



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Pikaza, Xabier. “Profetas anteriores: La teología se hace historia”.
En *La Palabra se hizo carne: Teología de la Biblia*, 107-119. Estella:
Verbo Divino, 2020.

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.

7

Profetas anteriores

La teología se hace historia

Conforme a lo dicho en los caps. 5-6, los libros históricos (=profetas anteriores) son una interpretación creyente de la historia del pueblo de Dios, y fueron escritos desde una perspectiva deuteronomista: tras la destrucción de los reinos (tras el 587 a.C.), un grupo de expertos narradores, con acceso a los archivos reales, actualizaron e interpretaron (reescribieron) las tradiciones históricas de Israel, desde una perspectiva profética, centrada en Jerusalén, escribiendo un relato unificado del comienzo, despliegue y derrota de los reinos de Israel. Los redactores de esa historia no lo hicieron por el gozo de escribir o recordar sin más las cosas pasadas (res gesta), sino para confesar la presencia y acción de Dios en ellas. Lógicamente, este capítulo no puede recoger todos los elementos y libros de esa historia, sino los más significativos para elaborar con ellos esta *Teología de la Biblia*, entendida como interpretación o hermenéutica creyente de la historia de Israel, como he puesto de relieve en *Ciudad Biblia*, Verbo Divino, Estella 2019, 75-85. Estos son los temas:

- *Josué conquistador*. Proyección histórica de la teología judía posterior al exilio. Los autores deuteronomistas aplican su tesis de pureza del pueblo y de protección de Dios al principio de la conquista israelita de Palestina.

2. *Jueces, Dios como guía de una historia ambigua.* Es quizá el libro teológicamente más rico de la historia antigua de Israel. Vincula recuerdos antiguos con problemas de tipo antropológico y de identidad israelita.

- *Primera monarquía, libros de Samuel y Reyes.* El origen y orden divino de la historia antigua de Israel.
- *Crónicas, Esdras-Nehemías.* Una historia cerrada en sí misma. Israel opta al fin por centrarse en sí mismo como pueblo sagrado, tras el exilio.

1. Josué conquistador. El Dios de la espada

La tradición deuteronomista (Dtr)¹ presenta a Josué (=Jesús) como caudillo militar que conquista la tierra prometida (cf. Dt 34,9-10) cumpliendo las órdenes y promesas de Moisés antes de morir. Más que un libro de historia interpretada en forma teológica, el libro de Josué es una «tesis teológica» desarrollada con ropaje de historia. Los autores deuteronomistas escribieron la historia de Josué como ellos pensaron que debía haber sido²:

Tras la muerte de Moisés, siervo de Yahvé, Yahvé habló a Josué, hijo de Nun..., diciendo: Moisés, mi siervo, ha muerto. Levántate pues y atraviesa el Jordán, tú y todo este pueblo, hacia la tierra que yo doy a los hijos de Israel. Todo lugar sobre el que pise la planta de vuestros pies os lo doy, como dije a Moisés... Solamente ten ánimo y esfuérzate mucho, actuando de acuerdo con toda la Ley que Moisés, mi siervo, te ordenó. No te apartes de ella ni a derecha ni a izquierda... No se aparte de tu boca este libro de la Ley, antes medita en ese libro día y noche, para que procures obrar conforme a cuanto en él está escrito, pues entonces prosperarás en todas tus empresas y tendrás éxito... (Jos 1,1-10).

Josué sigue, según eso, el manual de guerra de la Ley (Torah), conforme a la visión de los exilados-oprimidos del siglo v a.C. No es, por tanto, un soldado real, inmerso en la complejidad de la historia, en lucha contra enemigos militarmente superiores (egipcios, cananeos, asirios o babilonios), sino un testigo de la protección de Dios.

¹ Cf. M. Cross, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, Cambridge UP, 1973; T. C. Römer, *The So-called Deuteronomistic History*, Clark, Londres 2005.

² Cf. J. L. Sicre, *Josué, Verbo Divino*, Estella 2002.

Más que libro de historia real, su obra es una novela profética que cuenta la forma en que Dios dirige al pueblo para que conquiste y posea la tierra prometida.

De un modo consecuente, los soldados de Israel atravesaron litúrgicamente el Jordán, llevando en triunfo el Arca de la Alianza (Jos 3) y con ella conquistaron la ciudad de Jericó, haciendo que cayeran sus murallas al toque de trompetas sacerdotales (Jos 6). Ciertamente, el libro recoge tradiciones que pueden ser antiguas, recuerdos de tribus y lugares, con posibles batallas, pero en conjunto es un texto de imaginación (como Ez 40-48), más que de reconstrucción del pasado, y en esa línea presenta a Josué como soldado de Dios, que así se le aparece y guía con su santa Espada:

Y estando José ante Jericó levantó sus ojos para mirar y he aquí que estaba ante él un Hombre, con la espada desenvainada en su mano. Y Josué fue hasta él y le dijo: ¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos? Y le contestó: ¡No! Yo soy Príncipe del Ejército de Yahvé. Ahora he venido. Y Josué cayó rostro en tierra y lo adoró. Y le dijo: ¿Qué manda mi Señor a su siervo? Y respondió el Príncipe del Ejército de Yahvé a Josué: Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es santo... (Jos 5,13-16).

Ese Hombre de la Espada es Dios o su representante, como el Ángel de Yahvé de Ex 3, que ahora se muestra a Josué, como impulsor de una guerra que no es ya contra Persia o contra algún otro imperio político, sino contra los poderes del mal, representados por los cananeos, que han de ser destruidos (conforme a la fórmula 2ª de la Alianza de Ex 34, estudiada en cap. 4). Este pasaje nos sitúa en un lugar sagrado (en el caso de Moisés era el Sinaí, aquí es Guilgal, junto a Jericó), en un contexto litúrgico, con Dios como Hombre de la Guerra (*ish ha milhama*; cf. Ex 15,3).

Esta es una teofanía militar, formulada en el siglo VI-V a.C., en un momento de recreación del pueblo en Palestina. Dios se había revelado en el Sinaí como presencia salvadora («¡Soy el que soy, Yahvé!»: Ex 3-4). Ahora aparece ante Josué como garante de un triunfo militar, que empieza en Guilgal, sigue en Jericó, y ha de culminar con la toma de la tierra de Canaán. En ese sentido ha de entenderse la escena de guerra «cósmica» en la que Dios mismo ayuda a José desde el «cielo», enviando piedras de granizo contra el enemigo. Pues bien, cuando se acerca la noche, para completar su victoria Josué pide: «¡Sol, detente en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró...», hasta que Josué y los suyos culminaron la victoria (Jos 10,12-13).

Más que dirigente militar, Josué es un símbolo del Dios guerrero, y así lucha en realidad sin armas, como caudillo imaginario de una guerra religiosa, en un momento en que Israel (siglo v a.C.) no puede rebelarse contra el Imperio persa, ni vencerlo en un plano militar, pues, según el Pentateuco, ha optado por desmilitarizarse como pueblo, renunciando a formar un Estado Político-Militar como el antiguo (tras la ruina de Jerusalén, el 587 a.C.), para expandir sin armas la Palabra de Dios, dentro del imperio mundial persa.

Esta guerra de conquista de Canaán es por tanto una guerra simbólica, en la que los judíos de la restauración proyectan sus deseos de victoria, con la destrucción (imaginaria, no histórica), de los cananeos pues la primera «conquista» de Israel en Palestina sucedió de un modo distinto, a través de pactos de tribus y de transformaciones socio-religiosas de la población. Obedeciendo a Dios y cumpliendo su Ley, este Josué teologizado ganó la primera guerra santa, con un ejército de sacerdotes llevando el Arca de la Alianza, con la espada del Hombre de Dios que le concedía la victoria³.

2. Jueces, Dios como guía de una historia ambigua

Tras Josué han colocado los redactores deuteronomistas el libro de los Jueces, que recoge, de un modo muy denso algunos recuerdos/historias de conflictos del principio de Israel. Dios no actúa ya como soldado triunfador, sino que en su lugar aparecen varios «jueces» (*sophetim*), soldados y/o dirigentes sociales, inmersos en la dura contradicción de la vida. A través de ellos desarrolla el autor su tesis principal: tras la entrada en la tierra, los israelitas pecaron, olvidando el pacto, y Dios suscitó contra ellos a enemigos para castigarlos (ha-

³ Este libro puede interpretarse de este modo como «manual de conquista teológica de la tierra prometida», que los judíos han de reconquistar, para establecerse en ella, repartiéndola entre las doce tribus, para mantener el pacto de Dios, que es pacto humano (comunidad de Doce tribus), siendo pacto divino en la línea del programa ideal de Ez 40–48 (Jos 12–24). Significativamente, el libro termina con la renovación de la alianza, en Siquén, no en Jerusalén, como un intento de volver al principio de la historia israelita, antes de la monarquía judía posterior (de David) y de la construcción del templo de Salomón. Como he puesto de relieve en la introducción de *Historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2015, Jesús de Nazaret que llevaba el nombre del guerrero antiguo (Yeoshua: Yahvé salva), renueva la historia de Josué, pero de un modo totalmente distinto. El primer Jesús-Josué fue casi solo una leyenda guerrera, destinada a resaltar la protección de Yahvé sobre su pueblo. Por el contrario, Jesús de Nazaret fue un hombre histórico, que proclamó la llegada del Reino de Dios, arriesgándose a morir (y muriendo) por ello.

ciéndolos comprender su pecado), liberándolos después, por medio de jueces, cuando clamaban afligidos.

A luz de esa tesis y desde la perspectiva de exilio y destrucción en que se encuentra el pueblo, este libro recoge y desarrolla varias narraciones «ejemplares» en las que se expresa la «providencia» de Dios en el principio de la historia israelita. Estos jueces forman una galería profética de figuras militares que definen, con su luz ambigua, el despliegue israelita. No son héroes, ni semidioses, sino portadores proféticos discutidos de una victoria del Dios que guía la historia⁴:

- *Barac* (Jue 4) recibe el encargo de combatir contra Sísara, general cananeo, y lo acepta con la condición de que Débora, profetisa, lo acompañe, cosa que ella acepta advirtiéndole que la gloria no será suya, pues Yahvé entregará al cananeo en manos de una mujer (4,1-9). La victoria de Barac (4,15-16) queda así eclipsada por Yael, la quenita que mata al enemigo (cf. 4,17-24), y por Débora, cantora de las guerras de Dios (Jue 5,1-31).
- *Gedeón* (Jue 7-9). El Ángel de Yahvé se le aparece, llamándole «¡valiente guerrero!» (*gibbor hejayil*), pero su victoria no es resultado de su acción guerrera sino consecuencia de la protección de Dios que va guiando su camino, infundiendo su terror y confusión al enemigo. Por eso, en el momento en que Abimelek, su hijo, decide convertirse en rey, dejándose llevar por su ambición, cae derrotado por una mujer.
- *Jefté* (Jue 11-12). Sus familiares de clan, que le habían expulsado como «ilegítimo» (de madre no israelita), lo nombran jefe para rechazar a los amonitas. Jefté cumple el encargo y promete a Yahvé «la vida del primero que salga a recibirme cuando vuelva victorioso a la puerta de mi casa». Así vuelve, pero le recibe cantando su hija única, a la que debe sacrificar, en gesto de terrible violencia, que puede compararse al de Abraham con Isaac (Gn 2; cf. cap. 3).
- *Sansón* (Jue 13-16). Dios anuncia su nacimiento salvador (Jue 13,5), pero su vida resulta muy ambigua, de guerrero fuerte, irreflexivo, mujeriego a quien envuelven los enigmas de esposas y amigos-enemigos. En un primer nivel, su vida es solo mito. Pero, leída a más profundidad, ella aparece como historia profunda de guerreros en quienes se desvela, con toda su crudeza el carácter

⁴ Cf. M. Bal, *The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago UP, 1988; J. L. Sicre, *Jueces*, Verbo Divino, Estella 2019; M. Navarro, *Violencia, sexismo, silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces*, Verbo Divino, Estella 2013; M. Álvarez, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8*, Carthaginensia, Murcia 2000.

irracional de una violencia que va y viene, en apariencia sin sentido, aunque a través de ella Dios va expresando su obra y diciendo su palabra en un destino de debilidad y muerte (Jue 16,30).

Estos son los principales jueces, guerreros singulares del comienzo de Israel. No son héroes en sentido helenista, ni modelos de fe, a pesar de Eclo 46,11-12 y Heb 11,23-40, de manera que sus vidas no son ejemplares, sino todo lo contrario. Otros pueblos (hindúes y germanos, latinos y griegos) han idealizado a sus guerreros antiguos. Los israelitas no han podido o querido hacerlo, pues sus soldados, tomados en sí mismos, forman parte de la violencia irracional del mundo. En esa línea, estos dos primeros libros históricos (Josué y Jueces) ofrecen la cara y cruz de la experiencia israelita. Por un lado, responden a la promesa de salvación de Dios; por otro lado, evocan la dureza y violencia del mundo.

3. Primera monarquía, libros de Samuel y Reyes

La historia bíblica supone que los israelitas crearon su primera monarquía estable con David, hacia el siglo x a.C., aunque resulta más probable que surgiera primero la monarquía del norte, en la zona de lo que será después el reino de Samaría. La institución monárquica aportó ciertas ventajas: los israelitas superaron el riesgo de una ocupación militar permanente de los filisteos, a quienes vencieron conquistando gran parte de la tierra de Canaán y extendiendo su influjo por oriente. En esa línea, las tribus del sur (Judá y Benjamín) tomaron la monarquía de la casa de David como un signo de la presencia de Dios; pero muchos israelitas sintieron que ella tal era contraria a la autoridad directa de Dios sobre el pueblo y contraria a las tradiciones de libertad de los hebreos. Esa «historia» del surgimiento, consolidación y caída de la monarquía ha sido recogida e interpretada proféticamente en dos libros dobles: 1-2 Samuel y 1-2 Reyes:

1. *1-2 Samuel*⁵. Este libro (dividido en dos partes por los LXX) ofrece un fresco histórico/profético del principio de la monarquía, desde el

⁵ Cf. P. Gibert, *Los libros de Samuel y de los Reyes*, Verbo Divino, Estella 1984; D. M. Gunn, *The Story of King David*, Acad. Press, Sheffield 1978; S. Schroer, *Die Samuelbücher*, Stutt. Komm AT 7, Stuttgart 1992; J. L. Sicre, *El primer libro de Samuel*, Ciudad Nueva, Madrid 1997. Cf. también I. Finkelstein y N. A. Silberman, *En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental. David y Salomón*, Siglo XXI, Madrid 2007; A. Wenin, *Samuel, juez y profeta*, Verbo Divino, Estella 1996.

nacimiento de Samuel hasta los últimos años del reinado de David; ha sido escrito con materiales en parte anteriores a la destrucción de Jerusalén (587 a.C.), pero desde la perspectiva de los círculos deuteronomico/sacerdotales del tiempo de la reconstrucción de la comunidad postexílica (siglos VI-IV a.C.). Puede dividirse en seis partes o argumentos principales:

1. *Ana y Samuel* (1 Sm 1–4). Según la tradición bíblica (con su cronología alta o tradicional) hacia el 1050 a.C., los filisteos, que se establecieron en la costa sur de Palestina, monopolizando el comercio del hierro, tomaron el control sobre el conjunto de la tierra, imponiendo su dominio sobre los israelitas (batalla de Afec). En ese entorno se sitúa el nacimiento y juventud de Samuel, hijo de Ana, servidor del santuario de Silo, que actuará como sacerdote y «juez» o salvador del pueblo e intérprete de la voluntad de Dios, marcando con su influjo el principio de la monarquía israelita.
2. *Samuel y Saúl* (1 Sm 5–15). Conforme a la cronología alta, en torno al 1030 a.C. Samuel ungió a Saúl como rey de Israel y este logró vencer a los amonitas y filisteos, a quienes arrebató al monopolio del hierro, logrando que Israel conservara su autonomía, aunque de un modo precario, pues perdió pronto el apoyo de Samuel y el control sobre el conjunto de la población. Saúl no fue todavía un rey en sentido posterior, sino una especie de «juez» duradero manteniendo un tipo de control sobre el territorio de Israel, en la línea de las antiguas tradiciones tribales.
3. *Saúl y David* (1 Sm 16–31). Siguiendo esa cronología, en los últimos años de Saúl (1015-1010 a.C.), David, un hábil condotiero, que había estado a su servicio, se estableció como jefe de guerrillas en el sur de Palestina, donde fue creando su ejército particular. Estos capítulos cuentan las relaciones entre David y Saúl de un modo folklórico y teológico, más que histórico, aunque probablemente contengan en su fondo elementos también fiables, Pero ellos han de ser interpretados en gran parte como proyección posterior.
4. *David e Israel* (2 Sm 1–4; 13–22). Tras unos años de «reinado» sobre las tribus del Sur, tras la muerte de Saúl, David asume el poder sobre el conjunto de las tribus de Israel, venciendo definitivamente a los filisteos, e instalando la primera monarquía unificada, con poder sobre el conjunto de Israel (1005 a.C.). Lo que de él sabemos en sentido puramente histórico es bastante poco, de manera que algunos investigadores han llegado a negar incluso su misma

existencia. De todas formas, los libros de Samuel no «idealizan» su figura, sino que lo presentan como un rey hábil, pero lleno de dificultades tribales, sociales y familiares (tensas relaciones con mujeres e hijos).

5. *David y Jerusalén* (2 Sm 5–6; 24). David no se contentó con unificar militarmente las tribus, sino que conquistó varios enclaves cananeos, entre ellos el de Jerusalén (1000 a.C.), que él convirtió en su ciudad personal, centro del reino. La tradición supone que el Ángel de Dios se le «apareció» en la era sagrada de un tal Arauna (quizá el último rey cananeo de la ciudad), y que su hijo Salomón construyó sobre ella el templo de Yahvé. Ciertamente, esa «aparición» tiene un carácter simbólico, pero es posible que en su fondo exista un recuerdo histórico, vinculado a la transformación «sacral» (israelita) de Jerusalén, cuyo santuario cananeo (jebusita), dedicado al El-Elyon, creador de cielo y tierra vino a quedar integrado en la religión de Yahvé, con los cambios sociales y sacrales que ello impuso. La conquista de Jerusalén, con su transformación «israelita» es una de las claves de la historia de la Biblia judía y del judaísmo hasta la actualidad (con la exclusión de los samaritanos).

6. *Un rey sagrado* (2 Sm 7–19). Según la tradición reflejada en estos capítulos, David fue un hombre de relaciones abundantes y difíciles con varias mujeres, con las que se casó para asegurar su poder sobre zonas y grupos sociales del entorno. Pues bien, según el texto, la relación más tormentosa (e injusta) fue la que mantuvo con Betsabé, mujer de su general Urías, a quien hizo matar, y de la que tuvo un hijo (Salomón), fundador de una monarquía «sagrada», protegida por Yahvé, que se entenderá como principio del mesianismo real israelita (2 Sm 7,6-16).

Este libro doble (1-2 Sm), unido a 1-2 Reyes, forma (con las *Historias* de Heródoto, quizá algo posteriores) la colección historiográfica más importante de la antigüedad occidental, por las tradiciones que recoge y por la manera profética de interpretarlas, desde la visión de Dios como guía de la historia. Sus protagonistas son hombres reales, no personajes celestes, ni poderes divinos/angélicos. No tienen por qué ser modelos, porque el único modelo y guía de la historia es Dios, que escribe su «libro» con medios humanos ambiguos. La historia aparece de este modo como interpretación profética (teísta) de la historia. Sin este robusto fondo histórico la Teología de la Biblia pierde su sentido.

2. *1-2 Reyes*. Siguiendo a 1-2 Sm, este nuevo libro (que ha sido también dividido en dos partes por los LXX) ofrece la culminación de la historia profética de la Biblia antigua, fijada por escrito tras la caída de Jerusalén (587 a.C.), desde una perspectiva de exilio e interpretando la identidad de Israel desde la «derrota», es decir, desde la caída y destrucción del orden socio-religioso, centrado en la elección de David y en el valor central del templo de Jerusalén. En esa línea, su teología, como la de Josué-Jueces y 1-2 Sm, concuerda con la del Pentateuco, aunque poniendo de relieve dos elementos nuevos (la monarquía davídica y el templo de Jerusalén) que aparecen desde ahora como principio de interpretación de la Biblia judía, no de la samaritana⁶.

4. Crónicas, Esdras-Nehemías. Una historia que se cierra

1. *Los libros de la restauración*. Estos libros no forman ya parte de los «profetas anteriores», sino que han sido catalogados por los judíos como «escritos», y tienen una autoridad menor dentro del conjunto de la Biblia⁷. Ellos están en la raíz de la fundación del judaísmo posterior, a partir de la segunda mitad del siglo v a.C., cuando, tras la restauración de Nehemías, se separaron ya, de una manera que será después definitiva, las dos «partes» del antiguo Israel: el judaísmo estrictamente dicho, en torno a Jerusalén y su nuevo templo, y la comunidad samaritana en torno al monte Garizím. A partir de ese momento la Biblia empezó a ser exclusivamente judía.

1. *Crónicas*. Desde esa perspectiva antisamaritana reescribieron los cronistas (1-2 Cr) la historia de Israel, que no culmina ya en la destrucción de Jerusalén y del templo con la necesidad de un nuevo

⁶ Por su contenido, este libro debería dividirse en tres partes: (1) *Historia de Salomón*, con el templo de Jerusalén (1 Re 1-11). (2) *Historia paralela de los reinos de Israel y de Judá*, desde la muerte de Salomón, en torno al 931 a.C. A la caída de Israel hacia el 721 a.C. (1 Re 12-2 Re 17). (3) *Historia de Judá*, desde la caída de Israel a la de Jerusalén (721-587 a.C.). Las noticias históricas de fondo están tomadas de tres fuentes: *El libro de las gestas de Salomón* (cf. 1 Re 11,1), *Anales de los reyes de Israel* (cf. 2 Re 15,31), y *Anales de los reyes de Judá* (cf. 2 Re 24,5), a las que han de añadirse tradiciones de Elías-Eliseo, reelaboradas desde una perspectiva deuteronomista cercana a la de Jeremías. Sigue ofreciendo una interpretación teológica de la historia de Israel y de los pueblos del entorno, en la línea del Pentateuco y los profetas.

⁷ Cf. U. Kellermann, *Nehemiah: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW 102), Berlín 1967; M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, Londres 1987.

comienzo, como quiere el Pentateuco y como suponen 1-2 Re, sino en la reconstrucción del sacerdocio y del templo davídico-salomónico, tras el exilio. Este libro, también doble (1-2 Cr, como 1-2 Sm y 1-2 Re), se escribió para justificar la tradición sacerdotal de Jerusalén, con la restauración del culto y la promesa mesiánica de David, como ejes del nuevo judaísmo⁸.

Conforme a este libro, la identidad del judaísmo había existido ya, desde el tiempo de David y de la construcción del templo de Jerusalén, de forma que todo podía seguir funcionando como antes, con fidelidad a la Ley de Dios (estrechamente vinculada a Jerusalén) y a su templo, en contra de la pretensión de los samaritanos y de su culto del monte Garizím.

2. *Nehemías y Esdras. Canonización de la Ley.* En la línea de Nehemías, los judíos optaron por una visión restringida de las tradiciones israelitas, centradas en el templo de Jerusalén y en su monarquía davídica. Esa opción ha tenido un fuerte reflejo social (nacional), de forma que los nuevos «judíos» no solo se separaron de los samaritanos, sino que «expulsaron» a las mujeres extranjeras, y en ese contexto podemos vincular y separar las misiones de Nehemías y Esdras⁹:

- *Nehemías.* Copero del rey persa, favorito de su corte. Vino a Jerusalén dos veces (en torno al 445 y al 428, a.C.), con amplios poderes y mucho dinero, para organizar de un modo independiente el judaísmo del entorno de Jerusalén, a modo de comunidad separada y autónoma, centrada en el templo y reconocida por la ley persa.
- *Esdras.* Parece un personaje histórico, pero su figura y función han quedado en la penumbra. Su nombre ha quedado unido a la codificación de la Ley (del Pentateuco), de manera que el judaísmo posterior le recuerda como «nuevo Moisés», es decir, como aquel que ha fijado y «canonizado» las tradiciones que definirán desde entonces la vida del pueblo.

⁸ Cf. A. P. Beentjes, *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, Brill, Leiden 2008; P. K. Hooker, *First and Second Chronicles*, Westminster, Filadelfia 2001; S. Japhet, *I and II Chronicles*, SCM, Londres 1993; S. L. McKenzie, *1–2 Chronicles*, Abingdon OTC, Abingdon 2004; W. Rudolph, *Kronikbücher*, Mohr, Tubinga 1955.

⁹ Sobre el trasfondo histórico y teología de Esdras-Nehemías, cf. R. Albertz y B. Becking (eds.), *Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, Van Gorcum, Assen 2003; J. L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, Fortress, Mineápolis 1995; D. Böhrer, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia* (OBO 158), Friburgo de Suiza 1998. Para una visión general del tema: E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, París 1992; P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004.

Esdras y Nehemías forman un solo libro, en el que las dos reformas (una más político/nacional, de Nehemías, y otra más teológico/legal, de Esdras) aparecen como inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo de Jerusalén, que se proclama heredero del antiguo Israel, formando un pueblo especial con una Ley propia atribuida al Dios del cielo, garantizada por decreto oficial del rey de Persia. (a) *Esdras-Nehemías ratifican el monoteísmo de los profetas anteriores e imponen la historia-ley del Pentateuco desde la perspectiva de Jerusalén, capital sagrada de un pueblo separado, con normas rituales muy precisas (sábado, circuncisión, leyes de comida y matrimonio, separación de los restantes pueblos...).* (b) *Esa separación se refleja de un modo dramático en la expulsión de las mujeres extranjeras, de tal forma que el nuevo judaísmo de Jerusalén se constituye como pueblo endogámicamente aislado, en un plano social, familiar y religioso. Hasta entonces, a pesar de su identidad social y religiosa, el judaísmo seguía inmerso en el contexto de otros pueblos de la tierra. Ahora se establece y cultiva de un modo programado una política de «separación», rechazando no solo los dioses y cultos de otros pueblos sino su misma forma de vida¹⁰.*

2. *La Biblia, una teología de la historia.* A diferencia de las religiones de Oriente (hinduismo, budismo) y de la filosofía y religión de Grecia, la Teología de la Biblia es una interpretación teísta de la historia¹¹.

- *La historia bíblica no es tragedia.* Los hombres no están condenados a vivir eternamente bajo el dictado de un destino que se impone de forma inexorable por encima de hombres y dioses; por eso, la sentencia final no se encuentra escrita de antemano; los hombres son libres y libremente pueden realizarse.
- *La Teología de la Biblia es una interpretación teísta (yahvista) de la relación entre los hombres y los pueblos,* La Biblia no acepta las reencarnaciones, pues cada persona es independiente, responsable de sí misma; sin embargo, cada hombre o mujer depende de aquello que han hecho (que han sido) sus predecesores y de aquello que son

¹⁰ Esta teología de Esdras-Nehemías responde al segundo pacto de Moisés (cf. Ex 24) que hemos estudiado en cap. 4. Dios ha perdonado al pueblo tras su gran pecado (tras la destrucción de Jerusalén y el exilio) por su misericordia, pero el pueblo tiene que responder rompiendo todo pacto con los «cananeos» (los no judíos), y expulsando a las mujeres que nos sean de «raza» judía.

¹¹ Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967; *La historia de la salvación*, Península, Barcelona 1967; H. J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchener, Neukirchen 1983.

y que hacen otros pueblos. Por eso, la identidad e historia de los judíos en el tiempo del exilio y de la restauración posterior depende de aquello que fueron sus antepasados y de lo que son y han hecho los imperios (asirios, babilonios, persas...) con los que han entrado en contacto.

En esa línea debemos insistir en el hecho de que los judíos bíblicos han sido los «descubridores» del continente de la historia. Los griegos han descubierto el continente del pensamiento racional, con la ciencia y la filosofía. Lo hindúes han descubierto con más nitidez el continente de la interioridad. Por el contrario, los judíos han explorado el camino y el sentido de la historia, ofreciendo así una aportación única y fundamental a la cultura humana. Eso significa que la epifanía o manifestación de Dios se identifica con el proceso dramático de surgimiento y despliegue del pueblo. Puede ser importante la interioridad (India). Es importante el pensamiento racional (Grecia). Pero lo más importante para el hombre es su historia en la que puede hablarse de hechos y sentido¹².

A través de esa lectura religiosa de su historia, Israel ha conseguido algo absolutamente nuevo: ha superado el sometimiento cósmico del hombre, sin tener que buscar un refugio en la experiencia de interioridad mística. En esa línea, este descubrimiento del valor de la historia ha venido a ser, para nosotros occidentales y para gran parte de los hombres, un patrimonio cultural básico. Al superar la religiosidad cósmica en clave de historia y creatividad humana, Israel ha desarrollado una interpretación nueva de la realidad humana como historia.

Mirada así, la historia aparece como lugar de revelación de la Palabra de Dios y espacio donde los hombres reciben, despliegan y comparten su palabra humana. Dios habla con los hombres en la historia (como historia), y en ella se relacionan los hombres entre sí. En esa línea, al hablar de una interpretación teísta (yahvista) de la historia, tenemos que añadir que los judíos (los profetas) han descu-

¹² Mirados desde un punto de vista científico (no religioso), los acontecimientos de la historia de Israel pueden entenderse de un modo neutral: el éxodo forma parte de las migraciones y liberaciones políticas de aquel tiempo; desde perspectivas políticas se debe explicar el surgimiento de la monarquía israelita... Sin embargo, partiendo de la revelación profética, en perspectiva de fe, los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel aparecen como lugar de manifestación de Dios, convirtiéndose en fenómenos religiosos: el éxodo no es puro dato accesorio de una simple historia israelita, sino un momento especial de la revelación de Dios; por su parte, la alianza del pueblo con Dios no es una forma más de alianza entre pueblos, sino expresión del encuentro central y definitivo de Dios con los hombres...

bierto y explorado su dimensión de trascendencia. Una vez que han descubierto esa dimensión, los israelitas no han podido retornar al mito del eterno retorno de la naturaleza (como en las religiones de Baal y Ashera, condenadas por Oseas) ni buscar un refugio en la interioridad de las religiones de la India¹³.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Otros pueblos han tomado su historia (surgimiento, destino) como un elemento del gran despliegue sagrado de la naturaleza. Por eso, no han entendido ni organizado los hechos de un modo unitario, que culmina en la venida mesiánica de Dios. En contra de eso, los israelitas han vinculado los diversos acontecimientos de su historia como expresión y presencia de una mano providente de Dios que va guiando todo hacia una culminación escatológica.

Al entender la historia como manifestación de Dios o, mejor dicho, como diálogo del hombre con Dios, Israel ha descubierto su identidad como pueblo y ha dado un sentido especial (religioso, escatológico) a su tarea sobre el mundo. Los acontecimientos que han llevado al surgimiento de esa historia (elección, éxodo, conquista de la tierra), las vicisitudes de su configuración social (monarquía, divisiones interiores), los fracasos y rupturas (exilio), lo mismo que los signos de esperanza (promesas mesiánicas) aparecen de este modo como Palabra de Dios.

La Biblia no acepta las reencarnaciones porque cada persona tiene entidad propia. Ciertamente, la situación actual del conjunto de los hombres y de sus diferentes grupos depende de aquello que han hecho (que han sido) los predecesores. Pero los hombres nuevos no están atados sin más al pasado, sino que pueden cambiar y recrearse, pues el recuerdo (*zikaron*) de Dios no es retorno al pasado, sino garantía de futuro en la historia.

¹³ Una vez y para siempre, los profetas e historiadores de Israel han descubierto que Dios se revela y encuentra con los hombres en el camino de la historia. Dios y el hombre se conciben de esa forma como amigos, compañeros, en camino de comunión abierta. Por eso, trascendencia de Dios y trascendencia del hombre van ligadas. Dios es trascendente porque actúa y se revela en libertad, ofreciendo a los israelitas su palabra. El hombre es trascendente, porque puede realizarse en libertad, escuchando a Dios y respondiendo. Ambos se encuentran y son como historia.