



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Loretz, Oswald. “Novela y narración corta en Israel”. En *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, editado por Josef Schreiner, 387-407. Barcelona: Herder, 1972.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

XIX

Novela y narración corta en Israel

Entre los escritos bíblicos de Israel han llegado hasta nosotros algunas obras literarias que, de una manera provisional, pueden ser calificadas — dentro de una cierta analogía con los conceptos acostumbrados en la literatura europea — como «novelas» * y «narraciones cortas». En este grupo se enumeran los libros de Jonás, Rut, Ester, Judit y Tobías.

1. *Jonás*. El motivo de la *narracion* de Jonás gira en torno a un hombre devorado por un pez gigante que, a los tres días, es devuelto a tierra por el monstruo y recobra de nuevo la vida. Desde una perspectiva literaria y folklórica la narración de Jonás debe alinearse entre los *mitos de hombres devorados*, de amplia difusión ¹.

El pez devorador es el *símbolo del poder* de la muerte, sus fauces son las fauces de la muerte que devoran todo lo viviente y su vientre es el símbolo del reino de los muertos en el que el hombre — arrebatado a la vida — experimenta a su costa la có-

* En los estudios de los especialistas no existe acuerdo acerca de la cuestión de si todos los libros aquí mencionados deben ser tenidos como novelas o narraciones cortas. Así, por ejemplo, H. CAZELLES, en su *Note sur la composition du rouleau d'Esther*, publicada en *Lex tua veritas*, H. JUNKER - Festschrift, Tréveris 1961, p. 17-29, niega que «Ester sea una novela». La discusión viene dificultada por las confusiones mismas del concepto. Así, por ejemplo, G. JOH. BOTTERWECK, *Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen...*, p. 291 (cf. la sección de bibliografía especial) opina, a propósito de este libro, que el rollo de Ester abarca indudablemente, bajo un concepto superior, toda una serie de géneros y formas literarias, tales como novelas, anécdotas, relatos, narraciones, decretos, conversaciones, discursos, etc., dejando sin explicar cuál es ese concepto superior, aplicable, por ejemplo, a la novela y a la narración.

1. Cf. U. STEFFEN, *Das Mysterium...* (v. la sección de bibliografía especial).

lera divina y su castigo inevitable. El enorme pez es la expresión plástica de la «enormidad» de esta experiencia. El ser arrojado simboliza el renacimiento a la vida.

El símbolo de Jonás fue aceptado también en el Nuevo Testamento. En su predicación, Jesús relaciona el destino de Jonás con su propio destino. Habla del «signo de Jonás» (Mt 12,38ss; 16,4; Lc 11,29s), aludiendo con ello a su propia resurrección a los tres días².

Debido a una *errónea intelección* del símbolo de Jonás y a su empleo en el Nuevo Testamento se ha exigido con obstinación, a lo largo de los siglos, y a partir ya de la primera época cristiana, una intelección *literal* de la narración: una enorme *Moby Dick* (Ballena blanca) se habría tragado de pies a cabeza a un profeta llamado Jonás y le habría vomitado después a tierra. Como dato real, lo único que pueden aducir en su favor los defensores de esta teoría es que en el Mediterráneo hay también grandes peces, y eso es todo. La interpretación histórica de la narración de Jonás ha sido hoy generalmente rechazada, y con razón, a favor de la idea de que lo que aquí se relata pertenece al ámbito del mito de la saga y de la fuerza creadora de la poesía, y que la verdad de este libro no debe buscarse en la longitud, el volumen y la capacidad devoradora de un pez. La intención doctrinal del libro de Jonás es otra.

El *mundo* de la narración de Jonás es universal y pluriforme. El horizonte alcanza por un lado desde el antiguo puerto fenicio de Joppe³ hasta Tarsis (Tarsos) en Cilicia⁴, en el confín del mundo israelita de aquel tiempo. Por otro lado, se desenvuelve en el centro de poder de aquella época, en la *ciudad de Nínive*, que en el relato de Jonás ha pasado a convertirse en símbolo del poder hostil a Dios.

2. A. VOEGTLE, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *Synoptische Studien — A. Wikenhauser - Festschrift*, Munich 1953, p. 230-277.

3. Joppe es una ciudad no israelita (Jos 19,46), conocida como puerto de importación de la madera de cedro del Líbano (2Cró 2,15; Est 3,7). La ciudad pasó a ser judía después de la conquista de Simón Macabeo (1Mac 14,5) (141 a. de J.C.). En el Nuevo Testamento se cita a Joppe en Act 9,36-43 (Tabita) y Act 10,5.8.23.32; 11,5.13 (Pedro y Simón Mago).

4. W. BRANDENSTEIN, *Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis. Sprachgeschichte und Wortbedeutung* — Festschrift A. DEBRUNNER, Berna 1954, p. 75ss; R.D. BARNETT, *Early Shipping in the Near East*, en «*Antiquity*» 32 (1958) 220-230, p. 220; G. GARBINI, en «*Bibbia e Oriente*» 6 (1964) 13-19.

Sigue abierta la pregunta de por qué caminos pudo haberse convertido en el personaje central del libro el «Jonás, hijo de Amittai» mencionado en 2 Re 14,25 como profeta. En todo caso, la vinculación del profeta Jonás a la descripción de un viaje a Nínive no se apoya en hechos históricos. En efecto, por el tiempo en que el profeta Jonás (2Re 14,25) vivía, durante el reinado de Jeroboam II (782-753 a. de J.C.), Nínive no era capital del imperio asirio, ni podía hablarse de ella como de una metrópoli.

A grandes líneas el *origen* de nuestro relato bíblico de Jonás podría explicarse del siguiente modo: una saga originaria de la ciudad de Joppe, o de sus alrededores, se extendió entre los griegos⁵ y los judíos. En Judea esta historia se asoció al nombre del profeta Jonás, mencionado en 2Re 14,25. No sabemos si en este estadio el viaje a Nínive formaba ya parte de la narración.

¿Con qué *intención* ha sido escrito el libro de Jonás? Esta pequeña obra fue muy celebrada por los expositores, debido a su tono humorístico, a su profundidad y a su fe. Lo más notable en este corto libro es la *crítica* que en él se *hace a un israelita de mente estrecha, que quiere excluir a los paganos de la salvación*. De aquí que el relato de Jonás constituya un precioso testimonio en favor del hecho de que en Israel existió siempre una sensibilidad para los valores fundamentales que no teme afrontar con mirada crítica los defectos que se producen en sus propias filas. Así, el relato de Jonás nos presenta al profeta como un hombre que pertenece al único pueblo que sirve al verdadero Dios. Pero ahora se enfrenta con una situación tragicómica: al profeta Jonás no le gusta el Dios a quien Israel ha venerado desde siempre con la súplica: «Eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal» (Jonás 4,2). Y como Jonás sabía que Dios era así, quiso emprender la huida. En su opinión, los paganos no debían tener la menor posibilidad de arrepentimiento. Para él todos ellos debían estar expuestos al *castigo divino sin remisión*.

Pero frente a estos odios humanos, Dios demuestra que envía su *perdón* a todos aquellos que se arrepienten de su mal camino. Y esto se cumple aun en los casos de mayor corrupción, es decir,

5. Para la vinculación o puntos de contacto de la saga de Perseo y Andrómeda y de Arión y Hércules con Joppe, cf. STEFFEN, *Mysterium*, p. 89.

incluso frente a la ya proverbial maldad de Nínive. Incluso aquellos paganos para quienes el castigo divino es ya inminente pueden esperar el perdón de Dios si abandonan su perverso camino. El autor del libro de Jonás lo hace ver así palpablemente a través del discurso amenazante de su héroe y la respuesta de los ninivitas. Mientras Jonás clama tonantemente que el castigo está irrumpiendo, los ninivitas reaccionan con sensatez y consideran la única posibilidad que se les abre, a saber, la conversión a Dios. Hasta la más categórica amenaza de castigo divino deja siempre abierto un camino a la esperanza: «¡Quién sabe! ¡Quizá vuelva Dios y se arrepienta!» (Jonás 3,9). Jonás, que hubiera querido excluir a los paganos de la misericordia divina, está en un error: el Dios de Israel es señor de la vida y de la muerte de *todos* los hombres y no quiere el castigo sino la conversión del pecador. El perdón de Dios supera los deseos y los cálculos de los hombres. *Dios mantiene su libertad de ser bueno para todos*. El libro de Jonás anticipa así la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) y de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), porque en él aparece Dios como el Señor de todos los hombres, que no toma partida de antemano, y su perdón y recompensa no están condicionados por ninguno de los límites puestos por los hombres de mala voluntad.

A pesar de su corta extensión el libro de Jonás es una obra admirable. El Dios de Israel rechaza tanto los pecados de los paganos como el excluyente nacionalismo de los judíos, que habían interpretado erróneamente la elección de Israel como condenación de los demás pueblos. A través del símbolo del pez, y del relato de cómo fue devorado y devuelto, el libro de Jonás explica que sólo mediante un nuevo nacimiento se le abren al hombre los ojos para conocer al Dios de Israel y su voluntad, y alcanzar así el perdón. Según el Nuevo Testamento este renacimiento se le da al hombre con la fe en Cristo, que ha sido el primero en experimentar y cumplir en sí la «señal de Jonás» (cf. Jn 3,1ss).

2. *Rut*. Desde Joh. W. von Goethe es corriente calificar esta narración como un idilio. De acuerdo con la idea de H. Gunkel muchos llegan a calificar este relato de *novelle*. Con estos conceptos, tomados de la literatura moderna, sólo se define de una manera aproximativa la índole peculiar de este libro bíblico.

El libro de Rut debe su aceptación, por una parte, a su brevedad y, por otra, a su relativamente fácil comprensión.

El relato de Rut se ocupa de un problema típico del Antiguo Testamento: la sucesión de una familia. La narración está claramente orientada desde el principio hasta el fin a esta temática. Muere el cabeza de familia, Elimelek. Sus dos hijos aseguran la continuidad, la *supervivencia* del *nombre*. Pero éstos mueren también sin descendencia masculina. Entonces Noemí quiere enviar a sus nueras a sus respectivas casas, porque ya no ve abierto ningún camino por el que poder traer al mundo descendencia masculina para sus hijos muertos. Ella es ya demasiado vieja para concebir, y aun en el caso de que esto fuera posible, debería renunciar a esta esperanza, porque para cuando el nacido estuviera en edad núbil, sus nueras serían demasiado viejas. Pero he aquí que en Belén se abre un camino. Boaz, que había manifestado cierta inclinación por Rut, resulta ser pariente de la familia de Elimelek. Según el antiguo derecho, un pariente (*goel*, rescatador) puede engendrar un heredero con la mujer del muerto. El nacido lleva el nombre de familia del marido difunto. Y de este modo la familia de Elimelek sigue existiendo (*ley del levirato*).

En el ámbito del relato de Rut, el proceso de tramitación, que desemboca en la decisión final, comienza en la puerta de la ciudad, que es el lugar de reunión pública. Poniendo a los ancianos por testigos, Boaz pide al primer rescatador — cuyo nombre no se cita — que compre a Noemí la parcela de campo de su difunto marido y, por lo mismo, que se quede también con Rut. La institución del rescatador era conocida por los babilonios, asirios, romanos y árabes⁶. El rescatador tenía un derecho preferente de compra, al que podía renunciar. En la narración de Rut el punto más alto de tensión se alcanza cuando el primer rescatador renuncia a su derecho, de modo que queda despejado el camino para el matrimonio de Boaz con Rut.

Para nuestra mentalidad es algo realmente desacostumbrado que a *la compra de la parcela vaya vinculado el matrimonio*. Sin embargo, la estrecha interconexión de ambos actos es patente. El derecho del rescatador es el residuo de una antiquísima costumbre

6. Cf. E. NEUFELD, *Jus redemptionis in Ancient Hebrew Law*, en «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité» 8 (1961) 29-40,32ss.

jurídica según la cual la posesión era considerada como inalienable y en la que la solidaridad de tribu y de familia obligaba a todos a defender la posesión. Con el correr del tiempo esta obligación se fue limitando a un círculo familiar más restringido. En el relato de Rut la compra de la parcela está inmediatamente vinculada con la adquisición de la mujer del muerto⁷. En esta época la ley del levirato se practicaba de tal modo que la *mujer era considerada como parte integrante de la posesión*. Y así, en la narración de este librito la compra de la parcela comportaba el matrimonio con Rut y la obligación de suscitar descendencia masculina.

Según el testimonio del libro, los acontecimientos ocurrieron en la *época de los jueces*. Esta indicación es demasiado vaga para permitir una determinación más concreta. La narración no contiene nada que impida una datación antigua del núcleo originario del libro actual. La aclaración relativa a la antigua costumbre de quitarse el zapato al hacer una transacción y entregarlo como prueba de la conclusión de la misma (Rut 4,7) demuestra que algunos de los extremos mencionados en la narración quedaron más tarde en desuso y ya no eran bien comprendidos. También la parte que se refiere al rescatador y a su adquisición de la parcela a uná con la mujer del muerto debe entenderse en el sentido de que aquí se relata una costumbre más antigua que la que supone la ley del levirato (Dt 25,5-10).

En la época del exilio babilónico se le añadió al libro de Rut un árbol genealógico que da la sucesión desde Peres hasta David⁸. En esta genealogía no se menciona la familia de Elimelek que, sin embargo, juega un papel central en el relato de Rut. En 1Cró 2,12 aparece la misma tradición. Puede sugerirse, pues, la idea de que Rut 4,18-22 haya sido tomado de allí, o también que tanto este pasaje como 1Cró 2,12 provengan de una fuente común. Probablemente el redactor asignó al hijo de Rut el nombre de Obed para armonizar aquella fuente con el relato del libro. El libro de Rut *intenta* trazar una línea seguida *desde Rut hasta David*. El destino de la familia de Elimelek y concretamente el destino de Rut adquieren su total significado desde David. Ya en aquel estadio de la historia israelita había puesto Dios los fundamentos de

7. B. WAMBACQ, *Le Mariage de Rut* (v. la sección de bibliografía especial).

8. Cf. J.L. VESCO, *La date du Livre de Ruth*, RB 74 (1967) p. 235-47.

la familia (casa) real de su siervo David a través de sus cuidados por la continuidad de la familia de Elimelek. *La intervención de Yahveh en favor de David* se extiende pues, a épocas anteriores a su mismo nacimiento. También es digna de notarse la acción de Yahveh en el sentido de aceptar a los *miembros de otros pueblos*. La casa de David se fundamenta en el beneplácito de Yahveh y no en planes humanos (cf. 2Sam 7).

El logro de la continuidad de la familia de Elimelek mediante la unión «casual» (Rut 2,3) de Boaz y Rut se expone en esta narración de una manera *humanamente atrayente*. Aunque el narrador permite entrever que Yahveh tiene siempre en su mano los acontecimientos, incluidos los «accidentales», se presenta a los actores con todos sus deseos, todas sus esperanzas y sus angustias. El elemento humano no es aquí desplazado por unos sucesos maravillosos. El autor deja que las mujeres maquinen planes femeninos, que actúen (¡la escena nocturna en la era!), y hablen como tales y atribuye al hombre la parte que le es propia.

Este contacto con la cotidiana realidad humana y la postura religiosa que expresa la narración de Rut hacen que este libro sea una de las secciones más deliciosas e inolvidables del Antiguo Testamento. Con el ejemplo de Rut se nos demuestra que la elección de Dios tiene una larga prehistoria y es una obra exclusivamente suya. Esto es válido también respecto de la elección de todo hombre en Jesucristo: es una elección que no conoce las fronteras nacionales (Rut, la moabita — todos los pueblos). No es debida al capricho de un momento de Dios, sino que viene preparada desde muy lejos. La elección no excluye la actividad independiente del hombre, sino que, por el contrario, la reclama.

3. *Ester*. Entre los libros paleotestamentarios *parecidos a la novela* debe enumerarse también el libro de Ester⁹. Ciertamente que el narrador se esfuerza por mantener para su relato el carác-

9. Libro de Ester, texto hebreo; todos los pasajes de la Biblia de las páginas que siguen que no vayan precedidos de una sigla se refieren a este libro. Las formas del texto griego de la narración de Ester presentan un problema especial, ya que, además del texto hebreo, contienen otras varias secciones, llamadas deuterocanónicas, que Jerónimo puso en su Vulgata como una especie de apéndice o anexo del texto hebreo (10,4-16,24). Estas adiciones deben entenderse como amplificaciones del texto hebreo. Véase también H. BARDTKE, *Das Buch Esther*, p. 248 (v. sección de bibliogr. esp.).

ter de narración histórica. Da detalles sobre los nombres (1,10.14; 2,21; 9,7-9), ofrece muchos pormenores y fechas concretas (1,13; 2,16; 3,7.13; 8,9, etc.), que sugieren la idea de que está narrando una historia auténtica. Pero diversos indicios dan a entender que el libro es en realidad *una novela histórica*. Las razones de esta afirmación son, entre otras: el exilio babilónico de Mardoqueo y Ester (2,6) no pudo acontecer en la época en que ellos llegaron a Babilonia. No hay pruebas de que hayan acontecido realmente los sucesos que el libro de Ester dice que tuvieron lugar bajo un rey persa de nombre Kshajarsa (Asuero), para conseguir por este camino un fondo histórico para su libro. Es asimismo increíble el llamado decreto de defensa y el acuchillamiento de 75 000 persas.

El *origen* de Ester es complicado. La forma actual ha podido surgir de la combinación artificiosa de tres historias¹⁰: 1, la historia de Vasti: el rey persa repudia a su legítima esposa; 2, una narración sobre la rivalidad entre el judío Mardoqueo y el persa Amán; 3, la tradición de una joven judía que consiguió el favor real y que, en una persecución contra su pueblo, tuvo la oportunidad de intervenir eficazmente.

El autor del relato que ha llegado hasta nosotros ha subordinado todo el material tradicional de que dispuso a un *fin* determinado: quiere explicar *el origen de la fiesta de los Purim celebrada por los judíos*. *Pur* es una palabra accádica, correctamente interpretada en el libro de Ester como «suerte» (3,7; 9,24-26). Sobre el origen y significado inicial de esta fiesta no hay seguridad, ni antes ni después¹¹. Probablemente el arrojar las suertes está relacionado con la determinación del destino que se practicaba en el año nuevo, de tal modo que tiene mucho en su abono, la sospecha de que los Purim fueron en realidad, al principio, una fiesta de año nuevo¹², que acaso tuvo un origen persa, que experimentó después en Mesopotamia un ulterior desarrollo, de donde la tomaron los judíos de la diáspora.

Al autor judío de Ester le interesaba muy poco narrar el origen pagano de la fiesta de los Purim. Al contrario, para él lo importante era alejar de la *leyenda festiva* de la solemnidad de los

10. BARDTKE, *Esther*, p. 249ss.

11. BARDTKE, *Esther*, p. 243ss.

12. Cf. BARDTKE, *Esther*, p. 245.

Purim todo cuanto pudiera ofender la sensibilidad judía. La narración pretendía, por tanto, reemplazar el origen pagano y explicar los Purim como una tradición judía. De este modo se daba una legitimación *a posteriori* de una fiesta que, con el correr del tiempo, había echado hondas raíces también entre los judíos. En el calendario festivo judío los Purim son una fiesta tardía y extraña, que necesitó un cierto período de aclimatación. Concuere con todo esto el hecho de que, tanto por razones lingüísticas como por los presupuestos generales del relato, el libro de Ester debe ser fechado en la época persa. La composición debe situarse en un intervalo de tiempo entre el 300 y el 50 a. de J.C.

La *exégesis cristiana* del Antiguo Testamento se encuentra, en el libro de Ester, ante un espinoso *problema*. En efecto, es preciso preguntarse cuál es el valor religioso de un libro en el que no aparece el nombre de Yahveh, Dios de Israel, y que provoca además la impresión de ser el hilo conductor de la incitación al sentimiento nacional y al odio contra los pueblos paganos.

No puede extrañar, por tanto, que el libro de Ester haya estado expuesto a duros ataques. J.S. Semler, por ejemplo, estaba convencido de que en él ni se constatan, ni se desarrollan, ni se mejoran las ideas de la moral natural. Por consiguiente, un libro tal no ha podido ser inspirado por Dios. Muchos críticos están acordes con esta opinión.

¿Son acertadas las objeciones de este tipo contra este libro? Debería decirse que sí, si la exposición del libro expusiera los acontecimientos desde una perspectiva neutral o desde un extremado nacionalismo. Pero, a través de ciertos indicios, el autor insinúa que ha escrito desde otro punto de vista. En su relato parte del presupuesto de que el libro sólo puede ser entendido desde la historia judía y la fe en Yahveh.

A este respecto es muy significativa ya la exposición de la rivalidad entre Amán y Mardoqueo, que introduce todos los sucesos posteriores: Mardoqueo se niega a doblar las rodillas ante Amán, contra el mandato del rey (3,2), y justifica su conducta indicando que él es judío (3,4). Se le presenta, pues, como un judío verdadero, que no se inclina ante ningún poder sino el divino, el único que reconoce. Así, pues, como fundamento del conflicto entre Mardoqueo y Amán se alude a la *oposición entre judíos y paganos*:

la *veneración del único Dios verdadero* por un lado y *el culto a los dioses* por el otro. El libro de Ester se sitúa, pues, en línea literaria y cronológica próxima a la de los libros de Judit y Daniel, que también destacan esta diferencia entre Israel y los otros pueblos y se ocupan del problema conflictivo entre judíos y paganos. Ya desde el principio se elimina cualquier duda posible sobre el hecho de la posición religiosa entre los judíos y sus adversarios¹³.

La ocasión de la lucha decisiva y sin cuartel del pueblo de los judíos es provocada por Amán, que conmina con exigencias injustificadas. Pero los judíos son *un pueblo que no tiene parecido* con ningún otro y cuya vida está regulada por una ley especial: la tora de Moisés. Esto es lo que el autor del libro hace que Amán comunique al rey Asuero (3,8s)¹⁴.

La lucha contra los judíos y el plan para su total exterminio degenera así, desde el principio, en la perspectiva del libro de Ester, en un combate discriminatorio. Se trata de la existencia misma de la ley y, por consiguiente, de discriminar si el Dios de Israel es un Dios verdadero, que socorre a su pueblo.

La reacción judía ante la mortal amenaza pagana se sitúa en la *tradición religiosa* de Israel: ayuno y oración (4,1.3.16). Desde su profundo convencimiento de la singularidad del pueblo judío, decide Mardoqueo, que es un servidor del palacio del rey, empujar a Ester, que vive en el harem real, a una acción decisiva. Mardoqueo explica a Ester que el pueblo judío es indestructible y que ella no debe dejar pasar la ocasión de intervenir valerosamente en favor de su propia gente y salvar así a su propia familia. Yahveh se mantendrá fiel a su alianza y, como en todas las guerras anteriores, ayudará decisivamente a su pueblo. Pero de aquí no se sigue que Ester deba esperar pasivamente la ayuda de Dios. Debe actuar con intrepidez. Pues ¿quién sabe si no ha escalado tan alto puesto precisamente para esto?

La trama de los hechos evoluciona de tal modo que Amán acaba por morir en la misma horca que había destinado a Mardo-

13. BARDTKE, *Esther*, p. 316, opina que Mardoqueo se negó a hacer la prostración o *proskynesis* ante Amán, porque éste era un «agagita» (3.1), es decir, un antiguo enemigo de Israel. Contra esta opinión, J. SCHILDENBERGER, *Das Buch Esther*, p. 70s (v. la sección de bibliografía especial), insiste en que Mardoqueo, como judío creyente, sólo podía inclinarse ante el Dios de Israel.

14. Achaschweresch = Jerjes, cf. BARDTKE, *Esther*, p. 277.

queo; Ester, por su parte consigue del rey la salvación de los judíos. De acuerdo con el principio de que *ante un juicio todos son impotentes* («Si Mardoqueo, ante quien has comenzado a declinar, pertenece al linaje de los judíos, no podrás vencerle, sino que sin remedio caerás ante él») (6,13) Amán, junto con los demás enemigos de los judíos, pierde las posesiones y la vida.

Pero el libro de Ester no se conforma con el relato de la aniquilación del enemigo capital, Amán. Sigue narrando cómo Ester y Mardoqueo consiguieron del rey carta blanca que les permitió pasar a cuchillo a sus enemigos (8,11-12; 9,1-19). Los judíos se vengaron de sus enemigos de una manera que recuerda las *guerras de exterminio* de los primeros tiempos del Antiguo Testamento¹⁵. Todo juicio moral sobre estas páginas del libro debe tener en cuenta el condicionamiento temporal de estas crueles costumbres bélicas.

La pregunta de si *Ester* debe ser considerado *como documento de un nacionalismo judío ilimitado* puede responderse tanto afirmativa como negativamente, conforme a lo antes dicho. Para la sensibilidad moderna las guerras de exterminio pertenecen — al menos teóricamente — a un estadio ya superado de la evolución de la humanidad y del derecho de guerra. Desde esta perspectiva, la alegría de los judíos con ocasión del exterminio de sus adversarios sólo puede parecer expresión de un nacionalismo desmesurado. Pero por otro lado, no se le puede objetar al libro de Ester ningún nacionalismo extremado si se considera que los judíos se limitaban a seguir las prácticas políticas usuales en aquel tiempo y que para su conducta obtuvieron incluso la sanción real.

A pesar de estas razones, que nos permiten ver y comprender la actuación de los judíos frente a sus enemigos como un hecho condicionado por el tiempo, sigue todavía sin resolver un problema: la conducta de los judíos frente a sus convecinos paganos obedece a una venganza sangrienta y parece contradecir derechamente al espíritu de la promesa a Abraham, según la cual en él debían ser bendecidos *todos* los pueblos (Gén 12,2s)¹⁶. El libro

15. Sobre el tema de la guerra santa y del anatema o exterminio cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, p. 346ss.

16. Para la promesa hecha a Abraham v. J. SCHREINER, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter*, en BZ NF 6 (1962) 2ss.

de Ester describe un mundo en el que *judíos y paganos se odian mutuamente*. En este escrito se ve perfectamente cómo «todos, tanto judíos como gentiles, han caído en pecado» (Rom 3,9). Un hecho se deduce con toda claridad de la narración y es que Dios, a pesar de esta actitud de los judíos, *envía* a su pueblo *la paz* frente a cualquier perseguidor.

El libro de Ester acomete un tema que, a partir de la fecha de composición de esta obra, reaparece ya constantemente: la lucha de los paganos contra el judaísmo que vive *fuera de su país*, y ocupa un puesto director entre los pueblos. No cabe la menor duda sobre el lado a que, en este forcejeo constante — y con altibajos — se inclinará la victoria: Israel acabará siempre por encontrar la paz frente a sus perseguidores. El hecho de que esta paz se consiga por el camino de terribles venganzas contra sus enemigos permite comprobar cuán largo tiempo ha hecho Israel verdadera la sentencia de que los pecados humanos, sean dentro o fuera del pueblo de Israel, ponen aún bajo más clara luz la *fidelidad de Dios para con su pueblo*. El libro nos coloca, pues, en la misma línea temática que renueva el apóstol Pablo en su carta a los Romanos: la justicia de Dios frente a Israel y frente a los paganos.

4. *Judit*. El libro de Judit¹⁷ nos informa del *proyecto del rey de Asiria* de hacer tributario a todo el mundo y, por tanto, también al pequeño *pueblo judío*. Su general en jefe acomete la empresa, pero ésta queda detenida súbitamente en la región judía, porque una viuda de la ciudad sitiada de Betulia corta la cabeza al jefe supremo del ejército enemigo, obligando así a los soldados adversarios a emprender la huida. La acción de una mujer salva a Israel.

A la vista de los detalles concretos mencionados en el libro de Judit sobre el curso de la guerra se sentiría la inclinación de encuadrar el relato dentro de los procedimientos de la historiografía

17. No está aún resuelto el problema de si el libro de Judit (al que se refieren todos los pasajes de la Escritura citados a continuación sin sigla especial), se apoya en un texto hebreo perdido, o si fue originalmente escrito en griego. A.E. COWLEY, en R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1, (Oxford 1913, p. 244, tiene por seguro que el texto griego se apoya en un texto hebreo precedente. Acerca la cuestión textual, ver A.M. DUBARLE, *Judith, Formes et sens des diverses traditions*, Roma 1966, y la reseña de R. LE DEAUT, en *Bibl* 48 (1967) p. 313-17.

antigua y defender, por consiguiente, la historicidad de lo narrado¹⁸. Se han hecho numerosos ensayos en esta dirección, pero han fracasado todos ellos porque evidentemente el autor no pretendía narrar un hecho histórico, sino que quiere hacer una exposición novelada de las fuerzas que, en su opinión, caracterizan la historia del pueblo judío. Esta intención se transparenta en numerosos pasajes de la obra.

En primer lugar, son ya significativos los *nombres de las personas que entran en acción*. Según el relato, el rey de los asirios es Nabucodonosor (Nebukadnezar), que reina en Nínive.

Ahora bien, el rey Nabucodonosor (605-562 a. de J.C.) conocido por la tradición bíblica no reinó en Nínive — destruida siete años antes por su padre Nabopolasar — sino en Babilonia. Sólo en los textos postexílicos y en las leyendas del libro de Daniel que — al igual que Heródoto — le confunden con el último rey de Babilonia, se da la conocida descripción de un tirano. El cuadro que el libro de Judit traza de Nabucodonosor es antihistórico, tendencioso y tomado de leyendas cuya presencia se comprueba también en el libro de Daniel¹⁹.

El *carácter novelado del libro* se hace ya perceptible en el nombre de Arfaxad dado al adversario de Nabucodonosor. Este rey Arfaxad reinó, según Jdt 1,1, sobre los medos en Ecbátana. Arfaxad es una palabra irania, que traducida libremente significa más o menos «Señor de los caballeros» y designa al primer caudillo de la clase de hombres de media edad, la única que entre los medos y los persas gozaba del derecho de mando. Es inútil, por tanto, intentar descubrir bajo Arfaxad a un personaje histórico.

También el nombre de Ajior confirma el carácter ahistórico del libro de Judit. Junto al rey de Asiria y a sus seguidores se cita a un Ajior caudillo de los amonitas (5,5), que conoce la historia de Israel (5,5ss) y que, después de la victoria, se hace cincuncidar (14,10). Bajo este nombre se oculta el sabio Ajicar, mencionado por Tob 1,21s; 2,10; 11,19, que la tradición judía ha tomado del

18. Cf. una referencia sobre las interpretaciones dadas hasta hoy en E. HAAG *Studien zum Buche Judith*, p. 1-8 (v. la sección de bibliografía especial).

19. Respecto de la atribución de los rasgos del rey Nabonid a Nabucodonosor en el libro de Daniel cf. O. PLOEGER, *Das Buch Daniel* (KAT 18), Gütersloh 1965, p. 76; W. ROELLIG, *Erwägungen zu neuen Stellen König Nabonids*, en «Zeitschrift für Assyriologie» 56 (1964) 218-260, p. 245, nota 77.

ámbito babilónico-araméo. Este sabio, conocido por los textos cuneiformes y por la novela de Ajicar, es celebrado en la tradición como prototipo de hombre bueno y justo.

Tampoco puede decirse qué persona histórica hay bajo el nombre de Bagoas dado al eunuco de Holofernes (12,11; 13,1; 14,14). Es un nombre persa. En la época posterior al exilio aparece con este nombre en Diodoro (xvi, 47,4) un cortesano persa que se hizo notar por su audacia y su falta de escrúpulos. Conocemos otro Bagoas en la historia judía²⁰. Bagoas era también el nombre del gobernador de Judea (Jos Ant. xi,7,1) que sucedió en el cargo a Nehemías. Otros portadores de este nombre quedan fuera del marco del libro de Judit.

Entre los personajes más importantes enumera el libro al general en jefe del rey enemigo, Holofernes «que ocupaba el segundo puesto» (2,4).

Sobre el ataque emprendido contra el pueblo judío por el general Holofernes no tenemos ninguna fuente, fuera de lo que nos dice el mismo libro de Judit. Con todo, antiguas fuentes mencionan dos jefes capadocios llamados Orofernes. Y Orofernes aparece también como Holofernes (Diodoro xxxi,19,2; Apiano, Sir. 47).

De ninguno de los dos mencionados Orofernes puede demostrarse que haya intervenido en las hostilidades llevadas a cabo contra los judíos. Debe contarse, sin embargo, con la posibilidad de que uno de ellos, o acaso los dos, fueran conocidos por los israelitas y que debido a ello el autor del libro de Judit haya elegido este nombre para una de sus figuras principales.

Sólo por el libro de Judit nos es conocida la heroína del combate, la *viuda Judit*. También en su caso se plantea el problema de si encarnaba, tal como su nombre indica, a la *judía por excelencia*, es decir si fue una invención debida a la fuerza creadora de la poesía, o si fue realmente una figura histórica. Dado que fuera del libro de Judit no existen noticias dignas de crédito sobre la viuda de Betulia, parece desprenderse que se la debe considerar más bien como una ficción poética.

Resumiendo, se deduce que los actores del libro de Judit tienen características legendarias y que el libro, por tanto, no quiere ofre-

20. K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tubinga 1964, p. 161ss.

cer historia ni presupone un acontecimiento histórico. Lo único es que bajo Nabucodonosor se oculta el rey Nabonid y que el Ajicar de la novela y de la tradición babilónica tuvo su prototipo en un cortesano de Babilonia.

Esta conclusión viene igualmente confirmada por la geografía del relato, que no se orienta de acuerdo con los accidentes naturales, sino que construye desde perspectivas artificiales que hacen evidente el *carácter* ahistórico de la narración también en este aspecto ²¹.

Pero haber respondido a la pregunta del posible fondo histórico del libro de Judit, no significa ya que se haya solucionado el problema relativo a las circunstancias históricas que llevaron a la composición de la obra. Así, pues, vamos a ocuparnos de este punto que tiene una importancia capital para la intelección del libro.

Puede admitirse como dato seguro que el libro de Judit nació en la *época postexílica*, y no mucho antes del período griego ²². Israel había vuelto del cautiverio de Babilonia y había reedificado el templo (4,3). La insistencia en el ayuno y la loa de Judit porque después de la muerte de su marido no contrajo segundas nupcias aluden a la época postexílica.

De acuerdo con el relato, la dirección suprema de la resistencia durante el ataque enemigo competía al sumo sacerdote Yoyaquim. Según Neh 12,10.26, Yoyaquim fue el sucesor de Josué que, bajo Esdras (hacia 430 a. de J.C.), fue agraciado con el puesto de sumo sacerdote y gobernante. Si el sumo sacerdote aparece en el libro de Judit como revestido de la máxima autoridad, podemos encontrarnos ante un elemento descriptivo, pero no ante un relato histórico.

Aparte estas indicaciones que apuntan a una composición tardía, el libro debe situarse, en razón de su temática, en la vecindad del libro de Daniel, que es igualmente de época posterior. En efecto, tanto por su ideología como por su problemática el libro de Judit evidencia grandes semejanzas con el de Daniel.

Después del exilio las circunstancias del pueblo judío eran ya otras y tuvo que enfrentarse con nuevos problemas de índole re-

21. FR. STUMMER, *Geographie des Buches Judith*, Stuttgart 1947.

22. A. MILLER, *Das Buch Judith*, p. 22 (v. la sección de bibliografía especial).

ligiosa y política. Esta situación empujó a nuevas formas literarias de expresión y a la meditación de cuestiones que habían sido desconocidas en épocas precedentes. ¿Cómo expone el autor a los lectores de su libro aquello que, según su opinión, es el elemento esencial de la historia de Israel y, por lo tanto, también de los días actuales, a saber, que hay un *solo Señor* — y un *solo Dios* — en Israel?

En el libro de Judit el enemigo del pueblo judío es *un rey que se exalta a la categoría de Dios* (cf. Jdt 1,11s; 2,3; 3,8; 6,2; Est 1,5ss). La amenaza le viene, pues, a Israel de un enemigo que no reconoce ningún dios superior o comparable a sí mismo. Este enemigo significaba un peligro mortal para el pueblo israelita que, por su parte, sólo venera como Dios a Yahveh y que, fuera de Yahveh, ante nadie dobla la rodilla.

Esta misma situación constituye la base de los acontecimientos del libro de Daniel²³. Parece, pues, natural colocar la composición del libro de Judit en una época en la que Israel debía enfrentarse con enemigos que reclamaban para sí honores divinos. Esta circunstancia se cumple en la época seléucida. Pero el autor no da más detalles acerca de este Nabucodonosor que reclama para sí la divinidad. O bien quiso condenar en general la divinización de los reyes de la era seléucida, o bien tenía ante la vista, como enemigo de Israel, a un rey concreto propuesto al lector bajo una forma velada (¿Antíoco IV?).

¿Cómo responde Israel, según el libro de Judit, a la amenaza de un enemigo que se alza altanero contra Dios? El libro encuentra la respuesta en la *fidelidad de Israel* a su propia misión. El autor lo expone con énfasis en el discurso de Ajjor. Ajjor explica ante Holofernes la historia de Israel y pretende decir, de esta manera, la verdad sobre este pueblo (5,5). Israel venera a un *solo Dios*, y mientras este pueblo no cometa ningún delito y no se haga culpable contra su Dios, Dios está con su pueblo. Y, por tanto, es invencible. Pero si los israelitas pecan, entonces cae sobre ellos la desgracia. A los ojos de los paganos esta opinión de Ajjor sobre Israel es insensata y quisieron despedazarle (5,22).

La *decisión* deben darla ahora los hechos. En efecto, de acuer-

23. Cf. O. FLOEGER, o.c., p. 174ss.

do con la mentalidad judía y pagana, sólo una *victoria* puede decidir la divinidad del rey o el poder del Dios de Israel. O vence Holofernes y su señor debe ser reconocido como Dios, o Yahveh se decide a actuar en favor de Israel y de la pretensión de éste de dar culto al único Dios verdadero. La solución la darán las armas en el campo de batalla.

Mientras Holofernes avanza con su ejército de acuerdo con las leyes de la fuerza y del arte militar (5,1-7,32), los judíos son presa del pánico y del desaliento. Claman a su Dios, pues debería considerar la altivez del enemigo y compadecerse de su pueblo (6,19-21). El asedio hace vacilar a los hambrientos y sedientos habitantes de Betulia. Llegan a pedir a los ancianos que entreguen la ciudad a Holofernes (7,4-28).

En medio de la desorientación del pueblo y de los ancianos es presentada Judit como la mujer judía verdaderamente temerosa de Dios y llena de prudencia. Ella sabe que esta prueba es sólo una más entre las muchas con que Dios ha probado a lo largo de la historia el corazón de los suyos. De acuerdo con el ejemplo del pasado, en semejantes ocasiones debe confiarse en Dios sin reserva alguna, sin desaliento, pero en un Dios que no se deja someter a los cálculos humanos o ser dirigido por ellos. Aquello mismo que para los hombres de poca fe parece tiempo de abatimiento y duda, aparece a la mirada de la piadosa Judit como posibilidad de cosa memorable (8,32). Pues, en efecto, ya ella ha planeado y tomado la decisión de aniquilar al enemigo, con su mano débil, pero con la ayuda de Dios (9,11-14).

Judit lleva a cabo sus proyectos. Combate al adversario con las eternas armas femeninas: la belleza y la astucia. Durante la noche se pasa a los asirios. Tanto éstos como el propio Holofernes se quedan prendados de su belleza y el general no advierte la ambigüedad y el doble sentido de su discurso (10,14-19; 11,5-23).

Judit se mantiene fiel, incluso en el campamento asirio, a sus costumbres judías y se guarda de todo pecado. Es propuesta como *modelo del temor de Dios*. Pasan así tres días. Al cuarto, Holofernes la invita a un banquete íntimo con sus oficiales. Judit acepta la invitación y ejecuta su decidido proyecto (13,4-10).

¡El enemigo ha sido aniquilado! Lo que sigue es sólo un epílogo. Los soldados huyen a la mañana siguiente apenas advierten lo

sucedido. Judit ha conseguido una victoria que fundamenta su gloria eterna (13,20)²⁴.

En el anexo *canto de alabanza* a Judit (16,1-17) se *sintetizan las ideas* del libro. El poeta celebra que Dios haya aniquilado al enemigo por mano de una mujer. Así, la fuerte mano de Dios se ha hecho visible a su pueblo y a los paganos a través de la mano de una débil viuda.

En el libro de Judit se enfrentan *Israel* y el *dominio universal pagano* que pretende el honor de la divinidad (cf. 6,2). El enemigo se coloca por encima de todos los dioses, también sobre el Dios único de Israel. Pero el orgullo real queda quebrantado en Israel, porque Israel es algo más que un pueblo sin importancia entre otros muchos del antiguo Oriente. La duda sobre quién sirve al verdadero Israel es, en realidad, una *guerra de Yahveh*, que Dios decide en favor de su pueblo. Presupuesto de la victoria, de parte de Israel, es la *confianza en Yahveh*. En el libro de Judit, a la hora del peligro todos pierden los nervios, salvo una mujer. Sólo ella mantiene la confianza en la fidelidad de Yahveh para con Israel. Y no queda defraudada.

5. *Tobías*. El libro de Tobías²⁵ nos propone como modelo a imitar a un *judío hondamente piadoso*, pero al mismo tiempo da también mucha importancia a la vinculación de su héroe Tobit con el sabio Ajicar (cf. 1,21ss; 2,10; 11,19; 14,10). El prestigio del Tobit judío debía crecer, en opinión de los israelitas, al aproximarse a la figura del sabio pagano. Podría casi decirse que este libro es una versión judía de la historia de Ajicar. Las interconexiones entre Tobías y la novela de Ajicar son tan estrechas que puede constatarse un parentesco entre ambos, tanto literario como de contenido.

Los puntos de contacto *literarios* entre Tobías y la novela de Ajicar vienen dados ya en la misma forma de la exposición. En ambos escritos se nos da a conocer la vida de unos hombres que,

24. Para el problema de la «gloria eterna» en el mundo bíblico y del antiguo Oriente, cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*, Friburgo 1964, p. 128ss; 197s.

25. El texto primitivo (¿hebreo o arameo?) se ha perdido y ya sólo disponemos de traducciones, cf. A. MILLER, *Das Buch Tobias*, p. 15ss (v. la sección de bibliografía especial). Los lugares de la Escritura citados a continuación y no precedidos de una sigla especial se refieren al libro de Tobías (= Tob).

a pesar de las oposiciones e incomprensiones de su medio ambiente, se mantienen firmes en su recta conducta de vida y, al final, son justificados. Surge aquí la pregunta de si, al igual que ocurre en la novela de Ajicar, también en el libro de Tobías hay un personaje histórico en el fondo de la narración. Atendidas las fuentes de que disponemos, la pregunta sigue hoy día sin respuesta.

En oposición a la vida de Ajicar, la del judío Tobit está totalmente determinada por el género de vida judío, de tal modo que Tobit pudiera pasar, sobre todo desde esta perspectiva, por un *Ajicar judaizado*.

El movimiento de la vida de Tobit tiene el mismo *ritmo* que la de Ajicar. Vive en Nínive, junto a otros israelitas prisioneros y deportados por el rey asirio Salmanasar. Pero tanto en la patria como en el exilio Tobit se mantiene fiel a su dependencia respecto de Jerusalén (1,4ss). Vive conforme a la ley y practica la beneficencia con sus vecinos (1,3ss). Esta misma actitud piadosa mantiene durante la persecución del rey Senaquerib (1,10-18).

El dar sepultura a escondidas a sus compatriotas asesinados le acarrea la persecución del rey, que no cesa hasta la muerte de éste (1,19-22).

Pero, durante el reinado de Asarjaddón, Tobit continúa sepultando a sus hermanos (2,1-8). Además, cae sobre el piadoso la dura prueba de la ceguera (2,9s). Sumergido en la tribulación, hasta su propia mujer se pone en contra de él (2,11-14). En su angustia, Tobit pide a Dios que le libere de sus sufrimientos (3,1-6).

Con esta oración se interrumpe bruscamente el relato sobre Tobit y nos vemos trasladados a Ecbátana, en la Media. Aquí vive Sara, hija de Raquel, en parecida angustia. Sus siervas la avergüenzan y llegan hasta acusarla del asesinato de sus maridos anteriores, a los que ha dado muerte un demonio malo (3,7-10). En su tormento, también ella clama a Dios (3,11-15), que escucha a un mismo tiempo ambas oraciones y envía a su ángel Rafael para liberar a Tobit y Sara de su angustiosa situación (3,16ss).

La narración inicia así la segunda y más importante parte (4, 1-12,22). Relata el viaje del joven Tobías en compañía del ángel Rafael a Ragués y su matrimonio con Sara, hija de Raquel, a quien Tobías, siguiendo el consejo de Rafael, había liberado del demonio, usando como medicina las entrañas (hígado y corazón), que-

madras con incienso, del gran pez del que el ángel salvó a Tobías cuando se bañaba en el Tigris.

Las siguientes escenas transcurren de nuevo en Nínive. Los padres esperaban con ansiedad la vuelta del hijo. Tobías se adelanta a Rafael y cura a su padre con la hiel de pez. Sigue luego la salutación a Sara y se celebran por segunda vez los esponsales.

Cuando llega el momento de recompensar a Rafael por su fiel compañía, da éste a conocer su verdadera naturaleza, exhorta a todos a la alabanza a Dios por los beneficios recibidos y desaparece súbitamente.

Sigue la *conclusión*: un cántico de alabanza del anciano Tobit y el relato del traslado de Tobías a Ecbátana después de la muerte de su padre. Tobías murió en edad avanzada, después de haber presenciado la ruina de Nínive.

De la detallada exposición de su personaje principal se desprende el fin teológico de la novela de Tobías: la conducta de Tobit debe servir de modelo a toda vida temerosa de Dios. Se tributan especiales alabanzas a la escrupulosa observancia de la ley, preocupada por los más mínimos detalles. Para el piadoso Tobit Jerusalén es el único centro auténtico de vida religiosa judía y de poder político. La vida de un verdadero israelita incluye el servicio al prójimo (a los israelitas) y, ante todo, la limosna. El justo que vive así, se mantiene en pie también en la prueba y el Señor le salva si cae en alguna desgracia. La liberación del justo es, pues, en última instancia, una acción de Dios y no un efecto absolutamente necesario o la recompensa de una vida piadosa. Aunque desde esta perspectiva el libro de Tobías supera la enseñanza de los sabios, que atribuyen la dicha del varón piadoso a su conducta justa (Prov), no alcanza todavía el pensamiento de que también una vida temerosa de Dios puede acabar sus días en la pobreza y la necesidad. En efecto, también Tobías tiene un desenlace feliz. La postura espiritual básica de la novela de Tobías coincide con la doctrina de la sabiduría judía, convencida de que al final, y a pesar de las pruebas y castigos temporales de parte de Dios, al justo todo le irá bien. Lo discutible de esta ideología no es sometido a examen en el libro de Tobías, contrariamente a lo que ocurre en el libro del Eclesiastés.

Es sorprendentemente preciso el *colorido de la época*, que re-

fleja los puntos de vista del judaísmo posterior: la postura acusadamente legal, el fuerte realce y glorificación de Jerusalén, la insistencia en la beneficencia exterior, la alta estima de la limosna y entierro de los muertos, la acentuada afirmación del influjo de los ángeles y los demonios²⁶. Este colorido cronológico hace que la novela de Tobías sea fechada con seguridad en el período post-exílico. Como límite temporal inferior podría establecerse el siglo II antes de Cristo, ya que no hay ninguna alusión a los acontecimientos de la época macabaica. El libro de Tobías nos permite comprobar el esfuerzo siempre constante y vivo en Israel de poner a servicio de la proclamación de la fe el lenguaje y los modos literarios de cada una de las épocas en que se vivía (novela de Ajicar).

Resumen. Si se consideran en bloque las afirmaciones de la literatura novelada del Antiguo Testamento, es preciso reconocer que estos libros ocupan en el conjunto de la Biblia una situación propia y peculiar. En ellos se refleja la posición tomada por el espíritu judío frente a los problemas de una época cuyo ritmo espiritual y político es nuevo. En ellos se contempla el judaísmo dentro del contexto de los problemas universales. La nueva época y los problemas hasta entonces desconocidos que ella presenta encuentran en estos libros una respuesta dada desde los presupuestos del pasado y desde el espíritu de la historia de Israel. El alcance y la peculiaridad de la contribución de esta literatura sólo serán bien comprendidos si se les sitúa en su propio marco temporal, y no estableciendo una comparación superficial con los libros de otras épocas de la historia israelita (la ley, los profetas). Pero hay un prejuicio que pone sombras en la importancia de esta literatura bíblica: como han nacido en un período postexílico tardío, es injustamente considerada muchas veces como una obra de epígonos de segunda categoría.

OSWALD LORETZ

26. Para el problema de la influencia extraisraelita (irano-persa) en la evolución de la doctrina paleotestamentaria sobre los ángeles y los demonios, v. H. RINGGREN, Art. *Geister, Dämonen, Engel*, 111, en RGG 11 (1958), esp. 1301-1303, y J. MICHEL, Art. *Engel*, 1, en LThK (1959) esp. 864-866.