa el orgullo de la ciudad, el mal desaparece y la dicha se hace realidad en medio del pueblo.

JESUS MARIA ASURMENDI  
Institut Catholique. Paris.



## EL REY DE ISRAEL, VALEDOR DE LA JUSTICIA SOCIAL

Hojeando cualquier traducción vernácula del Antiguo Testamento, resulta fácil advertir la frecuencia notable con que aparece la palabra *justicia* a lo largo y ancho de los diversos libros que lo integran. Semejante constatación hasta causa particular satisfacción en ciertos ambientes de nuestros días, dadas las preocupaciones y preferencias que en ellos predominan. Pero es innegable el fácil abuso que se comete al respecto, por más que la enseñanza bíblica sea también aquí de grande utilidad, incluso para los contextos a que aludimos. El referido abuso es debido a que el nuestro es uno más de esos casos en los que un concepto bíblico viene traducido, cuasi de manera maquinal, mediante una palabra de nuestra cultura y ya consagrada, la cual tiene para nosotros un sentido y un alcance bien concretos y delimitados, pero sin que por ello corresponda exactamente a la noción bíblica que se quiere traducir. El resultado lógico es que, en más de un caso, inconscientemente acomodamos el pensamiento bíblico al nuestro —producto de nuestras categorías mentales y de nuestra formación—, en vez de hacer lo contrario, que sería lo lógico y necesario para captar de veras el pensar de la Biblia.

Para nuestra cultura la palabra *justicia* tiene un sentido bien preciso, con el que estamos familiarizados: evoca una idea básica de equidad, de compensación o equilibrio; lo mismo tomada como virtud moral, que ordena dar a cada uno lo suyo, que bajo el aspecto forense, donde designa el derecho y su aplicación por los magistrados. En cambio, el concepto bíblico que viene traducido corrientemente por la palabra *justicia* es algo muy amplio, complejo y diversificado. En primer lugar, existe, en el vocabulario y en la mentalidad del AT, toda una serie de términos emparentados, que se relacionan con el concepto en cuestión y que, en sentido amplio, lo expresan en más de una ocasión; éste es el caso de los vocablos hebreos

que traducimos por *juicio, misericordia, rectitud, honradez, bondad*, etc. Es bien notorio cómo los conceptos bíblicos casi nunca están delimitados entre sí con precisión, sino que más bien tienen mutuas relaciones y se interfieren con frecuencia. Nuestro caso es uno más de ellos. Pero incluso ciñéndonos al campo semántico más pertinente y más característico en relación a nuestro tema, la palabra *justicia* traduce normalmente los términos hebreos *šedeq* y *šedaqah*. Ahora bien, la raíz *šdq* expresa y abarca un campo amplio de ideas y matices diversos, algunos de los cuales no tienen nada que ver con nuestra noción de justicia. El mismo uso tan amplio de dicha raíz ya lo hace sospechar<sup>1</sup>, y el examen particular de los textos pertinentes lo confirma. Por eso, el empleo del término *justicia* en nuestras traducciones deja bastante que desear en muchos casos, cuando no crea equívocos o llega incluso a ser impropio<sup>2</sup>.

Hasta no hace mucho tiempo, esta *justicia*, que aparece con tanta frecuencia en el AT, era interpretada de acuerdo con nuestras categorías occidentales, acentuado todo por las tendencias moralistas y legalistas del siglo pasado. Pero, a partir de finales de dicho siglo, algunos especialistas comenzaron a poner en tela de juicio el que nuestras categorías correspondieran realmente a las bíblicas en el tema que nos ocupa, dudas y sospechas que no tardarían en generalizarse y en ser confirmadas. Esta constatación obligaba, pues, a intentar aclarar el verdadero significado que subyace detrás del concepto bíblico de *šedeq* o *šedaqah*, con el fin de conocer la peculiaridad de la noción israelita de la justicia<sup>3</sup>. La dificultad mayor radica en el hecho de que resulta prácticamente imposible precisar el sentido original de la raíz *šdq*. Esto explica los diversos y sucesivos intentos de solución. Durante bastante tiempo fue generalmente aceptada la teoría de E. Kautzsch, según la cual la raíz *šdq* expresaría funda-

1 En G. Lisowsky - L. Rost, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1958<sup>2</sup>) el uso de dicha raíz (*šadaq, šedeq, šedaqah, šadiq*) ocupa doce columnas (pp. 1205-8).

2 Dice a propósito G. von Rad: «nuestra palabra 'justicia' no sólo es insuficiente; muchas veces llega incluso a ser una traducción engañosa del término hebreo» (*Teología del Antiguo Testamento*, I [Salamanca 1975<sup>3</sup>] 458).

3 Lo que no sería correcto es hacer afirmaciones del tenor de la de O. da Spinetoli, por ejemplo, cuando dice que «el libro sagrado ofrece, en relación a otros puntos de doctrina, una visión incompleta, por tanto inadecuada y relativa de la justicia, lo mismo respecto a Dios que respecto al hombre» ('La «giustizia» nella Bibbia', *BibO* 13 [1971] 241). Eso equivaldría a erigir nuestra noción moderna y occidental de justicia en modelo y canon obligatorio para todas las demás culturas, incluida la del antiguo Israel.



mentalmente la idea de *conformidad con una norma*; dicha norma debería ser definida en cada caso, pudiendo ser bien la norma objetiva de la verdad o la subjetiva de la rectitud, bien la ley divina o la conciencia, incluso la idea de Dios o del hombre<sup>4</sup>. El inconveniente de tal hipótesis es que supondría la existencia de una norma ética objetiva, abstracta y absoluta, la cual —aparte de que nos es desconocida— resultaría extraña para la mentalidad del antiguo Israel, la cual juzgaba la conducta con criterios prácticos, concretos e inmediatos. De hecho, a partir de una semejante noción de justicia resultaría difícil compaginar múltiples usos de dicha palabra en el AT. Fue H. Cremer quien primero captó tales dificultades, iniciando un nuevo camino de interpretación<sup>5</sup>. Según él, el concepto encerrado en la raíz *šdq* es esencialmente un concepto de *relación*; es más, se trata de una relación entre dos sujetos, no entre un objeto sometido a juicio valorativo y la idea o valor correspondiente. Todo individuo vive en estado de relación, y toda relación impone ciertos deberes de conducta. Pues bien, la justicia bíblica expresaría precisamente el cumplimiento de los deberes que derivan de tal relación. Por tanto, se trata de actuar de acuerdo con las circunstancias concretas de cada uno y según las exigencias que de ellas derivan, pero no de acuerdo con una norma general. Esta tesis parece ser la más correcta y es generalmente seguida, al menos en sus rasgos básicos<sup>6</sup>. Consecuentemente la justicia bíblica no es un concepto abstracto e ideal

4 Cf. *Abhandlungen über die Derivate des Stammes šdq im alt Sprachgebrauch* (Tübingen 1881). En la p. 53 decía: «Examinando el uso de los términos a nuestra disposición, no logramos avanzar más allá de ese concepto de conformidad con alguna norma».

5 Cf. *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (Gütersloh 1900); *Biblich-theologisches Wörterbuch* (Gotha 1893?) 273-75.

6 H. Cazelles ha propuesto otra interpretación de la noción oriental y bíblica de justicia: «En *šdq* nosotros veríamos una idea de plenitud y de abundancia, de vida dichosa, donde todo está en su puesto y donde nada falta» ('A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament', *RB* 58 [1951] 186). En la *recensión* posterior de un libro de G. R. Driver (*Canaanite myths and legends*, Edinburg 1956), Cazelles insiste en la misma idea: «Es sabido que *šdq* y *yšr* no son por sí mismos jurídicos, sino que evocan una buena marcha de los negocios. Es la mujer (la de Keret) quien va a asegurar el futuro del reino mediante sus relaciones con el rey» (*VT* 7 [1957] 421). Esta teoría ha sido seguida por E. Beaucamp, 'La justice en Israël', *Populus Dei, I. Israel. Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani* (Roma 1966) 202. Pero yo me pregunto si semejante *estado de bienestar social* no es más bien el resultado de que cada uno —en este caso el gobernante— ha practicado la *justicia*, es decir, los deberes derivantes de la relación comunitaria en la que tal gobernante se encuentra. De hecho, el mismo Cazelles —quien argumenta su tesis a partir de una serie de textos orientales de aquel ambiente— dice más adelante: «La palabra *šdq* perma-

—como sería, v. gr., el postulado ético de un orden moral universal o el de un tribunal imparcial—, sino que es algo concreto, que está por encima de cualquier idea ética general; ni siquiera es un estado o hábito moral, sino que es, más bien, una *acción*, un obrar, la fidelidad a una relación de comunión concreta. Como escribía E. Jacob, «uno es justo porque practica la justicia, y no practica la justicia porque él es justo; los profetas jamás exhortan a adquirir la justicia como una cualidad o estado, sino que piden siempre que la justicia sea puesta en práctica»<sup>7</sup>.

El concepto de justicia fue una realidad muy profunda y de una importancia capital en el AT, ya que regulaba toda vida y toda existencia, haciendo que éstas estuvieran bien ordenadas y fueran como debían ser<sup>8</sup>. El modo de hablar del AT no deja dudas de que el campo que ella abarcaba era de una amplitud enorme, puesto que, en rigor, comprendía prácticamente todo. En efecto, dicho concepto era aplicado a Dios, pues uno de sus atributos celebrados con mayor entusiasmo en Israel era precisamente su justicia<sup>9</sup>. Yahveh se encontraba en relación particular con el pueblo de Israel, de donde le derivaban actitudes u «obligaciones» singulares, como su protección y defensa, darle normas de vida, etc., «obligaciones» a las que siempre se mantuvo fiel. También le unían lazos especiales con los miembros particulares del pueblo, por lo que defenderá sus derechos y velará por el orden interno de la comunidad. La justicia de Dios llega incluso a aparecer con una dimensión cósmica; es decir, como actuando sobre el orden natural de la creación (Sal 72, 3; 85, 12; Is 45, 8; Jl 2, 23)<sup>10</sup>. Se trataba, pues, de *acciones* divinas, las cuales

nece como la expresión del buen ejercicio del poder real en las inscripciones del s. VIII» ('A propos de quelques textes difficiles', 186-87).

7 *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel-Paris 1955) 76.

8 Escribía G. Quell que esta idea «ha tenido en Israel un influjo tan fuerte sobre el modo de concebir todas las relaciones comunitarias que incluso determinó, de forma decisiva, la concepción teológica de la comunidad establecida entre Dios y los hombres» ('Diké, Dikaíos, Dikaíosine', *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (ed. G. Kittel) II [Brescia 1968] 1191; cf. G. von Rad, *Teología AT*, I, 453).

9 El tema de la *justicia divina* ha sido, sin duda, el más estudiado dentro del campo de la justicia veterotestamentaria. Y ha sido interpretada desde perspectivas bien diversas: como formalmente salvífica; como judicial y punitiva; como fidelidad a la alianza; como conformidad a las normas derivantes de la misma naturaleza de Dios y de su vinculación a Israel; como retributiva. Incluso se habló de diversas corrientes de pensamiento en el interior del AT. Todo ello es debido a la amplitud y vaguedad de los textos bíblicos pertinentes en más de un caso.

10 Cf. G. Pidoux, 'Un aspect négligé de la Justice, son aspect cosmique', *Revue de Théologie et de Philosophie* 4 (1954) 283-88.

manifestaban la naturaleza de Dios y sus relaciones con los hombres, por lo que su marco aparece principalmente como de orden histórico. No es, pues, extraño que se alabaran y agradecieran con frecuencia las «justicias de Yahveh», especialmente en el culto (Jue 5, 11; 1 Sm 12, 7; Miq 6, 5; Dn 9, 16; Sal 22, 32; 40, 11; 71, 2; 103, 6; 143, 1, etc.). La noción bíblica de justicia se encuentra aplicada también al pueblo de Israel —como comunidad—, aunque esta idea sea probablemente posterior a la anterior. Los textos hablan de tal justicia, como cuando decía Jeremías: «Todavía dirán este refrán en tierra de Judá y en sus ciudades, cuando yo (Yahveh) haga regresar a sus cautivos: ¡Bendígate Yahveh, oh morada de justicia, oh monte santo!» (Jr 31, 23; cf. Is 61, 3). Lógicamente tal justicia de Israel estaba determinada por su condición de pueblo de Yahveh, con una relación de *alianza* de por medio. Pero a la hora de concretar en qué consistía, los textos no son claros ni uniformes, ya que, en definitiva, ahí estribaba toda la compleja cuestión de cómo Israel se concebía a sí mismo delante de su Dios. Con todo, se advierte, por lo menos a veces, un carácter de exigencia, como cuando se dice: «tal será nuestra justicia: guardar y poner en práctica cabalmente todos estos mandamientos ante Yahveh, nuestro Dios, como él nos ha prescrito» (Dt 6, 25; cf. v. 18; Os 10, 12; Is 56, 1). Finalmente, la idea de justicia es asimismo usada en relación a los hombres en cuanto individuos particulares, en el interior del pueblo. Pero éste es el aspecto que nos interesa aquí directamente y sobre el que nos centraremos enseguida. Antes insistamos en cómo aparece claro —a partir de cuanto venimos diciendo— que el carácter de la *justicia* veterotestamentaria, en cada caso particular o en sus aplicaciones concretas, es de lo más amplio y diversificado, con evoluciones y desarrollos, con rasgos acentuados en ciertas épocas o en ciertos bloques literarios, con enfoques diferentes, etc.<sup>11</sup>. De ahí que si el lector de tales textos no está precavido y atento las incoherencias serán inevitables, mientras que el uso de dicho vocablo podría ser hoy indebido en más de un caso.

Como acabamos de indicar, el concepto de *justicia* viene aplicado

11 Puede resultar ilustrativo, a este respecto, el amplio estudio de A. Descamps sobre el vocabulario relativo a nuestro tema, presentando los matices diferentes del concepto de *justicia* en los diversos bloques literarios del AT y en las diversas etapas de la vida de Israel ('Justice et Justification', DBS, IV [Paris 1949] col. 1422-80).

también a los hombres —en cuanto individuos— en el interior de Israel, lo que equivale a decir que el AT habla asimismo de una *justicia humana*. Hay más aún, los textos que aluden a este aspecto de la justicia son los que abarcan un terreno más amplio, dato fácil de comprender. En efecto, si la justicia bíblica es fundamentalmente un concepto de relación comunitaria y, por otra parte, el hombre se mueve constantemente dentro de una gran variedad de relaciones comunitarias, como son su relación con Dios, con el grupo familiar, con la comunidad política, incluso otras más particulares, resulta bien comprensible que la *justicia humana* se refiera, en el AT, a toda una rica gama de comportamientos religiosos, sociales y éticos; es decir, prácticamente comprendía todo el ámbito en el que se desarrollaba la vida del individuo. Por consiguiente, dicha justicia se refería también a las relaciones sociales entre los individuos, en el sentido de que ella exigía a cada uno un comportamiento correcto y adecuado con los demás hombres. Lógicamente una tal fidelidad a las relaciones sociales entre las personas comprendía por fuerza los *derechos* de cada uno, aquello que cada uno podía reclamar y exigir. Cuando Judá no cumplió sus deberes de levirato respecto a Tamar y ésta organizó una treta para poner al descubierto la falta de su suegro, éste reconoció: «ella es más justa que yo, porque la verdad es que no la he dado por mujer a mi hijo Sela» (Gn 38, 26). Y cuando Saul perseguía sin razón a David y éste tuvo al alcance de sus manos la venganza, pero no quiso hacer uso de ella, el primero confesó: «Más justo eres tú que yo, pues tú me haces beneficios y yo te devuelvo males» (1 Sm 24, 18)<sup>12</sup>.

En semejantes contextos el pensamiento bíblico se acerca evidentemente a nuestro concepto moral e incluso forense de justicia, por lo que tampoco sería acertado pensar *siempre* —a propósito de la justicia bíblica— en algo radicalmente diverso de nuestro modo moderno de pensar<sup>13</sup>. Con todo, conviene añadir enseguida que la justicia del AT —incluso en estos casos— comprende aspectos, elementos y matices que no entran en nuestra concepción corriente de la

12 En el relato probablemente paralelo de este acontecimiento, David exclamó al final del lance: «Yahveh devolverá a cada uno según su justicia y su lealtad, pues hoy te ha entregado Yahver en mis manos, pero no he querido alzar mi mano contra el ungido de Yahveh» (1 Sm 26.23).

13 Sin embargo, W. Eichrodt exagera cuando dice que, a propósito de las expresiones sobre la justicia humana, «en cualquier caso el aspecto forense queda siempre bien marcado, pues a él dice referencia principal la raíz *sdq*» (*Teología del Antiguo Testamento*, I [Madrid 1975] 219-20).

justicia, ya que aquélla es más rica en contenido e implicaciones que ésta. En primer lugar, la justicia bíblica no se limitaba a la justicia en sentido *aristotélico* de dar a cada uno lo estrictamente suyo y a lo cual tiene derecho; como decía Th. Vriezen, «para el israelita la justicia pura y simple (*'summum ius'*) no es justicia en absoluto»<sup>14</sup>. En efecto, la justicia comprendía asimismo actitudes de bondad, de lealtad y, si era necesario, de misericordia y ayuda. De hecho, la palabra «justicia» alterna frecuentemente con el término «misericordia» o «bondad», lo mismo a propósito de Dios (Os 2, 21; Sal 33, 5; Tob 3, 2; Ecl 35, 23) que a propósito de los hombres (Os 10, 12; 12, 6; Miq 6, 8; Sal 101, 1; 141, 5; Prov 21, 21), mientras que el «justo» viene presentado como *generoso* con los demás (Prov 12, 10; 21, 28; 29, 7)<sup>15</sup>. En segundo lugar, la justicia humana tampoco era la simple aplicación de una ley o norma general y abstracta, igual para todos (justicia en sentido forense), ya que tal idea era extraña a la mentalidad del AT<sup>16</sup>. No se trataba, pues, de la sola imparcialidad en la aplicación de una norma jurídica formal, sino de satisfacer verdaderamente las necesidades dimanantes de circunstancias concretas y determinadas. En efecto, la justicia tenía como objeto establecer el *mishpat* («derecho»), el cual se refería, no a una realidad abstracta, sino a lo que se debía a cada uno —los deberes propios son el otro aspecto—, teniendo en cuenta su situación social personal dentro de la comunidad. Por eso no existía un *mishpat* único para todos los individuos, sino que cada uno tenía el suyo propio<sup>17</sup>.

Por consiguiente, el antiguo Israel no pensaba en una justicia igual para todos. Ya en concreto, el objeto preferido de esa justicia bíblica eran los individuos más débiles, los pobres y desvalidos, precisamente porque, dentro de las relaciones sociales comunitarias en que se encontraban, ellos eran los más necesitados de dicha justicia.

14 Cf. *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford 1962<sup>3</sup>) 326.

15 W. Eichrodt alude acertadamente a una profundización de la concepción de la Ley, «que veía la justicia social como brotando de la expresión más personal del amor» (*Man in the Old Testament, Studies in Biblical Theology* 4 [London 1966<sup>9</sup>] 22-23).

16 Cf. D. Cox, 'Sedaqa and Mispat: The Concept of Righteousness in later Wisdom', *Studii Biblici Franciscani Liber Annus XXVII* (Jerusalem 1977) 48.

17 Decía J. Pedersen que «la palabra (*mishpat*) denota lo que un hombre puede reclamar y lo que él debe hacer con los demás o, en otras palabras, el derecho y el deber de cada uno» (*Israel. Its Life and Culture*, I-II [London-Copenhagen 1964] 150). Debemos añadir que esto no se opone, claro está, a que el término signifique, en otros casos, el *juicio* o *sentencia forense*, es decir, el medio de hacer justicia.

Es cierto que en un par de casos el contexto parece referirse a una justicia imparcial e igual para todos (Ex 23, 6; Lv 19, 15)<sup>18</sup>; pero en la inmensa mayoría de los textos la justicia humana miraba a liberar y ayudar a los socialmente más débiles, y esto desde el momento en que tal fenómeno social apareció y se extendió en Israel (Ex 23, 6; Dt 24, 17; 27, 19; Am 5, 7.15; 6, 12; Is 1, 17.23; 10, 1-2; Miq 3, 9-11; Jr 5, 28; 22, 3; Ez 45, 9; Job 29, 12-17; 31, 13-14; Prov 22, 22-23; 29, 7; etc.)<sup>19</sup>. Es por eso por lo que las exigencias de justicia iban dirigidas preferentemente al fuerte y poderoso, con el fin de que las tuviera en cuenta frente al desvalido. Escribía J. Pedersen que «la justicia es, lo más frecuentemente, una exigencia sobre el más fuerte, exigencia que implica que él recibe al más débil dentro de su preocupación»<sup>20</sup>.

A partir de todo lo dicho, podríamos afirmar que esta justicia bíblica no es propiamente una justicia *distributiva*, que se extiende sin discriminación a todos, sino que se acerca más a nuestra justicia *social*, entendida como aquélla que cuida del bien de los grupos sociales o sociedades inferiores (sociedades imperfectas) que existen dentro de la sociedad general. Se trata, en rigor, de una actitud personal —por encima de normas y leyes generales—, que se traduce en toda una serie de actos que se deben realizar en favor del prójimo, particularmente hacia el más necesitado<sup>21</sup>.

¿Sobre quiénes se apremiaba preferentemente la práctica de esta justicia social? De modo general sobre los socialmente poderosos,

18 Respecto a estos dos textos —invocados a veces por algunos autores—, el segundo depende del primero, cuyo vocabulario toma retocándolo. En cuanto al sentido de este último, las cosas no están claras, comenzando por el significado que hay que dar al verbo *hđr*, traducido de diversas maneras. Pero incluso tomándolo en sentido forense («no favorecerás al pobre en su pleito»), resulta extraño tal sentido en este contexto del Código de la Alianza, donde lo corriente es lo contrario. Por eso han sido buscadas diversas soluciones. H. Cazelles, apoyándose sobre el árabe *hadara* (=«derramar impunemente (la sangre)», se inclina a dar este mismo sentido a nuestro versículo, el cual prohibiría deshacerse del débil al resultar molesto su testimonio (Cf. *Etudes sur le Code de l'Alliance* [Paris 1946] 87-88).

19 Quizá no esté de más recordar que en los profetas preexílicos, tan preocupados por la justicia social, el calificativo de «justo» suele designar al pobre, al oprimido, al desheredado.

20 *Israel*, 344.

21 Esta noción aparece clara en el libro de Job desde dos perspectivas diferentes y complementarias: cuando Elifaz acusa a Job (c. 22) y cuando Job se defiende (c. 31).

Como se puede fácilmente deducir, en semejante contexto no tendría razón de ser la cuestión, debatida desde hace un siglo entre ciertos filósofos y entre ciertos sociólogos, acerca de una supuesta oposición entre *justicia* y *caridad* (Cf. Ph. Delhaye, 'Notes sur l'histoire et le sens actuel de la vertu de justice', *Mélanges de Science Religieuse* 21 [1964] 1-14, esp. 9-12).

como ya dijimos. En efecto, los textos, que aluden al tema, se dirigen con frecuencia a tales estamentos sociales, bien mandando semejante actitud bien criticando la carencia de ella. Así aparecen implicados ahí los notables y administradores, los *ancianos*, jefes y sacerdotes, los ricos (Am 2, 6-8; 4, 1-3; Is 1, 17.23.26; 3, 3-15; 5, 7; Jer 5, 28-29; 7, 5-6; Ez 22, 27; 34, 1-10; Job 22; 31; etc.). De modo particular se exigía justicia, como es lógico, a aquellos cuyo oficio consistía precisamente en administrarla: a los jueces (Ex 23, 6-8; Dt 1, 17; 16, 19-20; 21, 1; 27, 25; Am 5, 7-13; 6, 12; Is 1, 26; Jer 22, 3; etc.).

Pero, a partir de la instalación de la monarquía en Israel, el rey se convirtió en el responsable principal de la justicia, ya que su elevado cargo hacía de él el garante y protector de todas las relaciones comunitarias de su pueblo. De hecho, el rey y la monarquía constituyen, en el AT, un foco de declaraciones acerca de la justicia (1 Sm 8, 5.19-20; 15, 1-6; 1 Re 3, 28; Is 9, 6; 11, 1-4; 16, 5; 32, 1; Jer 21, 11; 22, 1-5.15-16; 23, 5-6; 33, 15-16; Ez 45, 7-12; Prov 8, 15-16; 16, 12; etc.). Precisamente la monarquía había sido introducida en Israel para administrar justicia, como declararon los *ancianos* a Samuel al pedirle: «Mira, tú te has hecho viejo y tus hijos no siguen tu camino. Danos, pues, un rey para que nos juzgue, como todos los pueblos» (1 Sm 8, 5); y, ante la resistencia de Samuel, el pueblo insistió: «¡No! Tendremos un rey y nosotros seremos también como los demás pueblos: nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestras guerras» (vv. 19-20)<sup>22</sup>. Y, en efecto, Israel no hacía con esto —como veremos más adelante— otra cosa que imitar cuanto ocurría en los pueblos vecinos, donde los textos encontrados presentan juicios hechos por los reyes y contratos garantizados con su sello. Y que ésta fuera realmente la concepción israelita respecto a sus reyes se confirma por otros detalles significativos: como cuando el historiador sintetiza el reinado feliz de David diciendo que «reinó David sobre todo Israel, administrando derecho y justicia a todo el pueblo» (2 Sm 8, 15); o cuando Salomón, al comienzo de su reinado, pidió a Dios «un corazón que entienda para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, pues ¿quién será capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan numeroso?» (1 Re 3, 9), mientras que, al demostrar dicho rey, poco después, su habilidad en una disputa entre dos

<sup>22</sup> Como escribía R. de Vaux, «no hay razón alguna para sospechar de esta tradición que presenta al rey como el heredero de un oficio que tenía ya una larga historia en Israel» (*Les institutions de l'Ancien Testament*, I [Paris 1960<sup>2</sup>] 233).

mujeres, «todo Israel oyó el juicio que había hecho el rey y reverenciaron al rey, pues vieron que había en él sabiduría divina para hacer justicia» (v. 28) <sup>23</sup>.

De hecho y a partir de David, el rey aparece en Israel como el juez por excelencia. Es cierto que, a medida que se desarrollaban las instituciones, fueron creados tribunales locales de justicia; pero a éstos llegaban las causas pequeñas, mientras que el rey seguía siendo el juez supremo y su decisión la última instancia <sup>24</sup>. En efecto, el rey de Israel —que a diferencia de los otros reyes orientales nunca aparece como dotado de poder *legislativo*— tenía claramente el poder *judiciario* sobre todo su pueblo, además, claro está, del poder *administrativo*. Y el rey ejercía un tal poder judicial de forma absoluta y decisiva, ya que los «códigos» antiguos no eran cuerpos de leyes vinculantes, a los que el juez debiera atenerse, sino que la sentencia del rey aparece siempre como algo personal suyo, sin referencia a una ley de Estado <sup>25</sup>.

Precisamente por esto, la tarea judicial del rey era considerada como importantísima. «Hacer justicia era el acto regio por excelencia», escribía M.-J. Lagrange, y hasta tal punto que, como añade el mismo autor, la palabra hebrea «juzgar» puede ser también traducida por «gobernar» <sup>26</sup>. De hecho, tenemos un texto que confirma una tal ecuación: «Yahveh hirió al rey (Ozías) y quedó leproso hasta el día de su muerte. Vivió en una casa aislada, y Yotam, hijo del rey, estaba al frente de la casa y administraba justicia al pueblo de la tierra» (2 Re 15, 5; cf. Sal 2, 10; 148, 11). La razón de todo esto consistía en que el rey era concebido —al igual que en el resto del Oriente Medio— como el *salvador* del pueblo. Pero esta *salvación* tenía un alcance amplio: no sólo lo salvaba de los enemigos exteriores, sino que debía *salvarlo* también internamente procurando su prosperidad, asegurando orden y tranquilidad, así como protegiendo todas las relaciones comunitarias en su interior. Ahora bien, una tal

23 Y cuando la reina de Saba se quede extasiada ante las múltiples grandezas de Salomón, terminará su elogio con esta exclamación: «Bendito Yahveh, tu Dios, que se ha complacido en ti y te ha colocado en el trono de Israel para siempre (...), y te ha puesto como rey para administrar derecho y justicia» (1 Re 10, 9).

24 Cf. 2 Sm 12, 1-6; 14, 4-11; 15, 4; 1 Re 3, 16-28; 7, 7 (donde se alude al «vestíbulo del trono donde administraba justicia, que es el vestíbulo del juicio»).

25 Cf. R. de Vaux, *Institutions*, I, 231-33.

26 'Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament', *RB* 5 (1908) 54; cf. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, II. *La période des Juges* (Paris 1973) 83.



armonía, total y plena, en el interior de un pueblo resulta imposible sin una justicia social adecuada: cuando un sector del pueblo sufre el abuso y la opresión por parte de otro, las relaciones comunitarias quedan rotas sin remedio<sup>27</sup>. Por eso el rey debía administrar una verdadera justicia en favor de los más indefensos socialmente, único medio para asegurar el bienestar de todos dentro de la comunidad: «El rey, con la equidad, mantiene el país; el hombre exactor lo arruina» (Prov 29, 4)<sup>28</sup>. Se trataba de una actividad positiva y constructiva en favor del bien del pueblo. En el libro de Isaías se dice que «el efecto de la justicia será la paz, y el fruto de la justicia la tranquilidad y seguridad perpetua» (Is 32, 17), mientras que en el Sal 72, 3 se afirma que «la justicia y la paz se abrazan». No resulta, pues, extraño que esa justicia regia fuera comparada con el sol, la luz, la aurora y la lluvia —por sus efectos bienhechores—, como dice un viejo poema de David: «el justo que gobierna a los hombres, que gobierna en el temor de Dios, es como luz matinal al salir el sol en una mañana sin nubes, haciendo brillar tras la lluvia el césped de la tierra» (2 Sm 23, 3b-4; cf. Is 59, 9; 62, 1; Sof 3, 5; Mal 3, 20; Sal 37, 6; 72, 5-6).

Pero esta preocupación esencial del rey en pro de la justicia no debía limitarse a una actividad estrictamente forense, puesto que era concebida en un sentido más amplio. Así, comprendía también un esfuerzo de ayuda, en todos los aspectos, en favor del débil, un volcarse en bien de los más necesitados<sup>29</sup>. Cuando el Sal 72 presenta el modelo del rey ideal, en lo que más énfasis pone es en su cuidado por los débiles: «él hará justicia a los humildes de su pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor» (v. 4; cf. vv. 12-14). La amplitud del concepto de justicia, por parte del rey, aparece tam-

27 En Salmo 72, 4 alternan, en perfecto paralelismo sinónimo, «hacer justicia» y «salvar» a los débiles y pobres.

28 En nuestra opinión, H. Cazelles suaviza demasiado este aspecto concreto de la actividad regia al sostener que, tanto en Israel como fuera, la misión del rey era más vaga, esto es, «mirar a un ideal de concordia y al bienestar social» en general. Añade que «fue a otra cultura a la que pertenecerá el definir racionalmente las reglas de este ideal y el subrayar que la realización de este ideal exige la equidad» ('A propos de quelques textes difficiles', 186-87). Pero nos parece que la necesidad de una verdadera *justicia social* para la «concordia y bienestar social» es algo tan evidente que todos los pueblos se percataron de ello en cuanto se produjeron los abusos sociales. De hecho, abundan los textos desde los primeros tiempos, tanto en Israel como fuera, que lo confirman.

29 Cf. J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testament* (Berlín 1938) 151-62; J. Pederesen, *Israel*, III-IV, 81-82.

bién —y muy significativamente— en el hecho de que tal conciencia debía servir al propio rey de autocontrol frente a posibles tentaciones de abuso de poder en favor propio, avasallamiento del que son normalmente víctimas los más indefensos de la sociedad. Esta idea de la limitación del poder ya aparece clara en la despedida de Samuel, al concluir sus funciones de mando; ante el pueblo reunido dijo: «Aquí me tenéis. Atestiguad contra mí ante Yahveh y ante su ungido. ¿A quién he tomado el buey o a quién he tomado el asno? ¿A quién he atropellado u oprimido? ¿Quién me ha sobornado para que cerrara los ojos? Yo os lo restituiré. Y ellos respondieron: No nos has atropellado ni oprimido, y nada has tomado de nadie» (1 Sm 12, 3-4). Más tarde, en pleno período monárquico, los abusos de David (s. X), atropellando a Urias para arrebatarle su mujer (2 Sm 11), de Ajab (s. IX), calumniando y matando a Nabot para robarle la viña (1 Re 21, 1-16), o de Yoyaquim (s. VII), haciendo trabajar de balde a sus súbditos en sus construcciones personales (Jer 22, 13), encontrarán las duras condenas de los profetas, paladines del pensamiento israelita más auténtico. Es más, el abuso del rey de Jerusalén en materia de impuestos y cargas sociales sobre las tribus del Norte determinó la sublevación de éstas y su ruptura política con la monarquía jerosolimitana (1 Re 12, 1-25; cf. Ez 45, 9-12).

Y se debe añadir que la sensibilidad o preocupación por la justicia social constituía algo así como la *piedra de toque* para apreciar y calificar la acción de gobierno de un rey, ya que ese era el campo donde el gobernante debía demostrar su talla de verdadero líder del pueblo. Así entendió la tarea del rey la línea más pura dentro del pensamiento yahvista. En su requisitoria contra los abusos sociales del rey Yoyaquim, decía Jeremías: «¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro? Tu padre, ¿no comía y bebía? Pero también practicaba la justicia y equidad, y le fue bien. Juzgaba la causa del humillado y pobre, y le iba bien» (Jr 22, 15-16). Y cuando en la llamada *Torá de Ezequiel* (cc. 40-48) sea presentado un plan detallado de reconstrucción religiosa y política del pueblo tras el regreso del destierro, las únicas prescripciones que el profeta da al gobernante son relativas a la práctica de la justicia social, evitando los abusos contra el débil (Ez 45,7-12). Por eso, cuando faltaba semejante preocupación en el rey, éste había perdido toda razón o justificación para seguir al frente del pueblo. Consiguientemente su trono comenzaba a tambalearse y correr peligro. Hay una serie de textos bíblicos que pre-

sentan la firmeza del trono real como ligada o vinculada a la salvaguardia de la justicia social por parte del rey. Así, en los Proverbios se dice: «El rey que juzga con verdad a los débiles asegura su trono para siempre» (Prov 29, 14; cf. 16, 12; 25, 5; Is 9, 6; 16, 5; Sal 45, 7). Por otra parte, tal mentalidad viene confirmada por los hechos en la historia de Israel. Ya hemos aludido a la ruptura de las tribus del Norte con el rey de Jerusalén a causa de sus abusos sociales. Pero es más elocuente la actitud de Absalón frente al rey David. Cuando el hijo comenzó a intrigar y a preparar la sublevación para desbancar del trono a su padre, dice el texto que salía diligente al encuentro de quienes venían con sus cuitas para ser escuchados y juzgados por el rey y les decía: «Mira, tu causa es justa y buena, pero nadie te escuchará de parte del rey. Y añadía Absalón: ¡Quién me pusiera por juez (=rey) de esta tierra! Podrían venir a mí todos los que tienen pleitos o juicios y yo les haría justicia. Así hacía Absalón con todos los israelitas que iban al tribunal del rey, robando el corazón de los hombres de Israel» (2 Sam 15, 3-6). Y no resulta menos significativa la actitud de los grandes profetas de los siglos ocho y siete frente a la institución monárquica: leyendo sus *profecías*, se hace evidente que no alaban ni estimulan las empresas guerreras del rey ni sus éxitos políticos, sino que machaconamente los incitan a defender la justicia social y la causa de los débiles. Es más, no dudarán en condicionar la ayuda de Dios sobre la monarquía davidica a su buena labor en tal campo: «Yahveh dijo de este modo: Baja a la casa real de Judá y pronuncias allí estas palabras (...): practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelléis; no hagáis violencia ni derramáis sangre inocente en este lugar. Si ponéis en práctica estas palabras, entonces seguirán entrando por las puertas de esta casa reyes sucesores de David en el trono (...). Mas si no oís estas palabras, por mí mismo juro —oráculo de Yahveh— que esta casa parará en ruinas» (Jr 22, 1-5).

Esta concepción del rey como valedor de la justicia y defensor del débil llegó a convertirse en un anhelo tan vigoroso que él late unas veces y se manifiesta otras a lo largo y ancho de todo el AT. Se llegó a formar en Israel un verdadero prototipo o ideal de rey justo. Se soñaba y se rezaba para que esto se convirtiera en feliz realidad, como hacía el Salmista: «Oh Dios, da al rey tu juicio, al hijo de rey tu justicia: que con justicia gobierne a tu pueblo, con

equidad a tus humildes Traigan los montes paz al pueblo y justicia los collados. El hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor» (Sal 72, 1-4). Pero, al igual que en otros terrenos, los sueños e ideales se vieron traicionados con demasiada frecuencia. La tentación se presentaba fuerte y atrayente ante los reyes históricos de Israel: la tentación de emular el modelo de rey oriental, que ellos veían en rededor; esto es, un monarca absoluto, fuente de leyes y decisiones, sin responsabilidad jurídica ni moral, cuya política e intereses personales estaban por encima de todo y de todos. Por eso, las injusticias y los fallos en su misión esencial —por parte de los reyes de Israel— se repitieron frecuentemente, aunque con el lógico movimiento ondular del más y del menos según las diversas épocas y los diferentes gobernantes de turno. Fue entonces cuando se dejó oír fuerte y sin ambigüedad alguna la protesta y crítica de los profetas, los cuales no podían admitir en absoluto los abusos sociales de los gobernantes contra los grupos débiles y desamparados (Am 2, 6-8; 5, 12; Miq 3, 9-10; Is 1, 23; 3, 14; 10, 1-2), atacando incluso personalmente al rey (Jr 22, 13-19), y exigiendo la práctica de la justicia (Os 10, 12; Jr 21, 11; 22, 1-3). La decepción ante la triste realidad debió resultar tremendamente amarga. Pero los deseos de justicia social y el ideal de un rey defensor de los débiles habían calado tan hondamente en el alma del pueblo que no hubiera sido posible olvidarlos ni desesperar en el sueño. Fue de ese modo como los profetas, conscientes de la fragilidad de la justicia humana, proyectaron sobre un futuro REY (el Mesías) todas las esperanzas de justicia que el pueblo había concentrado sobre sus reyes históricos. En efecto, los términos hebraicos que hemos encontrado a propósito de la figura del rey (*šedeq*, *šadiq*, *mishpat*) forman parte del estilo literario corriente de los oráculos mesiánicos, mientras que el viejo ideal de justicia y defensa de los débiles aparece como la obra esencial que realizará el futuro Mesías (Is 9, 6; 11, 1-5; 32, 1.16-17; 60, 17-18; Jer 23, 5-6; 33, 15-16).

Una semejante ideología acerca de la justicia —en su aspecto social— y tal preocupación por su puesta en práctica, ¿fueron algo original y exclusivo del AT? Hoy sabemos, gracias a los múltiples textos orientales, que dicha mentalidad —lógicamente con matices peculiares en cada caso— era patrimonio común de todo el antiguo

Oriente Medio, y ello desde mucho antes de la existencia de Israel<sup>30</sup>. La justicia era algo relacionado, en primer lugar, con las divinidades. En Mesopotamia, el «derecho» (*Kittu*) y la «justicia» (*Mesharu*) eran atributos del dios Shamash (Sol), los cuales se independizan hasta ser considerados como hijos de la citada divinidad. Algo parecido ocurría con la pareja divina del panteón fenicio «rectitud» (*Misor*) y «justicia» (*Sedeq*)<sup>31</sup>. En Egipto, la «justicia» estaba comprendida dentro de la *Maat*, esa realidad esencial y misteriosa, de contenido amplio, que garantizaba la estabilidad del mundo, tanto el cósmico como el humano. Y los textos dan fe de la creencia de aquellas gentes en este atributo de sus dioses. Un texto cuneiforme se dirige al dios Shamash en estos términos: «rey de los cielos y de la tierra, señor de las regiones altas y de las bajas, (sin ti), señor, no se juzgan las causas; la decisión (en favor) del oprimido y de la oprimida no viene tomada; (Shamash), gobernar al muerto y al vivo, soltar al atado está en tu mano»<sup>32</sup>. Una súplica a la diosa Ishtar dice: «el derecho de los súbditos tú administras con equidad y justicia, miras benigna al oprimido, y al maltratado lo elevas día a día»<sup>33</sup>. En cuanto a Egipto, en un himno a Amón se dice que «escucha la súplica de quien está en cautividad, es compasivo con quien apela a él, salva al tímido del duro de corazón, juzga al débil y al injuriado»<sup>34</sup>. En un himno a S'u, hijo de Ra, entre otros elogios se dice de él: «tú, el justo, señor de la justicia»<sup>35</sup>.

Ahora bien, dado que los reyes eran vistos como puestos en el poder por los dioses respectivos para continuar y hacer concreta la obra de éstos sobre sus pueblos, era lógico que una de las tareas principales de tales gobernantes consistiera precisamente en administrar la justicia social, de modo particular en favor de los más necesitados de ella. Es ya significativo el que se adornen gustosa-

30 Por ejemplo y a propósito de Sumer, cuya civilización es una de las primeras, si no la primera, de la historia humana, escribía N. Kramer: «La ley y la justicia eran dos conceptos fundamentales en Sumer; tanto en la teoría como en la práctica, la vida social y económica sumerias estaban impregnadas de estos conceptos» (*La Historia comienza en Sumer* [Barcelona 1958] 101).

31 Cf. H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancien Near East* (Lund 1947) 45.53-54.

32 Cf. G. R. Castellino, *Testi sumeri e accadici* (Torino 1977) 565.

33 *Testi sumeri e accadici*, 357. Pueden verse otros textos del mismo tenor en pp. 37-39.76.132-34.156.337.393.

34 Cf. J. B. Pritchard (ed.), *Ancien Near Eastern Texts (=ANET)* (Princeton 1969<sup>3</sup>) 366.

35 Cf. S. Donadoni, *Testi religiosi egizi* (Torino 1970) 350. Pueden verse textos con la misma idea en pp. 383, 413.

mente con títulos como «pastor de justicia», «rey de equidad», «guardián de la paz, que aporta la justicia», etc. Abundan los textos que dejan ver claramente esta faceta del gobierno en todos aquellos pueblos y en todas las épocas. Así ocurría, por ejemplo, en Mesopotamia. En un himno real a Lipitisttar se dice: «Lipitisttar, hijo de Enlil, te has manifestado como hombre recto y justo (...). El poderoso no puede cometer abusos, el fuerte no puede hacer esclavo al débil. Tú has hecho justicia en Sumer y Acad, has alegrado el país de Sumer»<sup>36</sup>. El rey Hammurapi dice, en el prólogo de su famoso código, que los dioses le hicieron rey «para proclamar el derecho en el país, para eliminar al malo y al perverso, para que el fuerte no oprima al débil...», idea en la que insiste un poco más adelante; y en el epílogo añade que «para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano (y) a la viuda (...), para hacer justicia al oprimido yo he escrito mis preciosas palabras sobre mi estela y yo la he erigido delante de mi estatua de 'Rey del Derecho'»<sup>37</sup>. En una tablilla proveniente de la biblioteca de Assurbanipal se dan consejos a un gobernante (identificado por algunos con Sennaquerib) de este tenor: «Si el rey no vigila la justicia del país, su pueblo será transtornado, su país devastado. Si no vigila la justicia del país, Ea, rey de los destinos, cambiará su destino y no dejará de perseguirlo (con destino) hostil»<sup>38</sup>. La misma mentalidad era corriente en el lado opuesto del Oriente Medio, en Egipto, como aparece, sobre todo, en las famosas *instrucciones* compuestas para aconsejar a los futuros gobernantes. Así, en la *instrucción* para Merika-re se le aconseja: «Haz justicia mientras vivas sobre la tierra. Tranquiliza al que llora; no oprimas a la viuda; no suplantes a nadie en la propiedad de su padre»<sup>39</sup>. El rey Amen-em-het I decía a su hijo y sucesor: «Yo di al indigente y crié al huérfano. Yo hice que aquel que no es nadie consiguiera (su intento) al igual que aquel que es (alguien)»<sup>40</sup>. La conocida *instrucción* de Amenemopet abunda en el mismo tema: «Guárdate de robar al pobre, de ser despótico con el incapacitado (...). Mejor es una medida que el dios te da que cinco mil adquiridas con injusticia (...). No codicies la propiedad del pobre ni tengas hambre de su pan (...).

36 *Testi sumeri e accadici*, 199-200; cf. p. 205.

37 Cf. A. Finet, *Le Code de Hammurapi*, Littératures anciennes du Proche-Orient 6 (Paris 1973) 31 y 136 respectivamente; cf. pp. 43.137.139.

38 *Testi sumeri e accadici*, 509.

39 ANET 415.

40 *Ib.*, 418.

No tomes cuenta de aquel que nada tiene ni falsees tu pluma. Si encuentras una deuda grande de un pobre, divídela en tres partes: perdona dos y deja que quede (sólo) una (...). No confundas a un hombre en el tribunal ni apartes al justo...»<sup>41</sup>. Y viniendo al occidente semita, a la misma área geográfica de Israel, a los ambientes cananeos, encontramos idéntica mentalidad y con no menos claros testimonios literarios. El legendario rey Danel de Ugarit se sentaba para administrar justicia: «Y he aquí el séptimo día, cuando Danel, el hombre de la curación, sí, el héroe, el hombre de Harnam se va a sentar frente a la puerta, entre los notables que (se sientan) sobre la era. El juzga la causa de la viuda, él proclama el derecho del huérfano»<sup>42</sup>. Otro ejemplo, más elocuente si cabe, lo tenemos en la leyenda del también legendario rey Keret. Su hijo Yasib —aconsejado por su demonio íntimo— intenta destronarlo a causa principalmente de la falta de justicia: «Yasib, el paje, se va, en casa de su padre él entra, eleva la voz y grita: 'Escucha te ruego, oh Keret, el generoso, escucha y abre bien tu oído: (...), tú no defiendes la causa de la viuda, tú no haces justicia al desgraciado, tú no expulsas a quienes despojan al pobre, tú no haces comer ante ti al huérfano, la viuda queda a tu espalda (...). Baja (del trono) de (tu) realeza para que yo reine, (de la sede) de tu soberanía para que yo me siente en ella»<sup>43</sup>. Por otra parte —y además del dato de que la raíz *šdq* entra con frecuencia en la onomástica—, aparece el mismo pensamiento en múltiples inscripciones regias de la región Así, una inscripción guiblita de Yejimilk (s. x a.C.) se expresa de este modo: «Templo que ha construido Yejimilk, rey de Gebal (...). Que protejan Baal Shamain y Baal Gebal y todos los dioses santos de Gebal los días de Yejimilk y sus años sobre Gebal, pues es un rey justo y un rey recto ante los dioses santos de Gebal»<sup>44</sup>. Más explícito aún, al respecto, se muestra el rey Kilamuwa (s. ix a.C.) cuando describe su gobierno en una inscripción encontrada en Zinjirli, al noroeste de Siria: «Yo, Kilamuwa, el hijo de Hayya, me senté sobre el trono de mi padre. Con los reyes precedentes, los *mshkbm* estaban (acobardados) como perros. En cambio, yo fui como un padre para unos,

41 *Ib.*, 422-24.

42 Cf. A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes ougaritiques. I, Mythes et Légendes* (Littératures anciennes du Proche-Orient 7; Paris 1974) 427-28; cf. p. 443.

43 *Ib.*, 572-73; cf. pp. 571-72.

44 Cf. M. Dunand, 'Nouvelle inscription phénicienne archaïque', *RB* 39 (1930) 327.

como una madre para otros, como un hermano para otros (...). Yo tomé los *mshkkm* de la mano. Ellos estaban predispuestos (hacia mí) como un huérfano hacia su madre»<sup>45</sup>. Finalmente, en una inscripción fenicia de Karatepe, el rey Azitawadda de Adana (s. VIII a.C.) dice: «Yo me senté sobre el trono de mi padre y establecí la paz con cada rey, e incluso cada rey me consideró como su padre a causa de mi justicia y a causa de mi sabiduría y a causa de la bondad de mi corazón»<sup>46</sup>. Y una confirmación de cuán profundamente había calado semejante preocupación hasta en el mismo pueblo la tenemos en las múltiples oraciones dirigidas a los dioses para que concedieran a sus gobernantes el don de la justicia, sobre todo en defensa de los débiles<sup>47</sup>.

A partir de cuanto antecede, resulta evidente que la concepción israelita acerca del rey como valedor de la justicia —con particular referencia a la defensa de los socialmente más necesitados— era un elemento integrante de la civilización de todo el antiguo Oriente Medio. Se trataba de un valor cultural general e incluso natural, ya que la preocupación por la justicia social surge espontáneamente, sobre todo entre quienes experimentan los efectos de la injusticia así como entre los ambientes más sensibilizados éticamente. El ideal de un orden justo afloraba, pues, por todas partes, al menos como un sueño y una esperanza. Israel incorporó este ideal a su patrimonio cultural, al igual que hizo con otros muchos elementos de las culturas vecinas. ¿De dónde o de quiénes lo tomó? Probablemente no se trata de tomas o dependencias directas, sino simplemente del influjo de un ambiente generalizado. De todos modos, esta cuestión es algo secundario. Más importante es, sin duda, lo que Israel hizo con este elemento o preocupación natural. Una vez más, Israel no se limitó a incorporar, a asimilar o plagiar, sino que tomó ideas, eliminó o corrigió otras, añadió valores peculiares, e interpretó todo de manera específica y original. Fue de este modo como —sobre aquel

45 Cf. ANET, 500-1. El traductor dice, en la presentación del texto, que los *mshkkm* eran «posiblemente un grupo sedentario oprimido de población».

46 Cf. R. T. O'Callaghan, "The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe", *Orientalia* 18 (1949) 177.

47 Pueden verse algunos ejemplos mesopotámicos en *Testi sumeri e accadici*, pp. 47.58.136.138.165.181.430.559. Pero quizá valga la pena reproducir una oración egipcia al dios Amon muy bella: «Oh Amon, inclina tu oído a quien está solo en el tribunal y es huérfano y no es poderoso, y el tribunal le hace del mal por el dinero (que aceptan) los escribas de la administración judiciaria, por los vestidos (dados) a los servidores» (Cf. *Testi religiosi egizi*, p. 407).



cuadro o fondo de concepciones naturales— Israel dio un sentido nuevo a la justicia <sup>48</sup>. De hecho, las prescripciones en el campo social están apoyadas frecuentemente por motivos de orden religioso, moral e histórico bien peculiares y originales (cf. Ex 22, 20; 23, 8-9; Lev 19, 11-16; 19, 33-36; Dt 5, 15; 24, 18; 27, 19; etc.). Tales motivaciones y demás elementos originales provenían, como es lógico, de la mentalidad o ideología general y peculiar de Israel. En efecto, las relaciones de los hombres con Dios y las de los hombres entre sí nunca fueron concebidas en Israel como dos campos independientes y sin conexión. Por tanto, no existía una concepción religiosa y otra profana de la justicia, como ocurre entre nosotros. Esto equivale a decir que las relaciones con los demás israelitas —en nuestro caso, el trato de justicia regia para con los súbditos— tenían bases teológicas. De ahí brotaron todas las peculiaridades que adquirió el concepto y la exigencia de justicia social en Israel. En tal contexto teológico destacan, como es lógico, algunos conceptos como más fundamentales.

En primer lugar, y como punto de partida, estaba la concepción israelita acerca de su Dios, Yahveh, uno de cuyos atributos esenciales era —desde los tiempos más antiguos, y no sólo a partir de los grandes profetas, como quería la vieja escuela críticoliberal— su *justicia*. Ya Abrahán había podido decirle: «¿Es que el Juez de toda la tierra no va a hacer justicia?» (Gn 18, 25b). Es más, era el mismo Dios quien había creado la justicia (cf. Is 45, 8c), por lo que se trataba de algo suyo, que él comunicaba al hombre y le exigía a la vez. Incluso llega a ser personificada, como ocurría con otros atributos divinos (Os 10, 12; Is 45, 8; Sal 85, 14; 89, 15; 97, 2). El hombre sólo podía descubrirla y practicarla. Por otra parte, Dios siempre se mostraba *justo* en su actuar: y esto no sólo en un sentido amplio, esto es, en sus relaciones salvíficas con Israel o hacia los hombres en general o hacia el mundo —como ya vimos—; sino también en sentido estricto, en el marco de las relaciones humanas, y, de modo particular, en relación a los más débiles socialmente, puesto que aparece como su defensor, hasta el punto de ser llamado «padre de los huérfanos y tutor de las viudas» (Sal 68, 6; cf. Prov 19, 17; Ecl 11, 12b 13). Los profetas del s. VIII a.C., insistirán enfáticamente —cada uno desde

48 Escribía H. Frankfort: «El método comparativo se manifiesta muy útil cuando conduce, no a identificaciones indebidas, sino a una distinción más sutil de datos similares en civilizaciones (o religiones) diferentes» (*The Problem of Similarity in the Ancient Near Eastern Religions* [Oxford 1951] 21).

una perspectiva particular— sobre este último aspecto de la justicia divina. Ahora bien, para la mentalidad del AT, el modo de obrar de Dios constituía siempre el modelo supremo que el israelita debía imitar y lo que marcaba la pauta en su vida. Por tanto, es claro que el conocimiento natural de las exigencias de la justicia social se vio enriquecido y matizado en Israel por su conocimiento revelado de Dios.

En segundo lugar, toda la vida de Israel y toda su conducta estaban determinadas por su condición de «pueblo de Yahveh», asociado a él mediante una relación peculiar de *alianza*, gracias a lo cual podía contar con su ayuda. De este modo, el pueblo de Israel adquirió una cualidad o personalidad moral concreta —aparte de la religiosa— muy particular, ya que una comunidad es siempre algo más que la mera suma material de los individuos que la integran. Pues bien, un rasgo muy importante de tal fisonomía moral se daba en el campo de la justicia social. De hecho, el AT presenta la justicia de Dios —fuente de la humana— casi siempre en el cuadro de la *alianza*, y raramente en relación a la creación. Precisamente por eso, el «pueblo de la *alianza*» no podía abrigar la injusticia en su interior: la sociedad israelita había sido creada por Dios, vivía en la tierra dada por él, donde todos eran hijos de Yahveh y consiguientemente hermanos e iguales, por lo que un israelita indefenso socialmente, explotado y tratado injustamente contradecía al ideal y a la esencia misma del pueblo de Yahveh<sup>49</sup>. El israelita tenía —como miembro de la «comunidad de la *alianza*»— una categoría espiritual y ética particular, de la que derivaban derechos y deberes, y la justicia consistía fundamentalmente —como ya vimos— en respetar cuanto derivaba de tal relación comunitaria.

En tercer lugar, es indudable que la conciencia acerca de lo que es debido a los demás hombres y el enfoque de las relaciones para con ellos reposan principalmente sobre la idea que se tenga acerca del hombre, de su dignidad, de su primacía sobre las cosas. Ahora bien, resulta a todas luces evidente que el AT tiene una concepción muy positiva y muy peculiar sobre lo que es el hombre. En el antiguo Israel no sólo contaba el pueblo como *comunidad*, sino que también

<sup>49</sup> Una prueba de este trato especial para con los miembros de Israel la encontramos en la prohibición de prestarles dinero con interés, cosa permitida con los forasteros: «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él usurero ni le exigirás interés» (Ex 22, 24).

era importante el *individuo* como tal. En efecto, el AT nunca olvidó las relaciones personales que Yahveh mantenía con cada uno de los miembros de Israel<sup>50</sup>. La razón de esto era que el *hombre* —todos y cada uno— era visto como creado por Dios «a imagen suya» (Gn 1, 27), habiendo sido además bendecido por él (Gn 1, 28); el mundo y sus cosas habían sido creadas por Dios para *todos* los hombres y su uso y dominio entregados a *todos*, no en exclusiva a unos cuantos privilegiados (Gn 1, 28b-30). De tales ideas se seguía, en buena lógica, que el *hombre-individuo* era visto como muy importante, mientras que ninguno debía ser explotado o tratado como objeto baladí a disposición del más fuerte; de hecho, el hombre quedó expresamente excluido, por Dios, del dominio de los otros hombres, por lo que el trato de hombre a hombre tiene claras limitaciones y jamás debe entrar en la esfera de los caprichos de nadie: por ejemplo, la sangre de ningún hombre podía ser derramada, ya que su único dueño era Dios (Gn 9, 6; cf. 4, 10.15). Así se comprende bien por qué los profetas criticaban tan ásperamente las injusticias sociales cometidas por el rey y demás prepotentes contra los débiles, ya que ellos consideraban los problemas sociales como cuestiones de carácter individual, esto es, como relaciones de individuo a individuo. Quien trataba injustamente a otro, olvidaba que detrás de ese prójimo se encontraba el mismo Dios<sup>51</sup>.

Finalmente es necesario poner de relieve también otro aspecto importante de la mentalidad de Israel: su concepción de la autoridad humana y, ya más en concreto, su idea acerca del rey. Desde siempre, la verdadera autoridad sobre el pueblo y sobre cada israelita la ostentaba sólo Yahveh, único REY genuino de Israel. El rey terreno siempre fue visto como un *hombre*, nunca como un Dios ni cual divinizado. No estará fuera de propósito recordar cómo las fuentes bíblicas recuerdan con énfasis el origen humano y los padres de cada uno de sus reyes (1 Sm 9, 1-2.21; 16, 1-13; 17, 57-58; etc.), así como el lugar donde fueron enterrados, añadiendo el detalle significativo de que «fue enterrado con sus padres (1 Sm 31, 11-13; 1 Re 2, 10;

50 Fueron los profetas quienes más lucharon por defender esa relación directa entre Dios y el individuo (Cf. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* [London 1966<sup>9</sup>] 20-21).

51 Escribía E. Jacob: «En el AT el hombre siempre debe encontrar a su prójimo, pero este encuentro con el prójimo recibe su verdadera dimensión en el encuentro previo con Dios. En los profetas, quienes no hacen en esto más que continuar la obra de Moisés, el encuentro con Dios y la justicia social constituyen conjuntamente el 'conocimiento de Dios'» ('Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament', SVT 7, *Congress Volume Oxford 1959* [Leiden 1960] 44).

etc.). Por eso, el poder y la autoridad le venían al rey exclusivamente del hecho de ser el representante de Dios, siendo su misión básica el servir al pueblo y defender los intereses de Yahveh. No gobernaba, pues, por derecho divino, sino por mandato de Dios. De ahí que estuviera sometido, como cualquier otro israelita, a la ley suprema de Yahveh. Semejante teoría de gobierno aparece formulada explícitamente en un documento, probablemente del s. VII, a.C., que ha llegado hasta nosotros y que suele ser calificado como «la ley del rey» (Dt 17, 14-20): tras limitar sus haberes personales, se le manda sacar una copia de la Ley tradicional de Israel y leerla «todos los días de su vida, para aprender a temer a Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y poniendo en práctica estos preceptos» (v. 19). Y el texto añade significativamente: «Así, su corazón no se engreirá sobre sus hermanos» (v. 20). Resulta, pues, evidente que la idea de un rey *absoluto* siempre fue rechazada en Israel al igual que la idea de un valor *absoluto* de la política. Por consiguiente, el rey, en cuanto «juez» por excelencia, no era sino el representante de Dios y estaba al servicio del pueblo, por lo que no podía atropellar a nadie ni ser injusto con nadie; es más, su deber primordial consistía en defender y ayudar a los más indefensos socialmente, imitación de cuanto hacía el mismo Dios. Ya vimos que, en caso contrario, era rechazado por Dios y que éste no podía sostener su trono, ya que se había vuelto indigno e infiel a su misión <sup>52</sup>.

Tales conceptos básicos están ausentes en las ideologías de los pueblos vecinos, incluso en los más adelantados culturalmente, cosa que demuestra un estudio comparativo objetivo. Los resultados tenían que ser por fuerza netos y profundos: la justicia social y la defensa del débil aparecen exigidas, en el AT, con una seriedad, constancia y urgencia y dentro de unos contornos profundamente religioso-morales como no aparecen en ningún otro pueblo del antiguo Oriente Medio.

J. GARCIA TRAPIELLO, O.P.  
Universidad de Santo Tomás. Roma.

<sup>52</sup> Hemos tenido ya ocasión de exponer ampliamente, en otro lugar, las ideas integrantes de esta concepción del rey en Israel: cf. 'La autoridad civil en el pensamiento del Antiguo Testamento', *Angelicum* 51 (1974) 10-49.